

TIEFE UND INTEGRITÄT
ANSELM GRÜNS PÄDAGOGISCHE
INSPIRATIONEN

Zbigniew Kulesz

**TIEFE UND INTEGRITÄT
ANSELM GRÜNS PÄDAGOGISCHE
INSPIRATIONEN**

Verlag
Warmia und Mazury Universität
in Olsztyn

Verlagskollegium der Warmia und Mazury Universität

Vorsitzende

Wiesława Lizińska

Fachredakteur

Marek Jodkowski

Rezensent

Jarosław Horowski

Deutsche Übersetzung

OSCAR Szkoła Języków Obcych i Biuro Tłumaczeń Joanna Jensen

Umschlagsgestaltung

Adam Głowacki

Titelbild

aus der Sammlung des Autors



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego



Projekt dofinansowany ze środków budżetu państwa,
przyznanych przez Ministra Edukacji i Nauki w ramach Programu
„Doskonała Nauka II. Wsparcie monografii naukowych”



Ministry of Science and Higher Education
Republic of Poland



Project co-financed from the state budget funds granted by the Minister of Science
within the framework of the Programme "Excellent Science II. Support for scientific
monographs"

ISBN 978-83-8100-414-5

© Copyright by Zbigniew Kulesz – Olsztyn 2024

© Copyright by Wydawnictwo UWM – Olsztyn 2024

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn

tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38

www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/

e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 22,5; ark. druk. 19,0
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. 599

INHALTSVERZEICHNIS

EINFÜHRUNG	9
------------------	---

Teil I

ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

Kapitel 1

Soziokultureller Kontext	19
1.1. Nachkriegswirren	19
1.2. Pädagogische Orientierungen	27
1.3. Eröffnung des Konzils	39
1.4. Die Revolte der 68er Generation	46
1.5. Neue Herausforderungen	55

Kapitel 2

Vorherrschende Theorien und Tendenzen in der Pädagogik	65
2.1. Axiologische Perspektiven	65
2.2. Religion und Erziehung	75
2.3. Auf dem Weg zu einem neuem Humanismus	80
2.4. Die anthropologisch-existentielle Wende	83
2.5. Auf dem Weg zu einer integralen menschlichen Erziehung	90

Kapitel 3

Spiritualität in der Perspektive der Fülle des Menschseins	95
3.1. Die spirituelle Dimension der menschlichen Existenz	95
3.2. Religiöse Aspekte der Spiritualität	101
3.3. Psychologie der spirituellen Entwicklung	105
3.4. Determinanten des spirituellen Lebens	109
3.5. Erziehung und Spiritualität	117

Teil II

INSPIRATIONEN UND IMPULSE

Kapitel 4

Kartographie des Denkens	125
4.1. Die Ansichten von Karl Rahner	125
4.2. Die Analytische Psychologie von Carl Gustav Jung	132

4.3. Der Thomismus und die neue Theologie	139
4.4. Die Existenzphilosophie	147
4.5. Die Spiritualität des Christentums im 4. bis 6. Jahrhundert	157
4.6. Das mystische Postulat	166
Kapitel 5	
Pädagogische Nutzung existentieller Erfahrungen	177
5.1. Disziplin, Ordnung, Wissen	178
5.2. Zwischen Existenz und Transzendenz	182
5.3. Dialog von Spiritualität und Psychologie	188
5.4. Zeit des Schaffens	193
5.5. Gelebte Erfahrung als <i>Praxis</i>	198
Teil III	
ZUR INTEGRALEN ENTWICKLUNG DES MENSCHEN	
Kapitel 6	
Pädagogik im Gestaltungsprozess der Fülle des Menschseins	205
6.1. Synthese von Spiritualität und Psychologie als Umfeld für die menschliche Entwicklung	206
6.2. Die Erfahrung des „Selbst“ als Voraussetzung für die Identitätsfindung	212
6.3. Führen heißt „im Menschen Leben wecken“	219
6.4. Die Kunst, ein erfülltes Leben zu führen	233
6.5. Sprache als Symbol der Erziehung	239
Kapitel 7	
Annäherung und Konfrontation	243
7.1. Ganzheitlichkeit und Individualität	243
7.2. Begründung für eine Pädagogik <i>perennis</i>	248
7.3. Das innere Gleichgewicht finden	250
7.4. Die Vervollständigung der Gegenwart	253
7.5. Pädagogik der Spiritualität	256
SCHLUSSWORT	267
BIBLIOGRAPHIE	275
STRESZCZENIE	291
ZUSAMMENFASSUNG	293
SUMMARY	295
NAMENSREGISTER	297

TABLE OF CONTENTS

PREFACE	9
---------------	---

Part I BETWEEN THE PAST AND THE PRESENT

Chapter 1

The social-cultural context	19
1.1. Post-war confusion	19
1.2. Pedagogical orientations	27
1.3. Post-conciliar opening	39
1.4. Revolt of the 1968 generation	46
1.5. New challenges	55

Chapter 2

The predominant theories and tendencies in pedagogics	65
2.1. Axiological perspectives	65
2.2. Religion and upbringing	75
2.3. Towards a new humanism	80
2.4. Anthropological-existential turn	83
2.5. Towards integral human upbringing	90

Chapter 3

Spirituality in the perspective of the fullness of humanity	95
3.1. Spiritual dimension of human existence	95
3.2. Religious aspects of spirituality	101
3.3. Psychology of spiritual development	105
3.4. Spiritual life conditioning	109
3.5. Upbringing and spirituality	117

Part II INSPIRATIONS AND IMPULSES

Chapter 4

Mapping of thinking	125
4.1. Karl Rahner's set of beliefs	125
4.2. Carl Gustav Jung's psychology of the depth	132

4.3. Thomism and the new theology	139
4.4. Existential philosophy	147
4.5. Christian spirituality of the 4th-5th centuries	157
4.6. Mystical postulate	166
Chapter 5	
Pedagogical deployment of the existential experiences	177
5.1. Discipline, order, knowledge	178
5.2. Between existence and transcendency	182
5.3. The dialogue between spirituality and psychology	188
5.4. The development time	193
5.5. The experience lived as praxis	198
Part III	
TOWARDS INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT	
Chapter 6	
Pedagogics in the process of the development of the fullness of humanity	205
6.1. Synthesis of spirituality and psychology as the environment of human development	206
6.2. “Myself” experience as the condition to achieve the identity	212
6.3. Lead means “wake life in a person”	219
6.4. The art of the fulfilled art	233
6.5. Language as the icon of upbringing	239
Chapter 7	
Rapprochement and confrontations	243
7.1. Totality and individuality	243
7.2. The argument of Perennis pedagogy	248
7.3. Find the balance	250
7.4. Complete the present	253
7.5. Pedagogics of spirituality	256
CONCLUSION	267
BIBLIOGRAPHY	275
STRESZCZENIE	291
ZUSAMMENFASSUNG	293
SUMMARY	295
INDEX OF NAMES	297

Einführung

Eine integrale Betrachtung des Menschen macht die Grundlage der pädagogischen Reflexion aus. Die Verwirklichung dieser Aufgabe wird durch die interdisziplinäre Öffnung der pädagogischen Forschung erleichtert, die – unter Rückgriff auf andere kognitive Disziplinen – ihre eigene Sichtweise stärkt. Das Konzept der „Fülle des Menschseins“, das in den zeitgenössischen Diskursen auftaucht, scheint mit der Forderung nach einer integralen Sicht des Menschen übereinzustimmen. Dieses auch für die Pädagogik wichtige Motiv taucht in der Philosophie auf, insbesondere in der Anthropologie. In humanistischen Ansätzen der Psychoanalyse wird es im Zusammenhang mit den personalistischen und religiösen Aspekten der Erziehung genannt.

Eine äußerst interessante Spur in der laufenden Diskussion ist das Werk von Anselm Grün OSB, einem deutschen Schriftsteller, Psychotherapeuten und Theologen, der auch katholischer Benediktinermönch ist¹. Seine Arbeiten und Aktivitäten beziehen sich hauptsächlich auf den deutschen Sprachraum. Doch das deutlich gestiegene Interesse spiegelt sich in den Übersetzungen wider, die in 35 Sprachen zu finden sind. Auch die bisherigen Veröffentlichungen werden ständig neu aufgelegt. Zugleich hat ein so breites Rezeptionsfeld bisher nicht die kritische wie faire Aufmerksamkeit der Fachwelt erhalten, die sein Werk zweifellos verdient. Die ersten Vorboten, diesen Mangel zu beheben, sind verständlicherweise im deutschsprachigen Raum zu finden. Die Verflechtung der Sprache der Theologie, der Spiritualität, der Anthropologie und der Psychoanalyse wurde auf einem wissenschaftlichen Symposium angesprochen, das 2013 an der Universität Freiburg in der Schweiz organisiert wurde².

Grün und sein Werk haben auch in Polen eine positive Aufnahme gefunden. Nach vereinzelt Kommentarteilagen in Fachzeitschriften erschien eine Doktorarbeit

¹ A. Grün, *Stationen meines Lebens. Was mich bewegt – was mich berührt*, Freiburg 2009; F. Derwahl, *Anselm Grün. Sein Leben*, übersetzt. M. Majorczyk, Poznań 2010; T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt (Hrsg.), *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Freiburg–Basel–Wien 2014. abtei-muensterschwarzach.de/kloster/anselm-gruen (Zugriff 13.11.2023).

² Philipp T., Schwaratzki J., Amherdt F.-X., (Hrsg.), *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Freiburg–Basel–Wien 2014.

über ihn³. Eine äußerst wichtiges Ereignis war eine internationale interdisziplinäre wissenschaftliche Tagung, die von polnischen Wissenschaftskreisen organisiert wurde, und zwar unter persönlicher Beteiligung des deutschen Gastes. Die dreitägigen Treffen wurden in Zusammenarbeit zwischen drei Universitäten (Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warszawa, Akademia Mazowiecka in Plock, Warmia und Mazury Universität in Olsztyn) im Jahr 2019⁴ durchgeführt. Hervorzuheben ist an dieser Stelle, dass auch die pädagogischen Überlegungen des vorliegenden Buches in einem kreativen Dialog zwischen dem polnischen Rezeptionskontext und dem deutschen Umfeld von Grüns Leben und Werk geführt werden.

Obwohl seine wissenschaftlichen, schriftstellerischen, religiös-pastoralen und therapeutischen Aktivitäten nicht direkt zum Interessenbereich der Pädagogik *sensu stricte* gehören, decken sie sich mit den Zielen der Bildung, Erziehung und Pädagogik. Es geht ihm darum, die richtige Formel für die Verkündigung der Fülle des Menschseins zu finden, und zwar sowohl unter dem Gesichtspunkt der Definition der Prinzipien und Voraussetzungen der Theorie als auch in der praktischen Dimension der Bildung und der Begleitung der Betroffenen (der Zu-Erziehenden und Erzieher). Grün konzentriert seine breit angelegte und vielschichtige Suche auf das Konzept der „Fülle des Menschseins“, was Hoffnung gibt, neue Impulse und Inspirationen für die Pädagogik selbst zu finden, insbesondere für solche aus ihren Ansätzen, die (fern von anthropologischen Reduktionen) offen für eine ganzheitliche Sicht des Menschen sind. Dies kann den komplexen Prozess seiner Erziehung dynamischer gestalten.

Der moderne Mensch muss in allen Dimensionen der Existenz interpretiert und verstanden werden. Daher muss das Konzept der Entwicklung zur Fülle des Menschseins interdisziplinär angegangen werden (Anthropologie, Philosophie, Psychologie, Theologie, Pädagogik), was durch die multidimensionale Struktur der menschlichen Person begründet ist. Die pluralistische, globale Kultur, deren charakteristische Symptome Wandelbarkeit, Geschwindigkeit der ablaufenden

³ Z. Kulesz, *Filozofia pełni człowieczeństwa Anselma Gruna. Próba odczytań pedagogicznych*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu 2017.

⁴ Die Publikation nach der Konferenz wurde 2020 in drei Bänden vom Difin-Verlag veröffentlicht. Der dritte Band enthält Themen über die Rolle von Erziehung, Spiritualität, Familie und Kommunikation (Kulesz Z., Kunicki Z., Michalski J. (Hrsg.), *Człowiek, duchowość, rodzina. Impulsy myśli o. Anselma Gruna*, Bd. 3, Warszawa 2020). Andere Teile befassen sich mit der Frage der Spiritualität im Verhältnis zur Ökonomie und dem weit verstandenen Prozess der Erziehung (Michalski J., Wolińska M., (Hrsg.), *Człowiek, duchowość, ekonomia. Impulsy myśli o. Anselma Gruna*, Bd. 2, Warszawa 2020; Fidelus A., Michalski J. (Hrsg.), *Człowiek duchowość, wychowanie. Impulsy myśli o. Anselma Gruna*, Bd. 1, Warszawa 2020).

Prozesse, Umwertung bestehender Wertesysteme und Ablehnung traditioneller Werte sind, führt zu einem Verlust an Stabilität und bringt die Perspektive einer fragmentarischen, momentanen Behandlung der Realität und der Welt mit sich. Die Diskussion über die Ausgestaltung der Pädagogik, die sich mit der Erziehung und Bildung des „ganzen Menschen“ befasst, geht weiter.

In Grüns Arbeit zeigt sich von Anfang an ein klares Interesse am Menschen in seiner ganzen psychosozialen Komplexität des Erziehungsprozesses. Seine Forschungen basieren auf den Realitäten der konkreten menschlichen Existenz und berücksichtigen die Bedürfnisse der Zeit, des Ortes und der Kultur, in der er lebt und arbeitet. In seinem Interessens- und Forschungsgebiet beschreibt und analysiert er konsequent den Ausdruck der menschlichen Spiritualität in einem sozialen und zutiefst humanistischen Kontext. Indem er auf das Innere des Menschen hört und an der konkreten individuellen Existenz des Einzelnen teilnimmt sowie auf die gegenwärtige komplexe soziokulturelle Situation Bezug nimmt, versucht er, das Geheimnis des Menschseins zu lösen.

Seine Botschaft, die Fülle des Humanismus zu entdecken, ist in vielerlei Hinsicht von Bedeutung, um den Bildungsraum in christlichem Geist zu interpretieren und neue Impulse für eine Pädagogik der integralen menschlichen Entwicklung zu geben. Mit Mut und Beharrlichkeit versucht er, die Entwicklung des Einzelnen und der Gemeinschaft zu unterstützen und anzuregen. Auf originelle Weise zeichnet er den Weg der menschlichen Entwicklung hin zu einer möglichst umfassenden Existenz. Seine Lehre und seine Botschaft dienen der Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben in der Perspektive einer sich wandelnden, dynamischen Wirklichkeit und angesichts der sich abzeichnenden Herausforderungen. Die Botschaft, die sich an alle richtet, bleibt nicht im Rahmen von Vorschlägen für eine rein konfessionelle Bildung und Erziehung, sondern schafft eine Plattform, die offen für den Dialog mit allen Menschen ist, unabhängig von Religion oder Weltanschauung⁵.

Die Prozesse der Globalisierung durchdringen alle Bereiche des menschlichen Lebens. Die modernen Gesellschaften sind durch Säkularismus, Pluralismus und Subjektivismus gekennzeichnet. Wie stark ihre Wirkung ist, hängt von der Reaktionsfähigkeit der für die Bildung Verantwortlichen ab. Die in der postmodernen Welt auftretenden Phänomene und Tendenzen betreffen in erster Linie das erzieherische Umfeld, d.h. Familie, Schule, Kirche und andere Institutionen, welches durch diese deutlich geschwächt wird. Die Tradition und die durch sie vermittelten

⁵ A. Grün, W. Jäger, *Das Geheimnis jenseits aller Wege. Was uns eint, was uns trennt*, Münsterschwarzach 2013; A. Grün, S. Chao-hwei, *Was glaubst du? Christentum und Buddhismus im Gespräch*, Münsterschwarzach 2013; A. Grün, N. Schneider, *Luther gemeinsam betrachtet. Reformatorische Impulse für heute*, Münsterschwarzach 2017.

Werte verlieren an Bedeutung. Dies führt dazu, dass in einer Atmosphäre des Materialismus und des Konsumdenkens die Tendenz zur Veränderbarkeit und zur subjektiven Auswahl fortbesteht. Der Wunsch, mit dieser Denkweise Bedürfnisse zu befriedigen, führt zu einem universell wünschenswerten und gütigen sozialen Lebensstil. Dabei verschiebt sich der Schwerpunkt vom Gemeinschaftlichen zum Egoistischen. Grüns Vorschlag des Konzepts der integralen Erziehung mit seiner persönlichen, gemeinschaftlichen und relationalen Dimension und der Anwendung existenzieller Erfahrungen kann eine Art Hilfe für die an der Erziehung Beteiligten bieten. Er kann ein Gegengewicht zur Populär- und Zeitkultur und zum allgegenwärtigen postmodernen Relativismus bilden.

Die Krise der Erziehung, von der wir in vielen Ländern, auch in Grüns Heimat Deutschland, immer häufiger hören, regt eine Diskussion über humanistische Bildung an, die bedroht zu sein scheint. Diese Bildungskrise bezieht sich auf das Problem der Identitätsfindung durch ein Individuum sowie auf die Art und Weise, wie es eigenständig in der Welt funktioniert (Śliwerski). Das Motiv für das Aufgreifen des Themas der Monographie ist gerade die Krise im Prozess der Identitätsfindung. Grüns Vorschlag ist eine Art Weg ins Innere des Menschen, auf dem wir einen Aufruf zur Selbstentdeckung in all ihrer manchmal nur schwer zu akzeptierenden Wahrheit und Komplexität hören. Sich selbst so zu begegnen, wie man ist, und in dieser Wahrheit über sich selbst zu verharren, wird zur Grundlage, um das eigene Leben zu ordnen und dann aus sich herauszugehen, um den Menschen und der Welt zu begegnen. Indem Grün die Methode der Selbstentdeckung vorschlägt, weist er darauf hin, dass der Prozess des Teilens mit anderen beim Erzieher beginnt und eine Dialoghaltung, d.h. den gegenseitigen Austausch erfordert. Dieses Denken korrespondiert mit einer sich auf das Christentum stützenden Pädagogik, die auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen abzielt. Die Begegnung mit dem „Selbst im Selbst“ bietet eine Gelegenheit zur integralen Selbstentwicklung und führt zur Begegnung mit anderen und zur gemeinsamen Entdeckung der Wahrheit in einer Haltung der Offenheit, wobei die eigenen Grenzen und Überzeugungen gewahrt bleiben.

Die Kultur der Moderne bot Möglichkeiten zur Wahl eines bestimmten Lebensgefühls und zur Selbstverwirklichung. Mit ihrem Appell an Tradition, Werte und feste Verhaltensmuster waren die Grenzen einer bestimmten Moral klar abgesteckt. Wenn heute in der Postmoderne das optimistisch verkündete Thema der freien Wahl des Menschen in den Vordergrund tritt, steht er aufgrund fehlender fester Bezugspunkte oft hilflos und verwirrt vor seinen Entscheidungen. Die für die Postmoderne charakteristische Relativierung der Werte ist ein Hindernis für die Suche nach dem Sinn und Zweck des Lebens (Michalski). Diese Situation erfordert eine angemessene Antwort der Pädagogik, insbesondere der Religionspädagogik.

Grün schlägt einen spirituellen Weg vor, der zur Selbstentfaltung und zur Suche nach dem Sinn des Lebens und der inneren Harmonie führt.

Ein Argument für die Behandlung des Themas ist auch das Problem der Kommunizierbarkeit der in der Erziehung verwendeten Sprache. Das Thema einer verständlichen Kommunikationssprache für eine effektive Kommunikation mit anderen ist ein Problem, das einen wichtigen Bereich seiner Forschung darstellt. Wir befinden uns in einer Situation des Relativismus und sind den Kategorien der vorherrschenden Vielfalt unterworfen. Daraus ergibt sich die große Schwierigkeit, eine angemessene Sprache zu finden und zu vereinbaren, die der komplexen und flüchtigen Realität entspricht. Die wichtige Funktion der Sprache ist mit der primären Funktion der Bildung verbunden, die darin besteht, die kulturelle Teilhabe zu verwirklichen. Die Frage nach der Rolle der Sprache in der Pädagogik ist in der postmodernen Kultur von Interesse, bedarf aber einer weiteren Ausarbeitung und eines vertieften Diskurses. In seiner Darstellung widmet Grün seine Aufmerksamkeit der Rolle der Sprache bei der Vermittlung der Inhalte über den vorgeschlagenen Weg der menschlichen Entwicklung. Dies ist die Methode der Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung, der die äußere oder innere Realität interpretiert, indem er sich auf verschiedene Bereiche der Wissenschaft, auf Kultur und Religion sowie auf die persönliche Erfahrung stützt. Er weckt jedoch oft nur ein Verständnis für die Komplexität und den Reichtum der menschlichen Existenz. Trotz der Vorbehalte gegenüber der Akzeptanz eines solchen Ansatzes (Grün), der zu Vereinfachungen, Überinterpretationen oder Verallgemeinerungen führen kann, handelt es sich um einen Vorschlag, der bei den Forschern auf großes Interesse stößt. Grün ist sich der Grenzen der Vermittlung von Inhalten bewusst, die Zeit, Reflexion, Denken und inneren Raum erfordern, um sie verinnerlichen zu können.

Andere zu führen bedeutet nach seiner Auffassung, das Leben im Menschen zu wecken, an sein inneres Potenzial zu appellieren, gemäß dem Weg und den Grundsätzen, die eines der ältesten Systeme der menschlichen Erziehung – in der monastischen Tradition des Christentums – hinterlassen hat. Die Ansichten, die sich in der Perspektive existenzieller, anthropologischer, personalistischer und dialogischer Konzeptionen der menschlichen Erziehung bewegen, scheinen eine Antwort auf die entstandene Anomie zu sein. Der auf existenziell-personalistischen Konzepten basierende Erziehungsprozess sollte den aktuellen Bedürfnissen eines Menschen gerecht werden, der in einer Welt lebt, die intensiven Veränderungen und vielfältigen Einflüssen ausgesetzt ist. In der existenzial-anthropologischen Theorie liegt der Schwerpunkt auf dem Christentum als konkreter Lebensform und nicht auf einem Aspekt in Bezug auf die Transzendenz. Dies spiegelt sich in der Dimension des Religionsunterrichts wider, der versucht, die menschliche Existenz

mit Hilfe kultureller Produkte, zu denen auch Texte gehören, verständnisvoll zu deuten. Der pädagogische Ansatz soll positiv mit der Realität der menschlichen Existenz korrelieren und eine Reaktion auf die sie umgebende Wirklichkeit sein.

Das Hauptproblem, um das es in dieser Arbeit geht, ist die Suche nach Antworten auf die Fragen: Welche Elemente der Botschaft Grüns hinsichtlich der Fülle des Menschseins können das zeitgenössische Modell der integralen Erziehung vor dem Hintergrund anthropologisch-existentieller Konzepte in der Pädagogik inspirieren und in die Erziehungspraxis einführen? Welche Bedeutung spielt in seinem Vorschlag der heute vernachlässigte und oft missverstandene Bereich der Spiritualität einer Person, ihr Verständnis und ihre Rolle in der Erziehungspraxis unter Berücksichtigung der holistischen Dimension des Menschen?

Um das behandelte Thema zu verstehen und Missverständnisse zu vermeiden, ist es wichtig, die in diesem Buch verwendeten Schlüsselbegriffe zu erklären. Der Begriff „Philosophie der Fülle des Menschseins“ kann auf verschiedene Weise verstanden werden. Anselm Grüns Ansichten entspringen dem natürlichen Bedürfnis eines jeden Menschen, Antworten auf die grundlegenden Fragen seiner eigenen Existenz zu suchen. Es sind Fragen nach der Sinnhaftigkeit des menschlichen Daseins, nach dessen Bedeutung. Der Mensch versucht Antworten zu finden, indem er über sich selbst und die Welt, in der er lebt, nachdenkt. Er ist stets darum bemüht, sich selbst und die Wirklichkeit kennenzulernen, um beide Dimensionen der Funktionsweise einer Person zu verstehen. Der Wunsch zu verstehen und die kognitive Neugierde sind die treibende Kraft menschlichen Strebens. Nach Wilhelm Dilthey ist die philosophische Reflexion Teil der Struktur des Menschen. In jeder Situation nähert sich der Mensch ihr an, und alles menschliche Handeln führt zum philosophischen Bewusstsein⁶. „Genau die angemessene Auswahl von Handlungen (immer mit einem bestimmten Inhalt, der sich auf den Charakter des „Ich“ auswirkt) ist die Schaffung eines eigenen Charakters, die Konstruktion eines eigenen ‚Gesichts‘. Und deshalb ist die menschliche Person eine potentielle Persönlichkeit, d.h. eine Persönlichkeit, die sich durch ihre Taten vervollkommnet, aufbaut und erfüllt, also zur Fülle kommt“⁷. Ein Mensch, der nach der Fülle des Menschseins strebt, ist jemand, der danach strebt, dem Ideal des Menschseins so nahe wie möglich zu kommen. Die Annäherung an das Ideal setzt eine integrale Entwicklung des Menschen voraus, bei der alle Dimensionen seines Wesens berücksichtigt werden. Darunter kommt

⁶ W. Dilthey, *Über das Wesen der Philosophie*, übers. E. Paczkowska-Łagowka, Warszawa 1987, S. 54.

⁷ M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury i osoby*, [in]: *Wychowanie personalistyczne*. Wybór tekstów, Hrsg. F. Adamski, Kraków 2005, S. 40.

der Dimension, die den Menschen von allen Lebewesen unterscheidet, nämlich der spirituellen Dimension, die wichtigste Funktion zu.

Spiritualität ist ein mehrdeutiges Konzept, das mit dem Begriff „Fülle des Menschseins“ zusammenhängt und einer Definition bedarf. Ein Mensch, der einen Zustand der Erfüllung anstrebt, ist jemand, der sich ständig selbst verwirklicht, der ständig im Werden ist. Dies setzt einen dauerhaften Zustand des Seins auf dem Weg zum Ziel voraus. Der Ausgangspunkt ist die „gegebene Wirklichkeit“, also der Mensch in seinen Bedürfnissen. Die einem Menschen „gegebene Wirklichkeit“ besteht darin, menschlicher zu werden. Diese Menschwerdung ist die Antwort eines jeden Menschen auf die Herausforderungen der Lebenswirklichkeit, also existentielle Situationen und die Erwartungen der anderen. In der christlichen Pädagogik bezieht sich die Selbstentfaltung auf ein inneres Leben, d.h. auf eine spirituelle Dimension. Das Streben nach der Fülle des Menschseins kann in der Sprache der Theologie mit dem Streben nach Heiligkeit übersetzt werden, was durch Spiritualität geschieht. Der Begriff „Spiritualität“ wird in diesem Buch im Sinne der Überwindung des Selbst und der Zeitlichkeit hin zur Transzendenz verwendet. Die Ausrichtung auf die Transzendenz ist die Grundlage für die volle Menschwerdung und das Streben nach dem Ideal des Menschseins, das sich letztendlich in der Begegnung mit dem Schöpfer verwirklichen lässt, nach dessen Ebenbild der Mensch geschaffen wurde.

Zum Abschluss dieser Einladung zum Nachdenken über Grün und seinen Vorschlag, der sich als einleitend und in gewisser Weise kontextuell versteht, möchte ich ein kurzes Wort des Dankes anbringen. Ich bin Pfr. Prof. Jaroslaw Michalski für seine kreativen Impulse, seine Motivationsfähigkeit und sein persönliches Engagement äußerst dankbar. Ich danke Prof. Zbigniew Kwieciński und Dr. Jarosław Horowski für ihre kritischen und konstruktiven Anmerkungen. Ich danke auch Pfr. Dr. Zdzisław Kunicki für all seine substanziellen und wertvollen Kommentare in jeder Phase der Arbeit sowie für seine stets freundliche und umfassende Unterstützung. Mein Dank gilt auch Msgr. Dr. Jacek Jezierski für die Unterstützung bei der Arbeit an diesem Buch. Für die Mühe, mich in meinem täglichen Leben zu begleiten, für das Verständnis und die Geduld danke ich meinen Freunden. Ich danke meinen beiden Schwestern Danuta und Alicja mit ihren Familien, Frau Rosemarie Gartner-Wieland aus Bayern, Pfr. Dr. Stanisław Gorgol, Pfr. Dr. Andrzej Kłódka und all den freundlichen Menschen, die es mir ermöglicht haben, meine wissenschaftlichen Ziele zu verwirklichen.

Meinen Dank möchte ich auch dem polnischen Ministerium für Bildung und Wissenschaft für die Finanzierung der Veröffentlichung der Monographie mit dem Titel „Tiefe und Integrität. Anselm Grüns pädagogische Inspirationen“ im Rahmen des Programms „Exzellente Wissenschaft II – Förderung wissenschaftlicher

Monographien im Jahr 2023“ aussprechen. Weiterhin geht mein Dank an Dr. Alina Dorota Jarząbek für die Mühe der Übertragung des Buches in Grüns Muttersprache, für die kreative Substanz bei der Übersetzung der interdisziplinären Sprache und die benediktinische Beharrlichkeit bei der Umsetzung des Projekts.

Zbigniew Kulesz
Olsztyn, 2024

Teil I

ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND GEGENWART

Um Anselm Grüns Ansichten über die Realität des Menschen in der modernen Welt und die Beziehung zu dieser Welt zu verstehen, vertieft zu analysieren und anzuwenden, ist es notwendig, die Bedingungen und Situationen aufzuzeigen, unter denen Veränderungen im pädagogischen Denken stattfinden, insbesondere das Verständnis der integralen Erziehung des Menschen. Der auf pädagogischen Konzepten basierende Erziehungsprozess sollte die tatsächlichen Bedürfnisse eines Menschen berücksichtigen, der in einer Welt lebt, die intensiven Veränderungen und vielfältigen Einflüssen ausgesetzt ist. Der pädagogische Ansatz sollte positiv mit der Realität der Existenz eines Menschen korrelieren und eine Reaktion auf die Realität darstellen. Der Versuch, die Philosophie von Anselm Grün zu verstehen und zu analysieren, erfolgt daher im Lichte der sozial-kulturellen Veränderungen vor dem Hintergrund einer Pädagogik, die sich noch im Herausbildungsprozess befindet.

Der vorliegende Teil zeigt den sozioreligiösen Kontext der Erziehung auf und thematisiert aus der pädagogischen Sicht das Problem der axiologischen Beteiligung in den Nachkriegsjahren und die damit verbundene Diskussion unter Pädagogen über den Stellenwert der traditionellen Botschaft in den entstehenden pädagogischen Konzepten. Darüber hinaus werden wichtige gesellschaftliche Fakten analysiert, die in die Zeit von Grüns Werk fallen, nämlich die bahnbrechende Darstellung eines neuen Menschenbildes durch das Zweite Vatikanische Konzil und die Situation der Jugendrevolte von 1968.

Durch eine Analyse der Veränderungen im pädagogischen Denken werden im Weiteren die vorherrschenden Theorien und Tendenzen in der Pädagogik während der Zeit des soziokulturellen Wandels vorgestellt. Dabei wird vor allem der axiologische Charakter des pädagogischen Denkens dieser Zeit dargestellt, nämlich seine bedeutende Hinwendung zu einer anderen Herangehensweise an Religion und Humanismus. Darüber hinaus wird die Bedeutung eines Menschenbildes hervor-

gehoben, das sich auf anthropologisch-existentielle Grundlagen bezieht und als eine integrale Bildungsvision verstanden wird.

Das erste Kapitel des ersten Buchteils zeigt – äußerst wichtig für Grüns späteren Vorschlag – die Bedeutung und Notwendigkeit der Bezugnahme auf die multidimensionale Spiritualität des Menschen in der Perspektive der Fülle seines Menschseins. Bei der Ausbildung einer integralen Pädagogik ist es wichtig, von den Quellen der menschlichen Spiritualität auszugehen. Um ihr Wesen und ihre Merkmale zu erklären, wird daher ein Versuch unternommen, das Phänomen der menschlichen Spiritualität in Bezug auf verschiedene wissenschaftliche Disziplinen, die sich mit diesem Thema befassen, und zwar Philosophie, Soziologie, Psychologie, Theologie und Pädagogik – zu entschlüsseln. Die durchgeführten Analysen zeigen, dass Spiritualität nicht nur ein Phänomen ist, das in seinen wissenschaftlichen Ansätzen heterogen ist, sondern auch mit vielen verschiedenen Formen des menschlichen Funktionierens, der Bildung sowie der ganzheitlichen Entwicklung und Erziehung zusammenhängt.

Kapitel 1

SOZIOKULTURELLER KONTEXT

Der Erziehungsprozess findet immer unter bestimmten Bedingungen statt, die mit dem Zeitgeist und dem Umfeld, in dem der Mensch lebt, zusammenhängen. Er hängt vom Einfluss sozialer Faktoren und von der Kultur ab, zu der auch die Religion gehört. Die Berücksichtigung der historischen und kulturellen Bedingungen ermöglicht es, die Komplexität der Situation, in der sich der Erziehungsprozess abspielt, zu erkennen. Die Annahme einer solchen Perspektive in der Pädagogik zeigt das menschliche Leben als Gegenstand zahlreicher Veränderungen und stellt die Person in den Mittelpunkt der Erkenntnis. Die Identifizierung der Variablen, die die Erziehungssituation in unterschiedlichem Maße begleiten und beeinflussen, ermöglicht es, Interventionen angemessener und wirksamer zu planen.

1.1. Nachkriegswirren

Die heutige Realität ist durch zahlreiche axiologische Dilemmata gekennzeichnet. Sie sind sehr unterschiedlicher Natur und entwickeln sich oft zu dynamischen Auseinandersetzungen oder sogar Streitigkeiten. Zu den wichtigsten axiologischen Problemen gehören heute die Diskussion über die Bedeutung der Axiologie in der Neuzeit, Fragen nach Grundwerten und dem Verständnis von Freiheit, nach Menschenrechten und Demokratie. Jede Epoche wirft Fragen auf, die eng mit der gelebten Zeit zusammenhängen. Die Dilemmata der Nachkriegsjahre betrafen Fragen bezüglich der Haltung der Menschen während des Krieges und die Suche nach einer neuen Formel für das menschliche Leben. Die Zeit des Zweiten Weltkriegs und der Aufstieg der Totalitarismen (Faschismus und Kommunismus), die die Menschen erlebten, schufen Bedingungen, unter denen es für die Menschen schwierig war, ihre Menschlichkeit zu zeigen. Es war sicherlich schwierig, von Humanismus geleitet zu leben. Die ständige Bedrohung durch Tod, Hunger, körperliche und seelische Gewalt führten immer wieder dazu, dass Menschen „aufhörten, Menschen zu sein“. Die Kriegs- und Besatzungsereignisse lieferten Beispiele für

den „Verlust“ der Menschlichkeit. Dies führte zu Überlegungen über die Rolle und Bedeutung des anerkannten Wertesystems und den Sinn des Lebens. Angesichts der Bedrohung des Lebens und des damit verbundenen Verlusts des Sicherheitsgefühls sind Menschen zu Handlungen fähig, die ethische Normen überschreiten und nicht angemessen bewertet werden können.

Nach dem Krieg kam es außer den negativen Auswirkungen, die die Welt auf menschlicher und materieller Ebene betrafen, zum Zusammenbruch der kulturellen Gemeinschaften und Institutionen. Die Literatur der Nachkriegszeit machte auf die Gefahren aufmerksam, die die Menschheit so tief trafen. Sie warnte vor der Selbstzerstörung, die mit dem Verlust der traditionellen moralischen Werte, Normen und Gesetze einherging. Die Welt erlebte nach 1945 gewaltsame und schnelle Veränderungen¹.

Der Krieg – mit all seinen Folgen – hat tiefgreifende Verwüstungen in der menschlichen Psyche angerichtet. Er hat zu Zweifeln an der agatologischen Dimension des Menschen, an dem Guten der menschlichen Natur geführt. Die Fragen nach der Motivation des menschlichen Handelns und damit auch nach den menschlichen Bedürfnissen und den Möglichkeiten ihrer Befriedigung sind wieder stärker in den Vordergrund getreten. Man erinnere sich an die Behauptungen der extremen Anhänger des Behaviorismus, die verkündeten, dass anständiges menschliches Verhalten und freie Entscheidungsfindung hauptsächlich – wenn nicht ausschließlich – von den Bedingungen der Umgebung, in der man lebt, und nicht von den immanenten Eigenschaften des menschlichen Individuums beeinflusst werden².

Durch die Erfahrungen des Krieges geriet das Bild des Menschen, der frei in seinen Entscheidungen ist, weitgehend ins Wanken. Der Mensch hat unter den unmenschlichen Bedingungen des Krieges die menschliche Dimension „verloren“. Das Menschenbild brauchte eine neue Definition. Bei der Suche nach einem Ausweg aus der Sackgasse, in der sich die Menschheit befand, sollte die Aufmerksamkeit auf den Kontext rascher Veränderungen im menschlichen Denken und Werten gelegt werden. Die Veränderungen in der Funktionsweise von Einzelpersonen und Gemeinschaften nach dem Krieg hingen mit dem Wiederaufbau der durch den Krieg zerstörten Länder sowie der Organisation von Hilfe für die Bedürftigsten zusammen. Wirtschaftliche Fragen rückten naturgemäß in den Mittelpunkt des Interesses sowohl einzelner Menschen als auch ganzer Nationen. Neben anderen Faktoren, die mit der komplexen politischen Situation und der

¹ R. Winling, *Teologia współczesna. 1945–1980*, übers. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, S. 15–21.

² Vgl. B. F. Skinner, *Poza wolnością i godnością*, übers. W. Szelenberger, Warszawa 1978.

neuen Grenzteilung in Europa zusammenhängen, hatte dieser Faktor zweifelsohne erhebliche Auswirkungen auf die Funktionsweise der Menschen. Die Möglichkeiten eines schnellen Wiederaufbaus der zerstörten Infrastruktur und der Rückkehr zur Normalität standen im Mittelpunkt. Die Entwicklung neuer Technologien und die Frage der Mittelbeschaffung für diesen Zweck rückten in den Fokus vieler Gesellschaften. „Eine erfolgreiche wirtschaftliche Entwicklung, immer großartigere technische Fortschritte führen dazu, dass die Angst vor dem Morgen und der Pessimismus recht schnell dem Vertrauen in die Zukunft, dem Optimismus, dem Glauben an den Fortschritt weichen. Die Menschen leben in dem Bewusstsein, dass sie nichts auf diesem Weg aufhalten kann, und ihr Blick ist nur noch auf die Zukunft gerichtet“³.

Die Konzentration der Aktivitäten in der oben genannten Richtung hat auch einen Wahrnehmungswechsel der Hierarchie der menschlichen Werten bewirkt. Das Interesse an der Verbesserung des wirtschaftlichen Status und der Erwerb der dafür erforderlichen Mittel sind in den Vordergrund getreten. Solche Wünsche sind ein natürliches menschliches Bedürfnis und treten unter günstigen Bedingungen verstärkt in Erscheinung. Im 19. Jahrhundert kam es dank der Entdeckungen und Erfindungen auf dem Gebiet der Wissenschaft zu einer raschen Entwicklung der Industrie und der technischen Zivilisation. Die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war in der Weltwirtschaft gekennzeichnet durch eine erhebliche Zunahme des freien Warenverkehrs, eine Ära des Freihandels mit einem enormen Anstieg des Personen – und Kapitalflusses und die Entwicklung von Großunternehmen⁴. Ein ähnliches Phänomen führte in der Nachkriegszeit zu einem verstärkten Interesse an diesem Bereich, was mit dem durch die Kriegsschäden entstandenen Defizit zusammenhing. Darüber hinaus führte der Wandel der politischen und wirtschaftlichen Bedingungen nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zu einer verstärkten Tätigkeit internationaler Unternehmen und zu einem einfachen Zugang zu materiellen Gütern für die breite Masse der Bevölkerung.

Die dynamische Entwicklung der Naturwissenschaften zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die zu einer rasanten Entwicklung der technischen Fähigkeiten beitrug, hatte auch negative Folgen. Es entstand ein Ungleichgewicht zwischen der materiellen und der geistigen Dimension des Lebens. Dies führte zu einer Art Glauben, der auf der Überzeugung beruhte, dass das einzige Kriterium für das Denken empirisch überprüfbare Tatsachen sind. Die Gefahr einer solch einseitigen Betrachtung der Wirklichkeit wurde bereits von den Denkern früherer Epochen

³ R. Winling, op. cit., S. 21.

⁴ R. Cameron, *Historia gospodarcza świata*, übers. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 1999, S. 331 ff.

erkannt. Der deutsche Philosoph Wilhelm Dilthey z. B. betonte die grundlegende Bedeutung der Geisteswissenschaften. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften liegt in ihrer Zielsetzung: Die Naturwissenschaften zielen darauf ab, Phänomene zu erkennen, die Geisteswissenschaften darauf, sie zu verstehen, also zu erleben. So wie sich die Naturwissenschaften mit der materiellen, äußeren Welt befassen, beschäftigen sich die Geisteswissenschaften mit der inneren, geistigen Welt des Menschen⁵.

Oswald Spengler, der Autor des berühmten Werks *Die Dämmerung des Abendlandes*⁶, sieht die Technik als eine Dimension eines „aktiven, kämpfenden, vergeistigten Lebens“⁷. Das Verständnis der Technik darf seiner Meinung nach weder materialistisch noch idealistisch verstanden werden. In einer materialistischen Interpretation wird die Technik reduziert und als Mittel zur Befreiung des Menschen von der Arbeit betrachtet, die von den Maschinen übernommen wird. In der idealistischen Interpretation hingegen ist die Technik eine Dimension der menschlichen Wirtschaftstätigkeit und steht außerhalb der Sphäre der Kultur, die der Bereich des Geistes ist. Der Philosoph lehnt beide Interpretationen ab und gibt der Technik eine viel umfassendere, anpassungsfähige Bedeutung in der Natur, und zwar als eine bestimmte Taktik des Lebens, die schöpferisch, persönlich und bewusst ist und die Größe des Menschen beweist⁸. Es scheint wichtig, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die von der unkritischen Lobpreisung des Fortschritts ausgeht. Spengler sieht diese Gefahr im Verlust der Subjektivität des Menschen in der von ihm geschaffenen Welt. Er weist darauf hin, dass aufgrund der Zerstörungskraft der Technik und des Mangels an ausreichender Kontrolle die Vernichtung der menschlichen Spezies droht⁹. In ähnlicher Weise behandelt Nikolai Berdjajew die Technik als ein Werkzeug der Zerstörung des Menschen, der sich von der Sphäre des Geistes abgewandt hat. Er verweist auf die Art der Kultur, des Bewusstseins und des Wertesystems, was für die Technik grundlegend ist. Außerdem kann sich der Mensch allein, ohne göttliche Führung, nicht ausreichend selbst steuern. Er stellt der technischen Zivilisation die religiöse Kultur des Geistes gegenüber¹⁰.

⁵ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Hrsg. B. Groethuysen, Stuttgart 1964, S. 82–83.

⁶ Vgl. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, übers. J. Marzęcki, Warszawa 2001.

⁷ Derselbe, *Pessimismus*, [in]: A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, S. 302.

⁸ J. Falborska, *Oswald Spengler – technika a katastrofizm historiozoficzny*, [in]: *Filozofowie o technice. Interpretacje dawne i współczesne*, Hrsg. L. Zacher, Warszawa 1986, S. 80–81.

⁹ Ebd., S. 90.

¹⁰ N. Berdjajew, *The Meaning of History*, London 1936, S. 202–208.

Eine nach dem Zweiten Weltkrieg getroffene Aussage eines Schülers von Edmund Husserl, dem Philosophen Hans Georg Gadamer, weist wiederum auf eine Krise der Wissenschaft hin. Ein konsumistischer Umgang mit ihr führt dazu, dass diese Tätigkeit Zielen untergeordnet wird, die dem Geiste der Nachkriegszeit entsprechen: „Die Institutionalisierung der Wissenschaft und ihre Überführung in die Form eines bestimmten produktiven Unternehmens (*Betrieb*) gehört zum Nexus des wirtschaftlichen und sozialen Lebens im Zeitalter der Industrialisierung. Nicht nur die Wissenschaft ist ein Produktionsbetrieb, sondern vor allem die kausalen Elemente des modernen Lebens sind wie ein Produktionsbetrieb organisiert. Das Individuum mit seiner spezifischen Leistungsfähigkeit ist in ein größeres unternehmerisches Ganzes eingepasst, das seinerseits in einer hochspezialisierten Organisation der modernen Arbeit eine genau vorgesehene Funktion hat, die jedoch ohne persönliches Interesse am Ganzen ausgeübt wird“¹¹. Die Sanierung der durch den Krieg zerstörten materiellen Güter erforderte sowohl in Europa als auch weltweit die Umsetzung von Wiederaufbauprogrammen und neuen Technologien. Dies lenkte die Aufmerksamkeit der Gesellschaften zum wiederholten Male auf die Verbesserung der materiellen Lebensbedingungen, weit weg von den im weiteren Sinne des Wortes verstandenen spirituellen Fragen.

Der Mensch ist ein komplexes und dualistisches Wesen. Die Menschheit ging – nach europäischem Verständnis – aus den griechisch-römischen Wurzeln und der jüdisch-christlichen Tradition hervor. Der Mensch ist ein materielles und spirituelles Wesen, endlich und auf der Suche nach Transzendenz, individuell und gemeinschaftlich, zukunftsorientiert und vergangenheitsbewusst. Die Gegensätze sind ihm inhärent und fest in ihm verwurzelt. Die Anerkennung der Komplexität und der Dualität des menschlichen Wesens erfordert, dass alle seine Bedürfnisse in ausgewogener Weise erfüllt werden. Die Überbetonung einer Seite führt zu einem inneren Ungleichgewicht mit den daraus resultierenden negativen Folgen für das Handeln und der Entstehung von Krisen und Störungen. Die Betonung einer Dimension der menschlichen Bedürfnisse birgt die Gefahr, das Konzept der integralen Natur des Menschseins zu verzerren¹².

Der deutsche Philosoph und Soziologe Max Horkheimer, Mitbegründer der Frankfurter Schule, stellte in seinem Vortrag „Verantwortung und Studium“ fest: „Die Technik bemächtigt sich nicht nur der menschlichen Körper, sondern auch der Seelen. So wie die Wirtschaftstheorie manchmal vom Schleier des Geldes spricht, so könnte man heute vom Schleier der Technik sprechen. Der Traum der Zivilisier-

¹¹ H. G. Gadamer, *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, übers. P. Sosnowska, A. Mergler et al, Warszawa 2008, S. 55.

¹² M. A. Krąpiec, *Człowiek – kultura – uniwersytet. Dzieła*, XII, Lublin 1998, S. 13–35.

ten ist nicht mehr eine erlöste Welt, nicht einmal ein Märchenland, in dem Milch und Honig fließen [...], sondern ein weiteres Auto oder ein anderer Fernsehgerät“¹³, Infolge der historischen Bedingungen und gesellschaftlichen Veränderungen ist das Bedürfnis der Menschen nach Besitz erwacht, was zu einer Verschiebung des Schwerpunkts vom *Menschlichen* zum *Profanen* führte. Die Erscheinungsformen der Nachkriegskrise, die wir auch heute noch erleben, sind vor allem die Priorität des technischen Wissens, das die Produktion von materiellen Gütern bewirkt. Der Utilitarismus und das Streben nach schnellem Profit, was in den sich dynamisch entwickelnden Ländern Europas und der Welt zu beobachten ist, stehen oft im Gegensatz zur Sphäre der ethischen Werte. Dies wiederum führt zur Entwicklung einer Art materialistischen Haltung, die die Werte der spirituellen Sphäre ausschließt.

Jürgen Habermas vertritt in seinem Werk *„Technik und Wissenschaft als Ideologie“* die These, dass Wissenschaft und Technik im Spätkapitalismus durch Ideologisierung und Mythologisierung als Werkzeug benutzt wurden, um politische Entscheidungen der Gesellschaft so darzustellen, dass sie als rein technische Fragen angesehen wurden. Sie sollten also den Kompetenzbereich der Spezialisten betreffen, und nicht die Bedürfnisse der Bürger oder Mitglieder der Gesellschaft¹⁴. Dies bietet die Möglichkeit, politische Interessen unter dem Deckmantel einer rein technischen Sprache zu verbergen und sich auf die Meinung von Experten zu berufen, um getroffene Entscheidungen zu rechtfertigen. In der Wirklichkeit entsprechen diese Rechtfertigungen jedoch nicht immer der Wahrheit, was oft nur schwierig eindeutig zu beweisen ist. In der Praxis schafft dies wiederum die Möglichkeit, Gesellschaften und Nationen im Namen hehrer Werte, d. h. der Verbesserung der Lebensbedingungen, heimlich zu lenken. Auch die Prognosen der Frankfurter Schule, zu der Horkheimer, Benjamin und Adorno und in der nächsten Generation Habermas gehörten, formulierten eher einseitige, pessimistische Prognosen über die sich entwickelnden Massenmedien und neuen Produktionstechnologien. Beeinflusst von den Vertretern dieser Gruppe hatten viele amerikanische Soziologen und Kulturanthropologen ähnliche Ansichten¹⁵.

Auf der Grundlage von Habermas' Werk *„Theorie des kommunikativen Handelns“* von 1981 lässt sich hingegen eine Vision der neuen Situation aufzeigen. Sie ist mit den Prozessen der moralischen Reifung von Individuen und Gesellschaften, der Globalisierung und Universalisierung der Moral und der Vervollkommnung der Persönlichkeit verbunden. Das mit diesen Prozessen verbundene

¹³ M. Horkheimer, *Odpowiedzialność i studia*, übers. unter Leitung H. Walentyłowicz, „Kronos“ 2001, Nr. 2, S. 241.

¹⁴ S. Magala, *Szkoła frankfurcka o technice*, [in]: *Filozofowie o technice...*, S. 160–161.

¹⁵ Ebd., S. 156–157.

Sozialisationsideal muss sich in einem Rahmen des ungezwungenen Dialogs, in einem institutionellen Rahmen abspielen, damit unter diesen Bedingungen jeder die Möglichkeit hat, die richtigen moralischen Entscheidungen zu treffen. „Leider gibt es in allen heutigen Gesellschaften mindestens zwei Subsysteme zielgerichteten und rationalen Handelns [...]. Das eine Subsystem rationalen Handelns ist die Wirtschaft, und ihr Regulator ist natürlich das Geld als Mittel, während der andere besitzergreifende Eroberer das rationale Subsystem namens Staat ist und sich der regulativen Mittel der Macht (Gewalt, Autorität) bedient“¹⁶. Beide Systeme führen zu Orientierungslosigkeit und einer Wertekrise in der Wahrnehmung des einzelnen Menschen. Sie werden zu einer Quelle der Dehumanisierung von Gesellschaften. Darüber hinaus eignen sie sich den Lebensraum der Menschen auf verdeckte Weise an, offiziell im Rahmen der Funktionsweise des Staatssystems, doch in Wirklichkeit spielen Geld und Macht eine entscheidende Rolle.

Ein charakteristisches Merkmal der Zivilisation – eng verbunden mit Wissenschaft und Technik – ist der optimistische Glaube, dass der technische Fortschritt zu einem Zustand führen wird, der eine Verbesserung der Lebensbedingungen gewährleistet und somit der Menschheit Glück bringt. Die Wissenschaft hingegen soll die Aufgabe erfüllen, die Wirklichkeit zu erklären und Antworten auf die Fragen zu geben, die die Menschheit beschäftigt. „Eine so verstandene Technik und Wissenschaft sowie der ihnen zugeschriebene Fortschritt wecken immer größere Erwartungen, wecken die quasi-religiöse Hoffnung, dass sie in der Lage sind, alle menschlichen Leiden und Nöte endgültig zu überwinden und zu beherrschen, und zwar in naher Zukunft. Ein solcher Zustand führt oft zur Inthronisierung der Technik oder zur Verherrlichung der Wissenschaften“¹⁷.

Den Weg, negativen Phänomenen in diesem Bereich entgegenzuwirken und sie zu verhindern, bilden sicherlich Bildung und Erziehung. Ihre Aufgabe ist es, das Gleichgewicht zwischen Körper und Geist herzustellen. Handlungen in diesem Bereich sind Ausdruck der Verantwortung für die volle und ganzheitliche Entfaltung der menschlichen Person unter allen Bedingungen. Dies hat Max Horkheimer treffend ausgedrückt, indem er auf den wesentlichen Zweck der Bildung hinwies, die Erreichung der konstitutiven Ebene des Menschseins. Bildung „sollte darin bestehen, zu lernen, was uns als Menschen und nicht nur als Mitglieder einer Industriegesellschaft beschäftigt“¹⁸. Eine vorrangige Aufgabe der Bildung ist, neben der Verbesserung von Qualifikationen und beruflichen Fähigkeiten, die für die technische Entwicklung der

¹⁶ Ebd., S. 153.

¹⁷ A. Anderwald, *Człowiek wobec cywilizacji naukowo-technicznej. Perspektywa teologiczna*, „Studia Teologiczne–Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, Nr. 31, S. 9.

¹⁸ M. Horkheimer, op. cit., S. 240.

Zivilisation so wichtig sind, das menschliche Element in der Person zu entwickeln. Das Wesen der Bildung sollte darin bestehen, den grundlegenden Sinn der menschlichen Existenz zu entdecken und sich des eigenen Wertesystems bewusst zu werden.

Neben einer ganzheitlichen Sicht des Menschen, der alles tut, um seine Existenz zu verbessern, muss – insbesondere angesichts der Auswirkungen des Zweiten Weltkriegs – die Frage nach der Verantwortung im menschlichen Leben gestellt werden. Dieses Problem wurde in der Nachkriegszeit unter anderem in den Werken von Emmanuel Levinas, Martin Buber, Hans Jonas aufgegriffen. Aus dem Begriff der Humanität, d. h. des Menschseins, leitet sich das Prinzip der Verantwortung für den anderen ab. Levinas' Auffassung ist die folgende: „[...] Verantwortung ist das, was allein bei mir liegt und was ich als Mensch nicht ablehnen kann. Diese Last ist die höchste Würde des Einzigartigen. Ich bin nur insoweit ein unersetzliches „Ich“, wenn ich Verantwortung trage. Ich kann jeden ersetzen, aber niemand kann mich ersetzen. Das ist meine unveräußerliche Identität als Subjekt“¹⁹. Diese Verantwortungshaltung ist notwendig, um menschlich zu bleiben. Die Bedeutung der Religion für die Verantwortung für die Welt und die Existenz nachfolgender Generationen wurde von Hans Jonas hervorgehoben. Er erklärte, dass die Übernahme von Verantwortung „zweifellos eine schwierige Aufgabe und ohne Religion vielleicht sogar unmöglich“ sei²⁰. Es ist ein konkreter Versuch, die theologischen und metaphysischen Beweise, die die menschliche Verantwortung für die Existenz des Lebens in der Dimension der Natur und insbesondere für das menschliche Leben rechtfertigen, in Einklang zu bringen und zu ergänzen²¹. Verantwortung betrifft nach seinen Ansichten die Zukunft der Existenz der Welt und der Menschheit.

Um die in der Nachkriegszeit entstandenen Dilemmata zu überwinden, ist eine umfassende Bildung erforderlich, die neben den praktischen Fähigkeiten auch auf die Gestaltung eines Systems humanitärer Werte abzielt. Das moralische Leben gibt der menschlichen Existenz einen Sinn. Die Bildung muss alle Dimensionen des Menschen durchdringen und dazu dienen, das Menschlichste im Menschen zu entwickeln. In seinem Essay stellt Max Horkheimer kurz nach dem Krieg fest: „Nach und trotz dem Grauen, das sich kürzlich ereignet hat, kann ich die Hoffnung nicht aufgeben, dass nicht nur in der ersten Zeit nach der Katastrophe, sondern auch in den kommenden Jahrzehnten diese schon vergessene Haltung wieder zum Ziel der universitären Ausbildung wird. Die Beschränkung des Studiums auf

¹⁹ E. Levinas, *Etyka i nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, übers. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, S. 57.

²⁰ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, übers. M. Klimowicz, Kraków 1996, S. 39.

²¹ S. Warzeszak, *Filozoficzno-religijne podstawy odpowiedzialności za życie: propozycja Hansa Jonasa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, XVI, S. 253.

den Erwerb von Fähigkeiten [...] reicht nicht aus. Ein Richter ohne Empathie bedeutet den Tod der Gerechtigkeit“²².

Die Herausbildung der Persönlichkeit eines Menschen steht in engem Zusammenhang mit der Identifizierung von „grundlegenden, angemessenen und relevanten“ Werten im Bildungsprozess, die dem menschlichen Leben einen Sinn verleihen. „Das Streben nach umfassendem Wissen, nach der Erfüllung des eigenen Lebens unter Einbeziehung gesellschaftlicher, politischer, beruflicher und religiöser Bezüge ist die Aufgabe des Menschen in einem vielfältigen Lebensdasein. Dies verlangt von ihm eine Haltung, die seinem Bekenntnis und Gewissen entspricht. Gerade dies betrifft das Wertesystem“²³. Die Bildung der Generationen sollte die existentielle und geistige Dimension des Menschen umfassen. Eine solche Pädagogik schafft Möglichkeiten für eine ausgewogene und ganzheitliche Entwicklung des Menschen. In der Geschichte der Pädagogik und der Erziehung gibt es immer wieder Versuche, sich auf die Tradition zu beziehen und daraus zu schöpfen, aber auch mit der Vergangenheit zu brechen, um ein neues, angemessenes und unabhängiges Bildungskonzept zu schaffen.

1.2. Pädagogische Orientierungen

Die ersten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts waren eine Zeit, in der die Pädagogik als „Erziehungswissenschaft“ ihren legitimen Platz in der akademischen Bildung fand. Es lassen sich zwei Hauptströmungen unterscheiden, dank derer sich zeitgenössische Erziehungskonzepte und –theorien entwickelten, und zwar die Strömung des humanistischen Denkens sowie die Dominanz der traditionellen, empirischen Erziehungswissenschaft.

Die humanistische Pädagogik geht auf die Ansichten von Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey zurück. Diltheys philosophisches Denken hatte einen starken Einfluss auf die Gestaltung der humanistischen Pädagogik. Er wandte sich von einer kognitiven Sicht der Wirklichkeit im Sinne der positivistischen Wissenschaftstheorie ab. Der Mensch mit seinem geistigen Leben kann nicht als ein Element der Natur behandelt werden. Seine bekannte Aussage drückt ein Novum in der Behandlung des Menschen aus: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“²⁴. Im Gegensatz zu den experimentell überprüfbar

²² M. Horkheimer, op. cit., S. 245.

²³ J. Michalski, *Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego. Studium hermeneutyczno-krytyczne*, Toruń 2004, S. 91.

²⁴ W. Dilthey, *Der Aufbau...*, S. 143.

Methoden des Erkenntnismodells der Naturwissenschaften postulierte er eine Methode, die darauf ausgerichtet war, den Sinn und die Bedeutung des menschlichen Handelns zu verstehen. Er leitete die Lebensphilosophie und die humanistische Pädagogik aus der historischen Erfahrung ab, akzeptierte jedoch keine hermetischen und spezifischen metaphysischen Prämissen oder Wertesysteme. Darüber hinaus wies Dilthey auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz als inhärenten Kontext menschlichen Handelns hin. In Anlehnung an Schleiermachers Werk entwickelte er eine Interpretationsmethode, die Hermeneutik, nach der es zum Verständnis der Schöpfungen des Geistes notwendig ist, das gesamte Werk sowie die einzelnen Teile und den Lebenskontext des Schöpfers wie auch der historischen Epoche zu verstehen. Schleiermacher wies darauf hin, dass die pädagogische Praxis Vorrang vor der Theorie hat, die in der pädagogischen Praxis eine Hilfs- und Unterstützungsfunktion erfüllt. Sein Gedanke wurde in Werken von anderen Vertretern dieser Strömung weitergeführt²⁵.

Eine weitere wichtige Strömung in der Pädagogik war die traditionelle empirische Erziehungswissenschaft, die auch als experimentelle Pädagogik, deskriptive oder kritisch-rationalistische Erziehungswissenschaft bezeichnet wird. Die Prämisse dieses Konzepts war es, eine empirische Denkweise in die Erziehungswissenschaften einzuführen. Bereits im 18. Jahrhundert wurden die ersten Versuche unternommen, eine auf Erfahrung basierende Erziehungstheorie zu entwickeln. Empirische Forschungen auf diesem Gebiet wurden um die Wende zum 20. Jahrhundert von Ernst Meumann, Wilhelm August Lay und anderen betrieben. Die Vorläufer trugen trotz einiger Unterschiede dazu bei, dass sich die experimentelle Pädagogik als eine von der Psychologie und der Soziologie getrennte wissenschaftliche Disziplin herausbildete, die ihre eigenen Forschungsmethoden wie Experiment, Statistik und Beobachtung anwendet. Die deskriptive Pädagogik wird mit den Arbeiten von Aloys Fischer und Rudolf Lochner in Verbindung gebracht. Die Erziehungswissenschaft soll eine wissenschaftliche Disziplin mit deskriptiv-empirischem, positivem Merkmal werden, die Erziehungsphänomene erklärt. Ziel der Erziehungswissenschaft ist es, Fakten im positivistischen Sinne zu untersuchen und sie von axiologischen Fragestellungen zu trennen. Heinrich Roth hingegen definierte die Pädagogik als eine empirische Wissenschaft, die an zuvor formulierte pädagogisch-philosophische Probleme anknüpft und auf diesen aufbaut. Durch den Einsatz empirischer Forschung und eines philosophischen Ansatzes soll die Erziehungswissenschaft als realistisch-integrative Wissenschaft funktionieren²⁶.

²⁵ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie w teorię i metody badawcze nauk o wychowaniu*, übers. D. Sztobryn, Gdansk 2005, S. 20–23.

²⁶ Ebd., S. 37–41.

Die kritisch-rationale Erziehungswissenschaft, wie sie in den Werken von Lutz Rössner und Felix von Cube, vor allem aber in der Ausgabe von Wolfgang Brezinka dargestellt wird, sollte auf die Bedeutung des kritischen Rationalismus aufmerksam machen. Die Pädagogik sollte auf wissenschaftlicher Erfahrung beruhen und eine Bildungsphilosophie und praktische Pädagogik einbeziehen²⁷. Brezinka betont die Rolle von Tradition²⁸ und Werten im Erziehungsprozess in der modernen Welt: „[...] in einer pluralistischen Gesellschaft ist es unmöglich, dass die Ideale für alle gleich sind. Bei aller Vielfalt ist jedoch ein gewisses Grundgerüst an gemeinsamen Orientierungspunkten notwendig, das an die nächste Generation weitergegeben werden muss“²⁹. Dieses Konzept erfuhr zahlreiche Fortsetzungen und Modifikationen, wurde aber auch zum Gegenstand kritischer Referenzen³⁰.

Ende der 1960er und Anfang der 1970er Jahre taucht als dritte wichtige Strömung eine kritische Erziehungswissenschaft auf, die sich von der humanistischen und empirischen Pädagogik unterscheidet. Sie entstand im Zusammenhang mit der Studentenbewegung der 1960er Jahre und auf der Grundlage der Auffassungen von Vertretern der Frankfurter Schule, vor allem von Jürgen Habermas. Das Postulat innerhalb der neuen Theorie war eine bessere Anpassung der Pädagogik an die aktuellen Gegebenheiten. Entgegen den Annahmen der empirischen Erziehungswissenschaft wurde die Bedeutung von Werten hervorgehoben. Besonderes Augenmerk wurde auf die Rolle der kritischen Analyse gesellschaftlicher Situationen bei der Erstellung und Anwendung empirischer Forschungen gelegt. Im Gegensatz zur humanistischen Pädagogik und im Einklang mit den Annahmen der kritischen Gesellschaftstheorie wurde die Dialektik von individueller und sozialer Emanzipation betont. Das Konzept der Emanzipation und nicht der Entwicklung, die zur Reife des Schülers führt, wurde zum Leitgedanken. Die Pädagogik setzt sich mit der Gesellschaft auseinander, unabhängig davon, in welche Richtung der Bildungsprozess geht. Die kritische Theorie hat die Aufmerksamkeit der Forscher auf die Phänomene der Entfremdung und der objektiven Behandlung von Individuen und sozialen Gruppen gelenkt. Sie half ihnen, verborgene Mechanismen der Manipulation und des sozialen Drucks aufzudecken, zu erklären und zu analysieren³¹. Zu den Vertretern dieser Strömung gehören Wolfgang Lempert und drei Schüler von Erich Weniger, nämlich Wolfgang Klafki, Herwig Blankertz und Klaus Mollenhauer. Sie wollten die humanistische

²⁷ Ebd., S. 42–43.

²⁸ W. Brezinka, *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, übers. J. Kochanowicz, Kraków 2005, S. 13.

²⁹ Ebd., S. 38.

³⁰ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 45–46.

³¹ B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998, S. 244.

Pädagogik, mit der sie sich ausführlich an der Universität Göttingen beschäftigt hatten, zugunsten eines Konzepts mit empirischen und weltanschaulich-kritischen Zügen verändern. Ihr gemeinsames Anliegen war es, sich kritisch mit der damals existierenden humanistischen Pädagogik auseinanderzusetzen und ihre traditionellen Elemente zeitgemäß zu überarbeiten und zu revidieren. Sie waren mit großem Engagement darum bemüht, die Grundsätze der breit verstandenen Aufklärung in der Pädagogik darzustellen³².

Auf der Grundlage der Kommunikationstheorie von Paul Watzlawick, der Theorie des symbolischen Interaktionismus von George H. Mead, der Entwicklungstheorien von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg sowie der Theorie der sozialen Evolution von Habermas haben sich neue Varianten der kritischen Theorie herausgebildet. Dazu gehören die pädagogischen Konzepte der Kommunikation, des Interaktionismus, der Entwicklungstheorie, der Evolutionstheorie und des kommunikativen Handelns. In den 1980er Jahren ist in den Theorien der Erziehungswissenschaft eine große Vielfalt an Ansätzen zu erkennen.

Basierend auf den oben genannten Auffassungen kommt es zu einer Weiterentwicklung des kritischen Wissenschaftskonzepts und zur Entstehung neuer Richtungen, die anknüpfen an die philosophischen Ansichten von Kant – praxeologische Pädagogik, Marx – historisch-materialistische Pädagogik, Freud – psychoanalytische Pädagogik und Husserl – phänomenologische Pädagogik. Die neuen Ansätze befassen sich mit zeitgenössischen Theorien oder kulturellen Phänomenen, d. h. mit der systemischen Pädagogik, der strukturalistischen Pädagogik, den ökologischen und feministischen Theorien sowie Ansichten, die unter dem Einfluss der Postmoderne in der Pädagogik entstanden sind³³. Es ist legitim, ja sogar notwendig, bei der Analyse pädagogischer Theorien die Veränderungen und Tendenzen in einer sich dynamisch entwickelnden Realität zu berücksichtigen.

In den Varianten der kritischen Erziehungswissenschaft lässt sich eine klare Rahmung von Bildung als kommunikativem Prozess in der Pädagogik feststellen. Karl-Hermann Schäfer und Klaus Schaller bezogen sich auf die kommunikationstheoretischen Arbeiten von Watzlawick, Beavin und Jackson. Gleichzeitig erweiterten sie deren Theorie um zusätzliche Annahmen aus den Werken von Habermas und Heidegger, um die Richtung der Kommunikationsentwicklung zu bestimmen³⁴.

Die interaktionistische Pädagogik wiederum befasst sich mit anthropologischen und sozialisatorischen Fragen, wie sie von George Mead aufgegriffen und von Goffmann und Turner weiter ausgearbeitet wurden. Die Arbeiten in diesem Bereich the-

³² H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 47–49.

³³ Ebd., S. 11–13.

³⁴ Ebd., S. 62.

matisieren die individuelle und soziale Identität des Einzelnen, die Art und Weise der Übernahme von sozialen Rollen, den Einfluss pädagogischer Institutionen auf die Entwicklung junger Menschen in diesen Bereichen und die Entstehung abnormaler Verhaltensweisen als Folge von Typisierung und Etikettierung³⁵.

Die Entwicklungspädagogik von Stefan Aufenanger stützt sich auf die Ansichten von Klafki, Roth, Habermas und Oevermann. Sie betont die Bedeutung der Autonomie in der Erziehung des Subjekts und nimmt eine als soziogenetisch bezeichnete Perspektive bei der Herangehensweise an die menschlichen Entwicklung ein. „Hiermit sind diejenigen Aspekte der sozialen Konstitution universeller Fähigkeiten und Fertigkeiten gemeint, die in den Kompetenzbegriff einbezogen werden können und von denen angenommen werden kann, dass sie im Prozess der Sozialisationsinteraktion erworben werden“³⁶. Unter Bezugnahme auf die Theorien der kognitiven und sozialen Entwicklung von Piaget und Kolberg in Verbindung mit der Kompetenztheorie von Habermas und Oevermann versucht Aufenanger, die Entwicklungsfaktoren zu identifizieren, die den Erwerb kognitiver und sozialer Fähigkeiten fördern und hemmen. Methodische Fragen, die zu einem effektiven Wissenstransfer im Erziehungsprozess führen, sind ein wichtiges Thema in diesem Prozess³⁷.

Das nächste Konzept ist der Vorschlag der Evolutionspädagogik. Es greift auf die Erkenntnisse von Volker Lenhart zurück, der sich mit der gesellschaftlichen Evolution beschäftigte. Er schuf eine soziokulturelle Pädagogik, die vor allem Ideen der Evolutionstheorie von Habermas umsetzte. Dabei bezog er sich auch auf die Arbeiten von Max Weber und Schluchter sowie auf die von Parsons und Luhmann zur systemischen Evolution. In seiner Erziehungstheorie versuchte er, den transformativen Faktor der Erziehung im Prozess der sozialen Evolution und den Einfluss der Evolution auf den Wandel zu entdecken. Zu diesem Zweck analysierte er die Funktionsweise und Rolle der Bildungseinrichtungen im Rahmen der soziokulturellen Entwicklung³⁸.

Die von Rainer Lersch und Heinz-Hermann Krüger entwickelte handlungstheoretisch orientierte Pädagogik befasst sich hauptsächlich mit dem Bereich des schulischen Handelns³⁹. Es handelt sich um eine Richtung, die sich aus der päd-

³⁵ Ebd., S. 63–64.

³⁶ S. Aufenanger, *Entwicklungspädagogik. Die soziogenetische Perspektive*, Weinheim 1992, S. 12.

³⁷ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...* S. 64–65.

³⁸ Ebd., S. 66.

³⁹ H.-H. Krüger, R. Lersch, *Lernen und Erfahrung. Perspektiven einer Theorie schulischen Handelns*, Opladen 1993; E. König, *Handlungstheoretische Pädagogik*, [in:] *Pädagogische Konzeptionen*, Hrsg. J. Petersen, G. B. Reinert, Donauwörth 1992, S. 130–145, nach H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 67.

agogischen Handlungstheorie von John Dewey in Verbindung mit den Annahmen der Persönlichkeitstheorie sowie der Theorie der institutionellen Organisation ergibt. Diese Ansichten werden im Lichte der Theorie des sozialen Wandels dargelegt. Eine mehrdimensionale Herangehensweise an die Erziehungsfrage auf Grundlage der in den oben genannten Theorien enthaltenen Errungenschaften soll auf pragmatische Weise der umfassenden Entwicklung der Handlungskompetenz junger Menschen dienen.

Die kritische Erziehungswissenschaft wurde sowohl von Vertretern anderer Fachgebiete als auch innerhalb der eigenen Theorie einer grundlegenden Diskussion unterzogen. Unter anderem waren methodologische Fragen relevant⁴⁰. Die kritische Erziehungswissenschaft hat dazu beigetragen, die Bedeutung historischer Studien für das Verständnis der gegenwärtigen Realität zu berücksichtigen, sich auf soziologische Verdienste zu stützen und die Errungenschaften der Entwicklungs- und Sozialpsychologie zu nutzen. Die kritische Auseinandersetzung mit den Grenzen der Erziehung und den Auswirkungen von Stigmatisierungs- und Etikettierungsprozessen in den sozialen Beziehungen und im Erziehungsprozess wurde in den Mittelpunkt gestellt. Neben der Umwandlung und Weiterentwicklung von Ideen, die in den drei Hauptrichtungen der pädagogischen Traditionen zum Ausdruck kommen, entstehen auch neue Theorien. Die zeitgenössischen pädagogischen Konzepte, die im Zentrum des Forschungsinteresses stehen, zeichnen sich durch eine große Vielfalt und das Fehlen an Prioritäts- und Führungsmerkmalen im wissenschaftlichen Diskurs aus. Neue Strömungen werden oft von Ansichten oder Phänomenen inspiriert, die keinen direkten Bezug zur Pädagogik haben. Sie entstehen oft als Reaktion auf aufkommende soziale, politische und kulturelle Phänomene und als Reaktion auf die Bedürfnisse der Menschen in der bestehenden Situation⁴¹.

Die Praxeologische Pädagogik wurde in den 1970er Jahren von Josef Derbolav initiiert und als eigenständige Theorie von Dietrich Bonner weiterentwickelt. Die Quellen des Konzepts sind die Annahmen, dass soziale Ziele, bzw. soziale Aufgaben, als Ergebnis menschlicher Interaktion entstehen, der Kollision zwischen Mensch und Natur, des Kampfs mit der eigenen unvollkommenen menschlichen Konstruktion, der Anfälligkeit für Krankheiten sowie der konstitutionellen Unreife, die Erziehung und Bildung erfordern. Pädagogik hat nach Benner einen praxisorientierten Bezug, der von der Erziehung ausgeht und sich in allen anderen Tätigkeiten niederschlägt.

Benners Pädagogik ist, ebenso wie die von der Praxeologie ausgehende Pädagogik Derbolavs, eine Suche nach theoretischen Annahmen, die dabei helfen,

⁴⁰ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 67–68.

⁴¹ Ebd., S. 69.

pädagogische Praxis und Theorie zu verstehen und zu verbinden. Dabei stützt er sich sowohl auf die philosophischen Ansichten der Griechen als auch auf die modernen Ansichten von Kant. Ausgehend von den konstitutiven und regulativen Prinzipien des pädagogischen Denkens und Handelns schuf Benner einen systematischen Ansatz der Pädagogik. Er unterteilt die Pädagogik in Erziehungs- und Bildungstheorie sowie die Theorie pädagogischer Institutionen. Seine Pädagogik ist ein Großprojekt einer ganzheitlichen Darstellung sowohl im Bezugfeld der pädagogischen Traditionen als auch in der theoretischen Dimension. Diese Theorie fand jedoch keinen großen Anklang⁴².

Die Transzendentalpädagogik wiederum befasst sich trotz ihrer unterschiedlichen Bezeichnungen (personal-transzendente Pädagogik nach Karl-Heinz Dickopp, prinzipienwissenschaftliche Pädagogik nach Martin Heitger, transzendental-kritische Pädagogik nach Wolfgang Fischer) mit Fragen der Transzendenz. Ausgehend von Kants Philosophie und der Erkenntnis, die als neokantianische Philosophie⁴³ bezeichnet wird, versuchen die Forscher der betreffenden Perspektive, die Grundlage von Interaktionen und pädagogischen Sachverhalten in ihrem logischen Aufbau zu entdecken und die Bedingungen, Annahmen und die Art der pädagogischen Aussagen zu untersuchen. Gemäß den neokantianischen Annahmen wurde darauf geachtet, dass pädagogische Praxis, Erfahrung und Beobachtung auf logischen Grundlagen beruhen. Diesem Zweck dienen Analysen von Prämissen, Begriffen und allgemeinen Aussagen im Bereich der Pädagogik. Die Pädagogik hob die Bedeutung der Bildungs- und Erziehungsphilosophie hervor. Allerdings fehlte dabei eine konkrete Umsetzung in Form von methodischen Programmen der hermeneutischen Forschung sowie auf historischer, soziologischer und empirischer Ebene⁴⁴.

Die historisch-materialistische Pädagogik bezieht sich vor allem auf die Gesellschaftstheorie von Karl Marx und betont die enge Verbindung zur Historiosophie. Marx und Engels entwickelten eine Philosophie des historischen Materialismus im Dialog mit den materialistischen Ideen der französischen Aufklärung sowie dem materialistischen Denken von Ludwig Feuerbach und seiner Religionskritik. Ihre wissenschaftskritischen Arbeiten weisen auf Ideologien hin, die der herrschenden Klasse angehören und falsches Bewusstsein widerspiegeln. Der zweite Punkt ist die Marx'sche Auffassung von Bildung, die nicht autonom ist, sondern vom sozialen, wirtschaftlichen und technologischen Wandel abhängig bleibt. Das Konzept der

⁴² Ebd., S. 70–76.

⁴³ J. Oelkers, W. K. Schulz, H. E. Tenorth (Hrsg.), *Neokantianismus, Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, Weinheim 1989.

⁴⁴ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 76–81.

marxistischen Pädagogik ist auf folgende Komponenten ausgerichtet: Wirtschaft, Politik und Materialismus. Bezug nehmend auf die obige theoretische Grundlage ist die Kritik an den Bildungs- und Erziehungsformen durchaus möglich.

Der Umfang und die praktische Vielfalt dieser Theorie betrafen vor allem Deutschland. Derjenige, der diesen Trend am meisten vorangetrieben hat, ist Hans Jochem Gamm. Erwähnenswert sind auch Denker wie Heinz-Joachim Heydorn und Gernot Koneffke. Auch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Heinz Süner sind wichtige Persönlichkeiten. Beide entwickeln die Kerngedanken des westeuropäischen Marxismus weiter.

Gamms Konzept der materialistischen Pädagogik sowie das anderer Autoren, die in diesem Teil der Erziehungswissenschaft schufen, sind stark mit den Ideen von Marx verbunden. Der Materialismus wird nach Marx als eine kognitive Position behandelt, das realistisch im Alltäglichen verwurzelt ist. Die materialistische Pädagogik fungiert als ein Konzept, das die Wirklichkeit des Seins erklärt, ohne überhistorische oder metaphysische Variablen zu berücksichtigen. Zeitgenössische Orientierungen, die aus Prämissen materialistischer Ansichten schöpfen, stützen sich hauptsächlich auf soziostrukturelle Motive, um soziale Ungleichheitsmuster im Bereich der Erziehung und Bildung aufzuzeigen⁴⁵.

Ein weiterer wichtiger und aufschlussreicher Ansatz ist die psychoanalytische Pädagogik. Sie basiert auf den Prinzipien der von dem Wiener Psychiater Sigmund Freud entwickelten Psychoanalyse. Die Psychoanalyse, so sein Vorschlag, befasst sich mit drei Bereichen: „Es handelt sich erstens um die Bezeichnung einer Methode zur Untersuchung spiritueller Prozesse, die auf andere Weise kaum zugänglich sind; Zweitens handelt es sich um eine Methode zur Behandlung neurotischer Störungen, die auf der oben genannten Studie basiert; Drittens handelt es sich um eine Reihe (auf diese Weise gewonnener) psychologischer Erkenntnisse, die nach und nach zu einer neuen wissenschaftlichen Disziplin verschmelzen“⁴⁶.

Fragen, die für die Pädagogik von Bedeutung sind, lassen sich indirekt aus Freuds Theorie ablesen. Erstens greift sie auf die Entdeckung der Auswirkungen frühkindlicher Erfahrungen auf die psychosoziale Entwicklung und die nachfolgenden Entwicklungsprozesse sowie die Entstehung von Störungen zurück. Ein Beispiel ist sein Konzept des Ödipuskomplexes. Die Regeln und Maßstäbe eines Elternteils werden von dem Jungen übernommen und bilden die Struktur seiner Persönlichkeit. Zweitens werden in ihr Freuds Beschreibungen von Krankheiten als Erziehungsgeschichten verwendet. Der dritte Punkt ist, das Realitätsprinzip in

⁴⁵ Ebd., S. 82–87.

⁴⁶ S. Freud, *Psychoanalyse und Libidotheorie* (1923), [in]: derselbe, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Frankfurt a. M. 1955, S. 211, nach H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 88.

der Pädagogik aufzugreifen. Es soll zur bewussten Kontrolle der Rationalität über die Triebspäre führen, ohne sie zu unterdrücken, was zu einer ausgewogenen Entwicklung des Schülers führen würde.

Neben der historisch reichhaltigen Entwicklung des Konzepts und seiner Varianten in den 1990er Jahren gibt es heute eine Wiederbelebung der Zusammenarbeit in den Bereichen Pädagogik und Psychoanalyse. Beispiele hierfür sind das seit 1989 im Auftrag des Frankfurter Arbeitskreises für Psychoanalytische Pädagogik herausgegebene „Jahrbuch für Psychoanalytische Pädagogik“ und seit 1992 die Buchreihe „Sisyphos“ mit dem Untertitel „Studien zur Psychoanalyse in der Pädagogik“. Wichtige Beiträge liefern in diesem Bereich Günther Bittner und Hans-Georg Trescher. Die Psychoanalyse als kritische Theorie wurde in der Pädagogik eingesetzt, um den Menschen als menschliches Wesen zu untersuchen und die Persönlichkeitsentwicklung, Bedürfnis- und Triebprozesse unter einem sozialen und historischen Aspekt zu betrachten. Die psychoanalytische Perspektive trug zu einem tieferen Verständnis der Person im Erziehungsprozess bei, denn es wurden wichtige Entdeckungen über die Sexualität des Kindes und das Konzept des Unbewussten in den zwischenmenschlichen Beziehungen gemacht. Allerdings bleibt die Pädagogik mit ihrem eigenen Begriffsapparat und ihren Methoden weiterhin die Grundlage der Erziehungswissenschaften⁴⁷.

Auf ähnliche Weise bildete sich ein anderes Konzept der Pädagogik heraus, das aus den Ansichten eines Denkers entstand, der viele bedeutende Philosophen und Forscher aus anderen Wissensbereichen beeinflusst hat. Die phänomenologische Pädagogik wird von Edmund Husserls Philosophie der Phänomenologie inspiriert. Er bezeichnete sie als eine Variante der Transzendentalphilosophie, die sich mit der Suche und Erforschung der Beziehungen und Bedingungen zwischen dem „Ich“ eines Individuums und der Außenwelt befasst, um zu einem Bewusstsein für diese Welt und des eigenen Selbst in ihr zu gelangen. Zu den Anhängern von Husserls Ansichten gehören namhafte deutsche und französische Philosophen: Max Scheler, Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre und Maurice Merleau-Ponty. Ihre Auffassungen haben die phänomenologisch orientierte Pädagogik beeinflusst. Einen wichtigen Beitrag zu deren Entwicklung leistete Wilfried Lippitz. Er erkannte den Wert der vorwissenschaftlichen Erfahrung für die pädagogische Theorie. In seinem Erfahrungsbegriff betonte er die Vielschichtigkeit, wobei er den Schwerpunkt auf die leiblich-sinnliche Kommunikation legt. Folglich sollte der Lernprozess mit der Erfahrung einer konkreten Wirklichkeit verknüpft werden. Die pädagogische Verantwortung liegt (in Anlehnung an die Philosophie von Levinas) in der Verpflichtung gegenüber dem „Anderen“. Das Kind als der „Andere“ ist das

⁴⁷ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 88–96.

Handlungsmotiv in der pädagogischen Beziehung, und die Beziehung selbst sollte keine Vorherrschaftsanzeichen tragen⁴⁸.

Der Zuerziehende als Ziel pädagogischer Interventionen befindet sich in einem spezifischen Umfeld und in sozialen Beziehungen, daher das Interesse der Pädagogen an einem systemischen Ansatz in der Pädagogik. Die systemische Pädagogik entstand vor allem unter dem Einfluss von Niklas Luhmann und Karl-Eberhard Schorr, die auf die soziologische Systemtheorie zurückgriffen⁴⁹. Trotz Kritik an der systemisch-theoretischen Erziehungswissenschaft hinsichtlich der Subjektivität im Erziehungsprozess, der schwachen Einbindung des Wertethemas und der Verwischung der Grenzen zwischen Pädagogik und Soziologie konnten die Vertreter dieses Fachgebiets in ihren Forschungsarbeiten die Bedeutung des im Rahmen der genannten Theorie gewonnenen Wissens nachweisen⁵⁰.

Der spezifisch eklektische Vorschlag der Pädagogik schöpft aus verschiedenen Wissensgebieten. Im strukturalistischen Ansatz werden wir mit Inspirationen aus vielen Bereichen konfrontiert. Zu den soziologischen Quellen gehören die Ansichten des Philosophen Herbert Spencer, des Soziologen Emile Durkheim und anderer. Die psychologische Grundlage bildet vor allem die Gestaltpsychologie, wie sie von Max Wertheimer, Wolfgang Köhler und Kurt Lewin entwickelt wurde, sowie die Ansichten von Jean Piaget. Von Bedeutung waren auch Sprachforschungen in der Literaturwissenschaft und Linguistik, insbesondere die sprachwissenschaftlichen Arbeiten von Ferdinand de Saussure. Zu den ethnologischen Quellen gehören die Ergebnisse der Arbeiten von Claude Levi-Trauss und Roland Barthes. Die fünfte Dimension des strukturalistischen Denkens ist das Werk des Philosophen Michael Foucault. Im Bereich der Erziehungswissenschaften sind vor allem seine Ansichten über die Macht rezipiert worden. Eine umfassende Studie zu diesem Thema wurde von Ludwig A. Pangratz veröffentlicht. Innerhalb dieser Strömung ist das Konzept der Strukturpädagogik und -didaktik von Dieter Lenzen eine wichtige und beachtenswerte Theorie. Die Folge von Foucaults poststrukturalistischen Ansichten ist auch ein erheblicher Einfluss auf die feministische und postmoderne Pädagogik⁵¹.

Der Mensch als Bestandteil der Natur hat die besondere Aufmerksamkeit der pädagogischen Theoretiker auf sich gezogen. Die ökologische Position in der Pädagogik befasst sich mit dem Verhältnis des Menschen zur Natur bezüglich seiner Verantwortung für den Umweltschutz. Die ersten Diskussionen im Bereich der Pädagogik betrafen vor allem die Didaktik. Andere Studien aus den 1980er

⁴⁸ Ebd., S. 96–102.

⁴⁹ N. Luhmann, K. E. Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979.

⁵⁰ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 108.

⁵¹ Ebd., S. 108–116.

basierten auf bekannten pädagogischen Konzepten, die um ökologische Themen erweitert wurden. Beispiele hierfür sind das Konzept der Ökologie von Gerard de Haan⁵² und das Konzept der ökologisch orientierten Pädagogik von Theodor Schulze, der sich für einen interdisziplinären Ansatz plädiert⁵³.

Die wahrgenommenen Ungleichheiten im Verhältnis zwischen Männern und Frauen lösten auch eine Reaktion in der pädagogischen Forschung aus. Eine feministische Pädagogik, die ihren Ursprung in der Frauenrechtsbewegung hat, ist Ausdruck einer geschlechtergerechten Haltung. Im Zentrum steht dabei die Strukturkategorie „Geschlecht“. Dieser Faktor bildet das Kriterium für die Forschung und schafft eine gesellschaftskritische Haltung in der Praxis. Eine wichtige Vertreterin dieser Richtung ist Annedore Prengel⁵⁴.

Ein deutlicher Einfluss auf das humanistische Denken, ja auf die meisten Bereiche des menschlichen Lebens und Handelns, betrifft das Aufkommen der postmodernen Ideen. Das Übergreifen dieser Überlegungen auf weitere Bereiche des menschlichen Handelns erfolgte allmählich ab der Wende der 1950er und 1960er Jahre⁵⁵. Die Postmoderne in der Pädagogik entstand aus der Opposition zur Moderne, aus dem Strukturalismus von Levi-Strauss, dem Dekonstruktivismus von Jacques Derrida und beeinflusst von den Thesen der Quantenmechanik von Richard Rorty, Jean-François Lyotard und anderen. Sie zeichnet sich durch ihre Multidimensionalität und ihre Dekadenz aus⁵⁶. Sie war eine Reaktion auf eine Vielzahl gesellschaftlicher Phänomene, bspw. den sozialen Wandel, den Zusammenbruch der großen Theorien, die Unklarheit über die Auswirkungen des technischen Fortschritts, die Pluralisierung der Lebensstile. Man begann, den Wert der Unterschiede im Bildungs- und Erziehungsprozess zu betonen. Die wichtigsten Vertreter dieser Richtung waren Wolfgang Welsch, Jean-François Lyotard, Michael Foucault und Dietrich Lenzen. Trotz der Kritik an den Ideen der Postmoderne hat sie zu einer Infragestellung bestehender, etablierter Überzeugungen in der pädagogischen Tradition geführt und zu einer neuen Perspektive, die die pädagogische Debatte vorantrieb⁵⁷.

Ein origineller Ansatz in der Pädagogik, als Protest gegen die Formen des Unterrichts, wird von Ivan Illich vorgestellt. Bei der Analyse der Phänomene in

⁵² G. de Haan, *Natur und Bildung. Perspektiven einer Pädagogik der Zukunft*, Weinheim-Basel 1985.

⁵³ T. Schulze, *Ökologie*, [in:] *Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung*, Bd. 1, Hrsg. D. Lenzen, K. Mollenhauer, Stuttgart 1983, S. 278.

⁵⁴ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 128–129.

⁵⁵ R. Nycz (Hrsg.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998, S. 7–21.

⁵⁶ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007, S. 323.

⁵⁷ H.-H. Krüger, *Wprowadzenie...*, S. 132–139.

den industriell entwickelten Gesellschaften in den 1970er Jahren stellt er die These auf, dass die übermäßige zivilisatorische Entwicklung und der Reichtum für die Entwicklung des Einzelnen und der Gesellschaft schädlich seien. Er war der Ansicht, dass materieller Besitz nicht zwangsläufig zu einer höheren Lebensqualität führt. Eine Überindustrialisierung sei nachteilig. Er schlug einen alternativen Weg der gesellschaftlichen Entwicklung vor, der von vielen als utopisch angesehen wurde. Folglich übte er Kritik an Institutionen, einschließlich der Schule, die ein Instrument zur Aufrechterhaltung der Muster einer Überkonsumgesellschaft sind⁵⁸.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung des pädagogischen Denkens war das Werk des Sozialpsychologen Erich Fromm. Seine Ansichten über Sozialisation, Einfluss von Autoritätspersonen, Gehorsam und die Ethik sozialer Einstellungen eröffneten neue Perspektiven für die Forschung im Bereich der theoretischen Fragen und der pädagogischen Praxis. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf den Ursprung von aggressivem Verhalten, Gewalt und Grausamkeit als Erscheinungsformen des Bösen in Gesellschaften, die einen hohen Grad an industrieller Entwicklung aufweisen können. Indem er die Quellen analysierte, wies er auch auf die zerstörerischen Folgen solcher Haltungen hin. Damit provozierte er die Frage nach den Möglichkeiten gesellschaftlicher Gegenmaßnahmen und die Suche nach wirksamen Erziehungssystemen, die den künftigen Generationen zugutekommen werden. In Bezug auf die Frage nach dem Bösen im Prozess der menschlichen Entwicklung kann man auf der Grundlage von Fromms Gedanken postulieren, dass Erzieher eine radikal humanistische Haltung einnehmen müssen, die von Optimismus und dem Glauben an das Gute ihrer Zöglinge geprägt ist⁵⁹. Eine solche Haltung wäre eine Art Gegenmittel gegen Bedrohungen und würde ermöglichen, eine angemessene Atmosphäre für eine effektivere Entwicklung der zu Erziehenden zu schaffen, die negativen Erscheinungsformen des gesellschaftlichen Lebens ausgesetzt sind. Der Erziehungsprozess wäre dann eine kohärentere Verbindung von Theorie und Praxis, die sich im Leben der Erzieherinnen und Erzieher manifestiert.

Ein Überblick über die wichtigsten Ideen des pädagogischen Denkens in Bezug auf die feststehenden Bildungskanons sowie neue Tendenzen sind Ausdruck einer kontinuierlichen Suche nach wirksamen und angemessenen Erziehungsmethoden. Man kann die zahlreichen Versuche erkennen, eine Pädagogik im Geiste der Zeit als Antwort auf die mit den kulturellen Veränderungen verbundenen Herausforderungen der Gegenwart zu schaffen. Diese Suche setzt zum einen

⁵⁸ H. Zielińska, *Ivan Illich – między romantyzmem a anarchizmem pedagogicznym*, Toruń 1996, S. 19–20.

⁵⁹ B. Sliwerski, *Współczesne teorie...*, S. 224–225.

eine Analyse der umgebenden Realität voraus, und zum anderen eine vertiefte Reflexion über den Gegenstand des Erziehungsprozesses, den Menschen. Die Annahme einer bestimmten Anthropologie führt natürlich zu einer kohärenten Antwort auf die vorgeschlagene Vision des Menschen.

Das Thema des Menschenbildes – als ein wichtiges Thema in der gesellschaftlichen Debatte – hat in der konziliaren Lehre der Kirche eine herausragende Stellung eingenommen und ist immer wieder aufgegriffen worden. Dies wird im nächsten Unterkapitel analysiert.

1.3. Eröffnung des Konzils

Eine Antwort auf die grundlegende Frage „Wer ist der Mensch?“ zu finden, beflügelt die menschliche Vorstellungskraft schon seit Anbeginn der Zeit. Die Suche nach einer Antwort auf diese Frage hat zu zahlreichen Beschreibungen des menschlichen Wesens und vieler Menschenbilder geführt. Eine Analyse der entstandenen anthropologischen Ansätze zeigt, dass ein Konzept, das auf der Reflexion über die Offenbarung beruht, einzigartig, radikal und anders ist als alle anderen. Eine solche Anthropologie finden wir in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965).

Die Einberufung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. hatte das konkrete Ziel, die Kirche zu erneuern und auf die Veränderungen in der modernen Welt zu reagieren. In seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils gab der Papst die Richtung der Arbeit vor. Er sagte: „Zuallererst ist es notwendig, dass die Kirche niemals ihre Augen von dem heiligen Erbe der Wahrheit abwendet, das sie von ihren Vorfahren erhalten hat. Allerdings ist es auch notwendig, sich der Neuzeit zuzuwenden, die sie mit neuen Situationen und neuen Lebensweisen konfrontiert und neue Wege des katholischen Apostolats eröffnet“⁶⁰. Treue zur offenbarten Wahrheit in einem Klima der Offenheit für das Neue – so lässt sich die Botschaft des Papstes formulieren. Die Abkehr von sich selbst führt zur Erkenntnis dessen, was sich außerhalb befindet. Dies wiederum ermöglicht es, im Licht des Glaubens eine menschlichere Welt zu sehen. Die Pflicht und die Aufgabe der Religion besteht gerade darin, sich zu öffnen. Die Auswirkungen der Weisungen des Papstes finden ihren Ausdruck in den ausgearbeiteten Dokumenten⁶¹.

⁶⁰ Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Przemówienie wygłoszone w dniu otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 X 1962)*, in: A. Michalik, *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II.*, Tarnów 2006, S. 125.

⁶¹ G. Martelet, *Zapomniany Sobór?*, übers. I. Bobbé, Kraków 1997, S. 34.

Das Konzil säte ganz im Sinne des Zeitgeistes Hoffnung. Die Theologiestudenten sehnten sich, so wie viele junge Menschen jener Zeit, nach dem „Unmöglichen“ – wie es der Revolutionär Che Guevara verkündet hatte, auf den man sich oft in Kreisen berief, die nach Veränderungen strebten. Sie wollten die Welt verändern, nicht stillstehen. Für sie war das, was die hierarchische Kirche zu jener Zeit darstellte, eine Manifestation von Bürokratie und Konservatismus⁶². Der Kampf zwischen konservativen und progressiven Kräften schaffte das Klima, in dem auch die Diskussionen während des Konzils stattfanden. In einer solchen Atmosphäre, voller Hoffnung auf eine Veränderung der bestehenden Weltordnung, begann das Zweite Vatikanische Konzil. Der „Übergangspapst“, wie Johannes XXIII. genannt wurde, berief ein universales Konzil der Kirche ein, und zwar unter Beteiligung von Anhängern anderer christlicher Religionen. Eines der Hauptziele des Konzils war es, einen Dialog aufzunehmen, um die Welt und den modernen Menschen zu erreichen. Daher war es notwendig, die Wissenschaft vom Menschen zu definieren und zu interpretieren.

Diese Frage wurde erstmals in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* behandelt⁶³. Darin ist, wie es in der Einleitung heißt, die christliche Lehre über den Menschen enthalten⁶⁴, die sich an alle Menschen richtet, „[...] um das Geheimnis des Menschen zu erklären und an der Lösung der großen Probleme unserer Zeit mitzuwirken“⁶⁵. Die christliche Sicht der Lehre vom Menschen war schon immer auf eine ganzheitliche Betrachtung ausgerichtet. Die Entwicklung der Anthropologie zu einer vielschichtigen Sicht des Menschen erfolgte schrittweise. Trotz der unterschiedlichen Gewichtung der Themen in jeder historischen Periode wird die menschliche Person ganzheitlich behandelt. „Jede historische Gestalt der theologischen Anthropologie entwickelt sich von einem bestimmten theologischen und anthropologischen Standpunkt aus. Sie blickt auf die menschliche Person in ihrer Gesamtheit aus einer bestimmten Perspektive“⁶⁶. Und weiter: „Die Geschichte der theologischen Anthropologie führt vom Standpunkt des Menschen als Ganzes mit einer gewissen Konsequenz zu einer Systematik, die das gleichwertige Nebeneinander der verschiedenen Bereiche des menschlichen Daseins und Handelns zu einer leitenden Perspektive erhebt“⁶⁷. In diesem Geiste hat das Konzil das Thema folgendermaßen zusam-

⁶² F. Derwahl, op. cit., S. 47–48.

⁶³ Konstitution des heiligen Synodus über die Kirche in der Welt von heute, [in]: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.] (im Folgenden: KDK).

⁶⁴ KDK 2.

⁶⁵ KDK 10,2.

⁶⁶ G. Langemeyer, *Antropologia teologiczna. Podręcznik teologii dogmatycznej*, 4, übers. J. Fenrychowa, Kraków 2000, S. 164.

⁶⁷ Ebd., S. 168.

mengefasst: „So wird der Mensch in seiner Einheit und Ganzheit, mit Leib und Seele, mit Herz und Gewissen, mit Verstand und Willen, die Achse unserer ganzen Auseinandersetzung sein“⁶⁸.

Das *Novum* des Konzils ist eine revidierte Betrachtungsweise des Menschen, seiner Bedeutung, seine Rolle in der Welt und in der Kirche. Um ihre Berufung in Bezug auf die Menschheit angemessen erfüllen zu können, sollte die Kirche die Zeichen der Zeit lesen⁶⁹. Diese sind an erster Stelle Christus und die Kirche. Eine aufschlussreiche Diagnose der Weltlage zeigt auch zahlreiche Phänomene und Ereignisse, die in diese Kategorie fallen.

„Zeichen der Zeit sind auch die derzeitigen Strömungen, die die wesentlichen Merkmale, Richtungen und Bestrebungen der modernen Welt zum Ausdruck bringen. Zu letzteren zählt das Konzil die tiefgreifenden Bestrebungen nach Freiheit, einschließlich der Religionsfreiheit und der Achtung der Menschenrechte, die Suche nach Weltfrieden und das Streben nach immer menschlicheren Formen der Kultur“⁷⁰. In der Einleitung und dem Einführungsbeitrag zur Verfassung wird in den folgenden Absätzen eine Analyse der Situation der heutigen Welt und Zeit vorgelegt⁷¹. Ein neues Menschenbild wird durch eine Situation gefordert, in der es Gefahren „[...] politischer, sozialer, wirtschaftlicher, ‚rassischer‘ und ideologischer Art gibt; die bestehende Kriegsgefahr, die alles bis auf den Grund zerstören kann“⁷² sowie die Lebensbedingungen, die sich unter dem Einfluss der dynamischen Entwicklung der Natur- und Technikwissenschaften gravierend verändert haben⁷³.

Die oben genannten Bedingungen führen zu Veränderungen in der sozialen Ordnung, wie z. B. die Entstehung der Industriegesellschaft, die Zunahme des wirtschaftlichen Reichtums einiger Nationen, die Entwicklung der städtischen Zivilisationen, eine effizientere Kommunikation, Berufs- und Wohnmobilität⁷⁴. Darüber hinaus bewirkt die neue Weltsituation Veränderungen in der psychologischen, moralischen und religiösen Dimension⁷⁵ und führt zum Verlust des inneren Gleichgewichts sowie zur Disharmonie in Familien, Gemeinschaften, Gesellschaften und Nationen⁷⁶. Die Diagnose der aktuellen Realität beeinflusste die Art und Weise, wie die Inhalte der Anthropologie hervorgehoben wur-

⁶⁸ KDK 3, 1.

⁶⁹ KDK 4; 11; 44.

⁷⁰ A. Michalik, *Odkryć Sobór...*, S. 90.

⁷¹ KDK 1–10.

⁷² KDK 4, 4.

⁷³ KDK 5.

⁷⁴ KDK 6.

⁷⁵ KDK 7.

⁷⁶ KDK 8.

den⁷⁷. In den ersten drei Kapiteln werden nacheinander die Fragen der Würde der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft und des menschlichen Handelns in der Welt behandelt. „Die christliche Anthropologie verbindet in der Pastoralverfassung die Gottebenbildlichkeit des Menschen mit der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung nach dem Konvergenzmodell“⁷⁸. Die Konstitution mit ihren elementaren Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens und nach existentiellen Problemen ist ein Anstoß, über das Geheimnis des Menschen nachzudenken und nach Lösungen für bestehende Dilemmata zu suchen⁷⁹.

Die Größe des menschlichen Wesens zeigt sich sowohl in der individuellen als auch in der sozialen Dimension des Daseins. Sein Wert ist unabhängig von seiner Nützlichkeit oder seiner sozialen Rolle. Es ist um seiner selbst willen wertvoll. Die Würde des Menschen ist ein unbestreitbarer Wert, der sich aus der Tatsache ergibt, dass er als Ebenbild Gottes geschaffen wurde. Die Würde ist untrennbar mit der Freiheit der menschlichen Person verbunden und durchdringt diese. Der Mensch ist nicht absolut durch seine Triebe oder Instinkte bestimmt, sondern kann frei handeln. Der Ausdruck dieses Potenzials ist ein richtig gebildetes menschliches Gewissen. „Je mehr also ein rechtes Gewissen vorherrscht, desto mehr vermeiden Individuen und Menschengruppen die blinde Willkür und bemühen sich, den objektiven Normen der Moral zu entsprechen“⁸⁰. Dies ist jedoch nicht das Bild des idealen Menschen.

Das Konzil weist auch auf die Grenzen der Freiheit hin. Die Größe des Menschen ist mit seiner Schwäche verbunden. Freiheit und Würde erfordern konkrete Schritte, um ihre Fülle zu erreichen. „Die Würde des Menschen erfordert also, dass er aus einer bewussten und freien Entscheidung heraus handelt, d. h. persönlich, von innen bewegt und geleitet, und nicht unter dem Einfluss eines blinden inneren Triebes oder äußeren Zwanges. Diese Freiheit erwirbt man, indem man sich von jeder Bindung an die Leidenschaften befreit und die eigenen Ziele durch die freie Wahl des Guten verfolgt, indem man sich wirksam und gewissenhaft mit den geeigneten Hilfsmitteln ausstattet“⁸¹. Die soziale Dimension des Menschen ergibt sich aus seiner Natur und ist eine Berufung. Eben so wurde der Mensch in seiner persönlichen und sozialen Dimension gewürdigt⁸².

Die Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, betont in ähnlicher Weise die Freiheit des Menschen, sich zu seinem Glauben zu bekennen, und

⁷⁷ G. Langemeyer, op. cit., S. 152.

⁷⁸ Ebd., S. 154.

⁷⁹ KDK 10; L. F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, übers. A. Baron, Kraków 1997, S. 26.

⁸⁰ KDK 16.

⁸¹ KDK 17.

⁸² G. Martelet, op. cit., S. 63–71.

hebt das Recht hervor, das ihm von Natur aus zusteht, das er besitzt und das sich aus der Offenbarung ableitet. „Das Konzil erklärt, dass das Recht auf Religionsfreiheit wesentlich in der Würde des menschlichen Wesens verwurzelt ist, die wir durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die menschliche Vernunft kennen lernen“⁸³.

In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*, wird die Bedeutung jedes einzelnen Menschen und der Gemeinschaft des Menschengeschlechts betont: „[...] gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eines die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn 'es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus'“ (Gal 3,28 gr.; vgl. Kol 3,11)⁸⁴. Damit werden die Größe des Menschen und seine Einzigartigkeit hervorgehoben.

Die Konsequenz und praktische Anwendung der konziliaren Sichtweise findet sich in den Ansichten von Karl Rahner. Die anthropologische Perspektive dieses konziliaren Seelsorgers ist eine eigentümliche und originelle Akzentuierung der Art und Weise, Theologie zu betreiben. Der Mensch wird zum Bezugspunkt. Die Betrachtung eines jeden Problems in der Theologie soll die Möglichkeit menschlicher Wahrnehmung voraussetzen. Die Selbsterkenntnis bleibt an die Möglichkeit der Annahme geoffenbarter Wahrheiten und damit der Wirklichkeit Gottes gebunden. Die transzendente Erfahrung der menschlichen Existenz ist ein Moment der Öffnung zu Gott, auch wenn der Mensch sich dessen nicht bewusst ist⁸⁵. „So sind Theologen wie Karl Rahner der Meinung, dass es angesichts der anthropozentrischen Ausrichtung des modernen Denkens notwendig ist, Theologie als transzendente Anthropologie zu betreiben und damit zu beginnen, über den Menschen als ein sich öffnendes Mysterium nachzudenken“⁸⁶. Ein gesondertes Thema, das es wert ist, in der Lehre des Konzils hervorzuheben, ist die Beziehung des Menschen zu der Kultur, in der er lebt und die er schafft. Die Definitionen von Kultur sind vielfältig und inhaltlich komplex, so wie der Mensch mehrdimensional ist. Die Konstitution *Gaudium et spes* verwendet die auf dem Konzil entwickelte umfassende Definition von Kultur: „Unter Kultur ist im weitesten Sinne alles zu verstehen, womit der Mensch die vielfältigen Fähigkeiten seines Geistes

⁸³ Deklaracja o wolności religijnej, *Dignitatis humanae*, [in]: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.] (im Folgenden: DWR), 2.

⁸⁴ Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, [in]: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.] (im Folgenden: KK), 32.

⁸⁵ D. Kowalczyk, *Karl Rahner*, Kraków 2001, S. 79–80.

⁸⁶ R. Winling, op. cit., S. 318.

und Leibes vervollkommnet und entwickelt; er strebt danach, durch Wissen und Arbeit die Welt selbst unter seine Macht zu bringen; er macht das soziale Leben sowohl in der Familie als auch in der gesamten staatlichen Gemeinschaft durch den Fortschritt der Sitten und Institutionen menschlicher; schließlich drückt er in seinen Werken im Laufe des Jahrhunderts große spirituelle Erfahrungen und Sehnsüchte aus, übermittelt und bewahrt sie, damit sie dem Fortschritt vieler, ja sogar der gesamten Menschheit dienen können⁸⁷.

Der Mensch, verstanden als materiell-geistig Wesen, hat in diesen Dimensionen spezifische und vielfältige Aufgaben zu erfüllen und spielt eine unveräußerliche Rolle. „Der Mensch irrt nicht, wenn er sich über körperliche Dinge erheben fühlt und sich nicht nur für einen Teil der Natur oder einen anonymen Bestandteil der Staatsgemeinschaft hält [...]. Da er also in sich eine spirituelle und unsterbliche Seele erkennt, lässt er sich nicht von der illusorischen Fiktion täuschen, die sich lediglich aus physischen und sozialen Bedingungen ergibt, sondern gelangt ganz im Gegenteil zum eigentlichen Wesen der Dinge⁸⁸. Dies liegt an seiner Einzigartigkeit und seiner einzigartigen Beziehung zur Kultur und widerspiegelt eine Herausforderung, vor der die Menschheit steht. „Auf diese Weise erleben wir die Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch vor allem durch seine Verantwortung gegenüber seinen Mitmenschen und der Geschichte definiert wird⁸⁹.

Die wichtigsten Inhalte der Konzilslehre über den Menschen als Person sind in den Dokumenten *Gaudium et spes*, der Erklärung *Dignitatis humanae* und dem Dekret *Ad gentes* enthalten. Der Mensch wird in der theologischen Perspektive der Schöpfung, der Berufung, der Erlösung und der Pilgerschaft dargestellt. Die Vision des Konzils wendet sich gegen eine reduktionistische Anthropologie, die den Menschen auf eine biologische Dimension, auf materielle Kategorien oder auf die ausschließliche Beschreibung des Lebens in psychologischen Begriffen reduzieren würde. Nach der Lehre der Kirche, die sich auf die Offenbarung stützt, wurde der Mensch von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen. Er ist also ein materielles und geistiges Wesen. Er steht im Mittelpunkt der Schöpfung und ist zur Unsterblichkeit bestimmt. Dies ist jedoch nicht gleichbedeutend damit, den Menschen aufgrund seiner privilegierten Stellung in der Welt des Daseins als ein sich selbst genügendes Wesen zu betrachten. Die Berufung, mit Gott in Dialog zu treten, an seinem Leben teilzuhaben und die Rolle in der Welt zu spielen, zu der er berufen ist, zieht bestimmte Konsequenzen nach sich. Die Entdeckung und Ausübung dieser Berufung führt zu einer Verbesserung der menschlichen Existenz. Angesichts exis-

⁸⁷ KDK 53.

⁸⁸ KDK 14.

⁸⁹ KDK 55.

tenzieller Krisen, des Verlusts des Lebenssinnes gibt das Bewusstsein der Berufung dem Menschen Hoffnung. Er bleibt nicht allein in seinem Kampf mit der Realität. Trotz der Schwäche der menschlichen Natur, die in der Theologie als Folge der Erbsünde definiert wird, hat jeder Mensch durch die von Christus vollbrachte Erlösung eine neue Dimension der Existenz erlangt. Dadurch wird er zu einem neuen Menschen. Er wird durch Gottes Hilfe gestützt und hat trotz seiner Unzulänglichkeiten die Möglichkeit, sich im Alltag persönlich und gemeinschaftlich zu verwirklichen. Der Kontext der Pilgerschaft, des Unterwegsseins zum vollen Leben mit Gott, das nach dem Tod kommen wird, eröffnet dem Menschen die Perspektive, die Bedürfnisse der menschlichen Natur endgültig und vollständig zu verwirklichen.

Die vom Konzil vorgelegte Anthropologie weist eindeutig auf eine gleichberechtigte Verankerung des Menschen in der Wirklichkeit hin, die ihn davor bewahrt, in Extreme zu verfallen, von der Leugnung des Sinns des Daseins bis hin zur Auffassung, ein absolutes und allmächtiges Wesen zu sein. Ein christliches Menschenbild schafft somit ein sicheres Klima für die Entwicklung des Menschen. Das Menschenbild der nachkonziliaren Theologie erinnert sowohl die Kirche als auch die Welt an die Notwendigkeit einer integralen und umfassenden Behandlung des Menschen, eingebettet in die existentielle Situation der modernen Welt. „Die Erneuerung der christlichen Anthropologie durch die Rückkehr zur biblischen und patristischen Sicht des Menschen als Ebenbild Gottes ermöglicht es, die Krise der Anthropologie zu verhindern, die durch die Krise des westlichen Humanismus verursacht wurde“⁹⁰ Diese Perspektive ermöglicht einen verantwortungsvollen Umgang mit den Herausforderungen, die sich den Menschen stellen⁹¹. Anselm Grün würdigt die ganzheitliche Bedeutung der Konzilslehre folgendermaßen: „Das Konzil war so etwas wie eine Erleuchtung für die katholische Kirche. Es hat ihr die Welt von heute erschlossen und ihr einen neuen Impuls, einen neuen Sinn gegeben“⁹². Diese Aussage erinnert an Johannes XXIII., der eines der Ziele des Konzils formulierte, nämlich der „Erleuchtung, Erbauung und Freude des ganzen christlichen Volkes“⁹³ zu dienen.

Die Lehre des Konzils in der anthropologische Dimension hat in den Schriften der nachfolgenden Päpste zahlreiche Erweiterungen und Vertiefungen erfahren. Johannes Paul II., dessen gesamte Theologie von der Sorge um den Menschen

⁹⁰ R. Winling, op. cit., S. 318.

⁹¹ M. Rusecki, *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II.*, [in]: *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego. II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, Hrsg. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, S. 52–54.

⁹² J. Paulas, J. Šebek, Anselm Grün odpowiada na pytania, übers. J. Zychowicz, Kraków 2003, S. 36.

⁹³ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Aparando. Serie prima (Antepaepa-ratoria)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Vatikan 1960–1961, I, 3–6, S. 6.

geprägt ist, rief in seinen Ansprachen die bedeutende Rolle und Würde des Menschen in Erinnerung. In der Anthropologie und Theologie dieses Papstes ist zu erkennen, dass sein besonderes Augenmerk auf die Wiederherstellung des rechtmäßigen Platzes des menschlichen Wesens gerichtet war. Die Annäherung an den Menschen in der theologischen Anthropologie geht von der gegenseitigen Konditionierung zweier Perspektiven aus: „Diese beiden Erkenntnisgegenstände – Gott und Mensch – vereinen sich gegenseitig zu einer gemeinsamen Wahrheitswirklichkeit. „Man kann über den einen nicht wirklich urteilen ohne die Perspektive des anderen. Und obwohl Gott dem Menschen eher unähnlich als ähnlich ist, kann man ohne Gott niemals die volle Wahrheit über den Menschen erkennen“⁹⁴. Das in der konziliaren Lehre der Kirche dargestellte Menschenbild ist ein Bezugspunkt für die Philosophie des Menschen und seiner Erziehung im Sinne Anselm Grüns.

Ein weiteres Ereignis, das als Schlüsselereignis bezeichnet werden kann und in die Zeit der Meinungs- und Identitätsbildung von Grün während seines Studiums in Rom fällt, waren die Veränderungen, die kurz als die „68er-Bewegung“ bezeichnet werden. Diese Problematik wird im nächsten Unterkapitel analysiert.

1.4. Die Revolte der 68er Generation

Das Jahr 1968 wird in der Nachkriegsgeschichte in vielen Ländern, insbesondere in Europa, als das Jahr bezeichnet, das die Welt veränderte⁹⁵. Um die Ereignisse zu verstehen, für die das Symbol die 68er steht, ist ein Einblick in die damalige Situation in Europa und die dort stattfindenden dynamischen kulturellen Veränderungen erforderlich.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Europa in zwei Einflussphären aufgeteilt, und zwar den westlichen Teil, der von den Amerikanern unterstützt wurde (Truppen besetzten einen Teil Deutschlands), und den Ostblock, der (direkt oder indirekt) von der Sowjetunion besetzt war. Dies führte zu Konflikten und einer Eskalation der Spannungen zwischen den beiden Weltmächten, die als „Kalter Krieg“ bezeichnet werden⁹⁶. Dank der amerikanischen Finanzhilfe für den Wiederaufbau Europas konnten sich die westeuropäischen Länder relativ schnell von den Verwüstungen des Krieges erholen und begannen ein intensives Wirtschaftswachstum zu erleben. Die Länder des östlichen Lagers lehnten unter dem

⁹⁴ K. Gózdź, *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce“ 2010, 4,1, S. 95.

⁹⁵ M. Kurlansky, 1968: *Das Jahr, das die Welt veränderte*, München 2007, S. 13.

⁹⁶ H. Kleinert, *Mythos 1968*, [in:] *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 1968, 14–15/2008, 31. März 2008, S. 13.

Druck der UdSSR die durch den Marshallplan geschaffene Hilfe ab. Der materielle Unterschied, der sich aus den unterschiedlichen Ideologien zwischen westlicher Demokratie und östlichem Totalitarismus ergab, war somit sehr deutlich. Die Diskrepanz in der industriellen und zivilisatorischen Entwicklung unterstrich die Spaltung, aber auch die Unähnlichkeit der entstehenden Mentalität der Menschen in beiden Teilen desselben Kontinents. Die gewährten Darlehen und die beträchtlichen Unterstützungen verlangten von den Begünstigten eine klare Antwort in Form von harter Arbeit und einer disziplinierten sozialen Haltung. Infolge dieser Faktoren entstand ein Lebensstil nach amerikanischem Vorbild, der harte Arbeit und die Anhäufung von materiellen Gütern, die den sozialen Status der Bürger definieren, begünstigt. Der Preis dafür war der Verlust der individuellen Freiheit zugunsten der Einhaltung moralischer Normen. Der Besitz und der Konsum von Industriegütern wurden zum Wert. Auch die ärmsten Schichten Westeuropas erhielten die Möglichkeit, Wohlstand und ein stabiles Leben zu erlangen, was in der Vorkriegszeit nicht möglich gewesen war.

Der „amerikanische Traum“ wurde im Leben vieler Mitglieder des westlichen Nachkriegseuropa wahr. Der angenommene Lebensstil, der zur Verherrlichung des Konsums und des Genusses zivilisatorischer Errungenschaften führte, setzte die Maßstäbe für die neuen westlichen Gesellschaften. Ein Symptom des damaligen Kapitalismus war daher die Konzentration auf Werte aus dem Bereich des „Habens“ und der damit einhergehenden Moral.

Im damaligen Osten Europas wurden die Menschen durch ein totalitäres System ihrer Freiheit beraubt. Es nahm ihnen die Möglichkeit, ein menschenwürdiges Leben und Wohlergehen zu erreichen. Die in der westlichen Demokratie akzeptierten Verhaltensnormen und die damit verbundene besitzorientierte Lebensweise wurden von den Kritikern als kleinbürgerlich oder verächtlich als „Spießigkeit“ bezeichnet. Denn die Freiheit der Person wurde dadurch eingeschränkt, was im Laufe der Zeit Gegenstand einer breiten Kritik wurde. Es gab auch zunehmend kritische Stimmen zu dem in den Wohlfahrtsstaaten geschaffenen Lebensstandard. Paradoxerweise wurde also das, was die Freiheit im Westen einschränkte (eine abgeschottete, konsumorientierte Demokratie), in den Ostblockländern mit der Freiheit gleichgesetzt. Was im Westen die Ausdehnung der Freiheit garantierte (die Abkehr vom Leben unter dem Diktat der Demokratie nach kapitalistischen Maßstäben), war ein Ausdruck der Unterdrückung im Osten, wo das Fehlen eines wohlhabenden Lebens den Wunsch nach Konsum hervorrief. Die Revolte gegen die Einschränkung der Freiheit betraf also beide Teile Europas, auch wenn die Gründe hierfür ganz unterschiedlich waren.

In den 1960er Jahren ereigneten sich im Westen und in Amerika Ereignisse und Phänomene, die die öffentliche Stimmung dynamisierten und weiter veränderten.

Eine Art wissenschaftliche und technologische Revolution brach aus. Die Rolle der Medien nahm durch die weite Verbreitung des Fernsehens zu. Der breiten Masse wurde der Zugang zur Bildung ermöglicht. Im moralischen Leben veränderte die Erfindung von Verhütungsmitteln radikal die Einstellung zum Sex. Dies löste ein Phänomen aus, das als „sexuelle Revolution“ bekannt wurde. Die traditionelle Form der Ehe wurde häufig durch nichteheliche Beziehungen ersetzt. Die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche nahm zu. In den westlichen Gesellschaften verschwand das religiöse Leben aus der Praxis. Es kam zu einer deutlichen Abkehr von etablierten Wertesystemen und früheren moralischen Normen⁹⁷. Ein beispielloses Ereignis als Reaktion auf die sich radikal verändernden Lebensbedingungen in der Welt war das Zweite Vatikanische Konzil, das 1962 von Papst Johannes XXIII. eröffnet wurde. Ende der 1960er Jahre traten gesellschaftlich bedrohliche Phänomene auf, wie z. B. Terroranschläge, die von Organisationen vorbereitet wurden, die ihren Ursprung in Westeuropa hatten und häufig von den Geheimdiensten der kommunistischen Blockländer finanziell unterstützt wurden. Ein weiteres Phänomen waren feministische Bewegungen, die radikal die Gleichberechtigung der Frauen forderten. In den Vereinigten Staaten dauerte der Kampf gegen Rassendiskriminierung an. Das Symbol des Kampfes für die Rechte der schwarzen Bürger war der Pastor Martin Luther King, ein Anhänger der Methode des passiven Widerstands. Aufgrund seiner Aktivitäten wurde 1964 die Rassendiskriminierung in den USA offiziell verboten und den Afroamerikanern wurden die gleichen Rechte zugesprochen wie den weißen Bürgern. Der Anführer der Bewegung erhielt 1964 den Friedensnobelpreis. Vier Jahre später, nämlich 1968, wurde er von einem Gegner der stattfindenden Veränderungen erschossen. Auf ähnliche Weise wurden vor den Augen der ganzen Welt Menschen ermordet, die sich mit den Ideen der Freiheit identifizierten. Die Ereignisse dieser Jahre hatten Auswirkungen auf die öffentliche Stimmung: „Alle aufgeklärten Menschen sind nacheinander gestorben: John Kennedy, Robert Kennedy, Martin Luther King. [...] Die Situation in den Neger-Ghettos führt zu offenen bewaffneten Demonstrationen, Geschäfte und Wohnungen stehen in Flammen. Es gibt Todesopfer. [...] Kundgebungen, Protestmärsche, das Verbrennen von Einberufungskarten helfen nicht, Präsident Johnson schickt neue Kontingente amerikanischer Soldaten nach Asien. Es entsteht eine Stimmung der Depression und Frustration. Viele junge Menschen versuchen, den Übeln dieser Welt zu entfliehen und stellen fest, dass jeder Kampf dagegen sinnlos ist. Die Gruppe der Menschen, die am Rande des gesellschaftlichen Lebens leben, wächst rapide“⁹⁸. Die Demonstrationen gegen den Krieg in Vietnam

⁹⁷ Ebd., S. 14.

⁹⁸ M. Garzdecki, *Rock od Presleya do Santany*, Kraków 1978, S. 211.

werden auch zu einem charakteristischen Zeichen der Jugendproteste in den westlichen Ländern dieser Zeit.

Das sehr komplexe Phänomen der „68er-Generation“ ist selbst aus heutiger Sicht, nach fast fünfzig Jahren, schwer zu fassen⁹⁹. Charakteristisch für diese Generation waren soziale Bewegungen, die die bis dahin geltenden traditionellen gesellschaftlichen Normen in Frage stellten. Die gegenkulturellen Bewegungen dieser Zeit hatten eine vielschichtige Genese und eine komplexe Dynamik. Kultur dient zu einem großen Teil der Aufrechterhaltung und Festigung der Werte und Normen der Gesellschaft. Zugleich schafft sie einen Raum, in dem Veränderungen möglich werden. „Subkulturen und Gegenkulturen – Gruppen, die die meisten der in der Gesellschaft vorherrschenden Werte und Normen ablehnen – können Ansichten zum Ausdruck bringen, die alternative Inhalte zur vorherrschenden Kultur enthalten. Soziale Bewegungen oder Gruppen von Menschen mit ähnlichem Lebensstil sind eine starke Triebkräfte des sozialen Wandels. Auf diese Weise geben Subkulturen den Menschen die Freiheit, ihre Meinungen, Hoffnungen und Überzeugungen zu äußern und entsprechend zu handeln“¹⁰⁰.

Hinzu kommen die große Komplexität und Bandbreite des Begriffs „Kontestation“. Aldona Jawłowska, die Forschungen zu dieser Erscheinung anstellt, fasst das Phänomen wie folgt zusammen: „Kontestation, ganz gleich, ob sie zu naivem Optimismus führt, der die Hoffnung auf schnelle Veränderung zum Ausdruck bringt, oder zur Resignation angesichts der Aussicht auf einen langen und harten Weg ins ‚gelobte Land‘, oder zu einem verzweifelten Glauben an die Unvermeidlichkeit der Entfremdung, ist eine Infragestellung von allem: Kultur, Politik, soziale Organisation, offensichtliche Formen des Alltagslebens, ethische Normen, Verhaltensmuster und -standards. Des gesamten Sinns der bisherigen Existenz“¹⁰¹.

Die Ursachen können auch auf Konflikte zurückgeführt werden, die durch die Meinungsverschiedenheiten zwischen den Generationen „jung“ und „alt“ ausgelöst wurden. Wenn man die Auswirkungen im Nachhinein betrachtet, scheint es, dass sich das Jahr 1968 eher durch einen kulturellen als einen politischen Wandel auszeichnet, auch wenn der Einfluss der Ideologie deutlich war. Die Jugendlichen waren auf der Suche nach ihren eigenen Werten und protestierten gegen den von der Gesellschaft geschaffenen Lebensstil, der mit Wohlstand und materiellen Werten verbunden war. Die Konfrontation mit der herrschenden Gesellschaftsordnung führte jedoch nicht zu Veränderungen. Der Jugend ging es vielmehr darum, eine attraktive,

⁹⁹ Anlässlich des vierzigsten Jahrestages der Ereignisse erschienen neue Versuche, das Phänomen zu verstehen, wie beispielsweise die Studien deutscher Forscher, [in]: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1968, 14-15/2008, 31. März 2008.

¹⁰⁰ A. Giddens, *Sociologia*, übers. J. Gilewicz, Kraków 2004, S. 48–49.

¹⁰¹ A. Jawłowska, *Drugi kontrkultury*, Warszawa 1975, S. 10.

alternative Formel für das Gemeinschaftsleben aufzuzeigen, eine andere Art, Politik zu machen und Kultur zu schaffen. Es war ein Versuch, ihre eigene Kultur zu schaffen, eine Alternative (d. h. Gegenkultur) zur vorherrschenden Kultur. Die jungen Menschen begnügten sich nicht mit technischen Errungenschaften und dem Konsum der hergestellten Güter. Sie wollten mehr, als ihnen von der nach Sicherheit und Stabilität suchenden Nachkriegsgeneration geboten wurde¹⁰². „In den Ländern mit ungleichem wirtschaftlichem Entwicklungsstand kam es in den Kreisen der gebildeten Jugendlichen und der linken Intellektuellen zu einem aktiven Protest gegen alles, was den Menschen von der technischen Zivilisation im Bereich der materiellen Bedingungen und des ideologischen Überbaus aufgezwungen wurde. In reichen und armen, wirtschaftlich entwickelten und unterentwickelten Ländern, in Frankreich, den Vereinigten Staaten, Japan, den Niederlanden, der Bundesrepublik Deutschland, Belgien, England, Italien, Spanien, der Türkei, den lateinamerikanischen Ländern sowie in China und Jugoslawien kam es fast gleichzeitig zu Ausbrüchen von Protesten unterschiedlicher Stärke und Tragweite“¹⁰³.

Der wichtigste Ausdruck der Rebellion gegen die Normen der älteren Generationen wurde die Hippie-Bewegung, die ihren Ursprung an der Westküste der USA hatte. Die Stimmung in Westeuropa korrespondierte sehr deutlich mit der amerikanischen Hippiebewegung (Flower Children oder Flower Power). Die Hippies wollten eine bessere Welt, in der das Gesetz der Liebe, des Friedens und der Wahrheit herrschen würde. Die Bewegung stand in Opposition zur alten Gesellschaft und die Art ihrer Proteste war schockierend. Hippies waren Pazifisten, die den Krieg ablehnten. Sie zeichneten sich durch ihre Kleidung und ihre Vorliebe für Drogen aus und lebten in Kommunen¹⁰⁴. Die Hippie-Bewegung wurde in vielerlei Hinsicht zu einem Faktor der Krise der damaligen herrschenden Kultur. Sie hatte eine Vertiefung des sozialen Denkens zur Folge und trug bei zu einer „Neuinterpretation der normativen und axiologischen Systeme, einer Neuorientierung der persönlichen Muster und der Regeln zur Bestimmung von Autoritäten und sozialen Hierarchien“¹⁰⁵. Sie verbreitete sich – mit unterschiedlicher Intensität – in den meisten europäischen Ländern und ist bis heute ein Symbol für das Streben nach Freiheit geblieben, trotz der mehrdeutigen Einschätzung der Kritiker dieser Bewegung. „Der Hippismus zeigte das einheitliche Gesicht der westlichen Kultur. Auch wenn die Wiege der Bewegung in den Vereinigten Staaten liegt (als offizieller Beginn der Bewegung gilt der 14. Januar 1967, als in

¹⁰² H. Kleinert, op. cit., S. 8–9.

¹⁰³ A. Jawłowska, op. cit., S. 8.

¹⁰⁴ K. Jankowski, *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 2003, S. 37–72.

¹⁰⁵ T. Paleczny, *Bunt „nadnormalnych”*, Kraków 1998, S. 148.

San Francisco ein von Drogen angeheiztes Happening stattfand, an dem mehrere Tausend Langhaarige teilnahmen), blühte sie auch in Europa auf. Zur gleichen Zeit ließ sie die Universitäten von Berkeley und Columbia, auch die Sorbonne und Nanterre sowie die Universitäten in Italien und Deutschland in ihren Grundfesten erschüttern¹⁰⁶.

Ein mit der Hippie-Bewegung zusammenhängendes Phänomen dieser Zeit waren die Studentenrevolten. Im Mai 1968 fanden die größten Studentendemonstrationen an französischen Universitäten statt, und eine Streikwelle breitete sich über ganz Westeuropa aus. Die Studenten forderten unter anderem eine Bildungsreform, radikale Sozialreformen, stellten Forderungen nach sexueller Freiheit und der Legalisierung von Drogen. Die Jugendstreiks wurden von den politischen Ansichten linksextremer Gruppen beeinflusst. Die Proteste gegen die damalige Kultur ließen sich gut mit Parolen verbinden, die zum Kampf gegen den bürgerlichen Lebensstil oder gegen den Kapitalismus aufriefen. „Die politischen und sozialen Phänomene und die Realität der massenkulturellen Darbietungen wurden von der Gegenkulturbewegung¹⁰⁷ angegriffen, die zwar keine großen Kunstwerke hervorbrachte, aber die postmoderne Kultur inspirierte. Die Bewegung schlug zwei gegensätzliche Richtungen ein, und zwar eine destruktive – durch die Anfechtung bestimmter Institutionen und Werte, was den Fokus über das Werk hinaus in die Aktion (Happening) oder in die konzeptionelle Sphäre (Konzeptualismus) verlagerte – und eine konstruktive, die auf der Verwendung bekannter künstlerischer Formen und von Zitaten aus anderen Werken beruhte. Sie manifestierte sich in zwei Formen – in einer sanften, restaurativen, empathischen Kommunikation (im Umfeld der „Blumenkinder“) und in Form einer gewalttätigen Rebellion, aus der die späteren Terroristen erwachsen¹⁰⁸.

Das im Jahr 1970 erschienene Buch *Greening America* von Charles A. Reich, einem jungen Juraprofessor an der Yale University, war eine Darlegung der Grundlagen der Protestbewegung. Der Autor übte Kritik am Leben seines zeitgenössischen Amerikas. Es ging um das gesellschaftliche Leben der damaligen Zeit, die Ausrichtung der Menschen auf materielle Werte, die Kommerzialisierung der Kultur, die von der Regierung in ihrer Außenpolitik angewandte Gewalt (Vietnamkrieg), die Manipulation der öffentlichen Meinung, Fassaden in den zwischenmenschlichen Beziehungen, soziale Ungleichheit und Armut, die Entfremdung der Menschen, die sich auf die Karriere und das Streben nach

¹⁰⁶ J. Teodorczyk, *Hipisowska kontestacja lat 60. i 70. XX w. na fali i w pułapce kryzysu. O globalistycznych aspektach subkultury dzieci-kwiatów*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2011, Nr. 9, S. 128–129.

¹⁰⁷ Vgl. A. Jawłowska, op. cit.

¹⁰⁸ B. Tokarz, *Absurd uciekającego bytu*, „Przestrzenie Teorii”, Poznań 2004, 3/4, S. 16.

Konsummaximierung konzentrieren. Andererseits lobte und betonte er die Haltung der kämpferischen Jugend, der Studenten und Hippies. In dieser Gruppe sah er die Kraft, den degenerierten Staat zu verändern. Ein Bewusstseinswandel ist eine Garantie für die Veränderung der bestehenden Realität. Er kündigt eine Bewusstseinsrevolution an, die den Weg für eine neue Gesellschaft ebnet. Amerika muss nicht künstlich sein, nicht aus Plastik und Metall, sondern kann grün werden, wie der Prophet einer neuen Lebensweise verkündete. Die Quelle dieser Hoffnung war eine positive Vision des Menschen. „Der Mensch, so heißt es, ist kein Teil einer Maschine, kein Roboter, kein Wesen, das verhungern oder im Krieg sterben soll, das wie Vieh getrieben wird, kein Feind seiner Spezies und aller anderen Spezies, kein Wesen, das kontrolliert, gelenkt, verwaltet, ausgebildet, herumgeschubst, betäubt werden muss. Sein wahres Wesen drückt sich darin aus, dass er seine Mitmenschen liebt und ihnen vertraut, dass er Teil der Natur und seiner eigenen Natur ist, dass er sich entwickelt, dass er das Leben in seiner ganzen Fülle lebt, dass er von seiner außergewöhnlichen Gabe Gebrauch macht, die vielleicht die einzige im Universum ist, der Gabe des bewussten Lebens“¹⁰⁹. Gerade das neue Bewusstsein (genannt Consciousness III) bietet die Möglichkeit, sich auf das Leben zu konzentrieren und das Leben als Wert an sich zu erfahren. Ein solches Bewusstsein ist in der Lage, den Menschen von den durch Religion, Wirtschaft und politischer Ideologie aufgedrängten Einschränkungen und Anforderungen zu befreien. „Es verkündet, dass das Leben wichtiger ist als all das. Es will weder die Komplexität des Menschen noch die Komplexität der Natur reduzieren oder vereinfachen. Es bewertet die Gegenwart, nicht die Vergangenheit, die Zukunft oder irgendeine abstrakte Doktrin eines mythischen Paradieses. Es verkündet, dass das, worauf es ankommt, was überlebt, nicht mehr und nicht weniger ist als die volle Erfahrung des Lebens“¹¹⁰. Das Vertrauen in die Macht, die aus der neuen Kategorie des (weit gefassten) Bewusstseins fließt, klingt sehr optimistisch, aber auch utopisch. Es entspricht jedoch den tiefen Sehnsüchten und Bedürfnissen des Individuums, das sich ein erfülltes Leben wünscht. Die Protestbewegungen wurden durch eine Vielzahl von Ursachen ausgelöst. Die Ereignisse von 1968 hatten ihren Ursprung in den Protesten gegen den Krieg der USA gegen Vietnam. Im Gegensatz dazu waren die Proteste in Deutschland, vor allem von Studentengruppen, eine Auflehnung gegen die Generation, die als Erbe die Verantwortung für die Kollaboration mit den Nazis trug. Die Jugendrebellion wurde auch von der Bewunderung für die Ideen der marxistischen Philosophie und Ideologie inspiriert. Der kollektive Protest der Jugend richtete sich gegen die etablierte Gesellschaftsordnung, ihre Prinzipien, die

¹⁰⁹ Ch. A. Reich, *Zieleni się Ameryka*, übers. D. Passent, Warszawa 1976, S. 415–416.

¹¹⁰ Ebd., S. 416.

Werte, die von der zeitgenössischen Zivilgesellschaft im Zeitalter des Kapitalismus geschätzt und entwickelt wurden.

Die Slogans „Frieden“, „Freiheit“, „Gleichheit“ riefen auf zur Anfechtung der Ordnung der kapitalistischen Gesellschaft und zu einer sexuellen Revolution. Sie entsprachen den Sehnsüchten der für die Wahrheit empfänglichen jungen Menschen aller Epochen. Sie erwärmten die Herzen und drängten die Jugend zum Widerstand gegen die herrschende Gesellschaftsordnung. Dies führte zu Demonstrationen gegen alle Erscheinungsformen der Heuchelei. Der Generationenkonflikt, ein natürliches Phänomen im Entwicklungsprozess junger Menschen, fand seine Rechtfertigung in der Ungerechtigkeit der Welt, deren Repräsentanten die aktuellen Vertreter der Macht waren. Die gegenkulturellen Bewegungen schufen aber trotz ihrer Breitenwirkung keine neuen politischen Strukturen. Sie bewirkten einen sozialen Durchbruch, der zu einer Entfesselung der Demokratisierung in vielen Bereichen des menschlichen Lebens führte¹¹¹. Ein wichtiger Punkt, den Habermas im Zusammenhang mit den Studentenrevolten von 1964–1973 anführt, ist: je stärker die Demokratisierung politischer Strukturen ist, desto geringer sind ihre Einflussmöglichkeiten. Und daraus folgt, dass dies nicht den kollektiven Bedürfnissen der Gesellschaft dient¹¹². Die Ideen der Gegenkultur nahmen Begriffe wie Selbstverwirklichung, Ökologie, Pazifismus, New Age, Minderheitenrechte oder gleichgewichtige Entwicklung in das Vokabular der zeitgenössischen Kultur auf. Trotz der unterschiedlichen Beurteilung der Ereignisse beeinflussten sie die Denkweise über den Menschen und führten zu der Erkenntnis, dass der Mensch nicht Eigentum des Staates oder einer anderen innerhalb seiner Grenzen tätigen Institution ist.

In jenen Jahren herrschte ein Klima der Erkundung und Offenheit für neue Denkweisen, Veränderungen und neue Ideen. Die Atmosphäre der Diskussion über die bestehende Weltordnung und der Wunsch, sie zu verbessern, war dazu angetan, grundlegende, existenzielle Fragen zu stellen. Man kann von einer Art Neubewertung der bis dahin vorherrschenden Werte und Ansichten sprechen. Solche Sehnsüchte und Hoffnungen entstanden in den Herzen und Köpfen der jungen Menschen jener Zeit, unabhängig von ihrem Wohnort und den politischen Grenzen, die sie trennten. Dies war auch das Denken der Theologiestudenten jener Zeit, die die bedeutsamen Ereignisse in der Welt und in der Kirche aufmerksam verfolgten. Anselm Grün studierte von 1967 bis 1971 in Rom. Gerade diese Zeit war von intensiven sozialen Veränderungen und den Jugendprotesten geprägt. Zwar pflegte er keinen Kontakt zu Studenten weltlicher Universitäten, aber die

¹¹¹ O. Negt, *Demokratie als Lebensform. Mein Achtundsechzig*, [in:] *Aus Politik und Zeitgeschichte* 1968, 14–15/2008, 31. März 2008, S. 3–4.

¹¹² S. Magala, op. cit., S. 162.

Atmosphäre jener Jahre beeinflusste auch das Denken der Studenten der Ordenschule Sant'Anselmo, an dem er studierte¹¹³. Von den Studentenprotesten erfuhr er hauptsächlich aus den Medien und aus den Berichten einiger seiner Mitstudierenden, die in die studentischen Angelegenheiten involviert waren. „Wir begannen ebenfalls, uns gegen viele der alten Traditionen zu wenden, weil wir sie nicht verstanden haben. Wir hatten das Gefühl, wir müssten – bildlich gesprochen – die alten Zöpfe abschneiden. Einerseits gab es also auch große Unzufriedenheit mit der derzeitigen Praxis, aber andererseits konnten wir ein solides Streben nach einem authentischen monastischen Leben und nach einer Theologie erkennen, die den Bedürfnissen der Menschen von heute entsprach. Ich erinnere mich, dass wir viel diskutierten und in unserer Phantasie entstandene Pläne für das monastische Leben schmiedeten“¹¹⁴.

Die Ereignisse, die durch die kulturelle und politische Situation ausgelöst wurden, fanden einen fruchtbaren Boden in der Natur der jungen Menschen, ihrem Idealismus und ihrer Sensibilität für Werte wie Freiheit, Wahrheit und Liebe. Unabhängig vom Studienort begleiteten die jungen Menschen der Wunsch, den eigenen Weg zu suchen, und ihre Radikalität, was ein natürlicher Schritt in ihrer Entwicklung war.

Grün verfolgte das Neue in der Kirche und in der Welt mit Aufmerksamkeit und Engagement. Obwohl er in einem konservativen Umfeld aufgewachsen war, blieb er offen für alles Neue. Er suchte Herausforderungen, sehnte sich nach Opfern und großen Taten. Das starke Bedürfnis, die Ideale des Ordenslebens zu verwirklichen, gab ihm den Glauben und die Kraft, alle Hindernisse zu überwinden. Aus dem Idealismus erwuchs der Widerstand gegen das, was zu einem ruhigen, geordneten Leben führte, gleichbedeutend mit dem Stil eines gesetzten Bürgers. „‘Nicht bürgerlich werden‘ bedeutete – am Vorabend der Studentenrevolte von 1968 – mehr als nur ein Gefühl zu sein, das sich gegen Spießler und die Erwachsenenwelt richtete. In dieser Jugend manifestierte sich etwas, was sich bereits in den Protestbewegungen der Zwischenkriegszeit abgezeichnet hatte, nämlich ein zunehmend engagierter Widerstand gegen die unkontrollierbare, triumphierende Technik, gegen die Massifizierung und Sinnlosigkeit des Daseins“¹¹⁵. Grün wollte sich nicht unreflektiert an die bestehende Realität anpassen. Er wollte die Welt aktiv verändern. Die Wünsche des jungen Mönchs deckten sich perfekt mit den Postulaten des Konzils. Sowohl die Veränderungen in der Kirche als auch die in der Welt ermutigten und bestärkten den jungen Mann in seinen Bestrebungen. Die jugendliche Radikalität

¹¹³ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 26.

¹¹⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 39.

¹¹⁵ F. Derwahl, op. cit., S. 46.

der ersten Ausbildungsjahre im Noviziat verband sich gut mit dem Wunsch nach der Kompromisslosigkeit des Benediktinerdaseins¹¹⁶. Die jungen Mönche der „68er“ gehörten zu einer Generation, die gegen viele Bereiche des monastischen Lebens protestierte. Trotz ihres Kontaktmangels mit der Realität waren sie in dieser Hinsicht nicht anders als ihre Altersgenossen in verschiedenen Teilen der Welt. Die von ihnen ergriffenen Maßnahmen führten zu einer Erneuerung des klösterlichen Lebens, zu größerem Eifer, zur Entdeckung der Tiefe und des Reichtums der religiösen Tradition. Die Initiativen wurden auf einem evolutionären Weg umgesetzt, ohne sich von seinen Wurzeln und der Vergangenheit zu trennen. Die Rebellion setzte Energien frei, die eine neue Lesart der Werte des klösterlichen Lebens und ihrer eifrigen Umsetzung zur Folge hatten.

Auf eine Periode der intensiven Anfechtung der bestehenden Weltordnung folgte eine Periode tiefgreifender Überlegungen und eines Blicks in die Zukunft. Die Proteste und Veränderungen der 1960er Jahre lösten eine eifrige Suche nach einer neuen Lebensweise aus. Die sich rasch verändernde Realität erforderte eine gesellschaftliche Reaktion und eine Anpassung der Erziehungsmethoden an diese Veränderungen. Dies wurde zu einer entscheidenden neuen sozialpädagogischen Herausforderung.

1.5. Neue Herausforderungen

Die gesellschaftlichen Prozesse, die sich derzeit vollziehen, stehen im Zusammenhang mit dem Generationswechsel, der wirtschaftlichen Situation, den großen Bevölkerungsbewegungen, der intensiven Entwicklung von Technologie und der komplexen politischen Situation, die durch das gefährliche Phänomen des Terrorismus entstanden ist. Diese und viele andere Faktoren haben zu einer Situation geführt, in der einerseits die traditionellen Werte in Frage gestellt werden und andererseits die Suche nach einem dauerhaften und unveränderlichen Stützpunkt für die menschliche Existenz fortgesetzt wird. Die Aufgaben, die sich aus der neuen Pädagogik ergeben, betreffen die Suche nach einer Formel, nach der es möglich sein wird, die Generationen auf integrierte Weise zu erziehen und dabei die wichtigsten menschlichen Bedürfnisse in einer sich dynamisch verändernden Welt zu berücksichtigen. Wie kann man ein glaubwürdiges Bildungsangebot machen, wenn die Grenzen der menschlichen Werte verletzt wurden und das Fehlen eines stabilen Wertesystems endlose Diskussionen und Streitigkeiten über die Gestaltung der Erziehung und Bildung der künftigen Generationen auslöst? Die Suche

¹¹⁶ Ebd., S. 62–63.

nach wirksamen Antworten und Lösungen im Bereich der Pädagogik sollte sich auf eine Analyse der aktuellen gesellschaftlichen Situation und der Bedürfnisse des in einem bestimmten Umfeld lebenden und kulturell geprägten Individuums stützen. In ihren Analysen der entstandenen Bedingungen weisen die Forscher auf die Quellen des Wandels hin. „Die heutige Gestalt haben die meisten Gesellschaften durch zwei Prozesse erhalten Modernisierung und Globalisierung“¹¹⁷.

Das Zeitalter, in dem wir leben, wird von einigen Soziologen als Spätmoderne (Giddens, Lash, Beck)¹¹⁸ oder Postmoderne (Bauman)¹¹⁹ bezeichnet. Wir können die heutigen Gesellschaften als global und modern bezeichnen. Die Anfänge der Moderne reichen einige hundert Jahre zurück. Die institutionellen und politischen Rahmenbedingungen, die infolge der Französischen Revolution, des Amerikanischen Bürger- und Unabhängigkeitskriegs geschaffen wurden, sind charakteristisch für die Neuzeit. Sie werden durch die konstitutionelle Demokratie, die Kategorie der Rechtsstaatlichkeit und das Prinzip der Souveränität der Nationalstaaten gebildet. Die wirtschaftlichen Grundlagen wurden durch die industrielle Revolution in England geschaffen. Dazu gehören eine neue Produktionsweise (industrielle Massenproduktion), eine neue Lebensweise und ein neuer Lebensstil (Industrialismus, Urbanismus), ein neues Wirtschaftssystem (Kapitalismus)¹²⁰. Die fortschreitenden Veränderungen in der Menschheitsgeschichte haben zahlreiche Auswirkungen auf die Funktionsweise der Welt. „Das Ende traditioneller Lebensmuster hat die Denker dazu veranlasst, nach einem neuen Verständnis der sozialen und der natürlichen Welt zu suchen, sowohl einem sozialen als auch einem natürlichen Verständnis“¹²¹.

Die Zusammenstellung der Merkmale der Moderne nach August Comte zeigt ein Bild der Realität von Gesellschaften, die mit neuen Phänomenen konfrontiert sind, nämlich die Konzentration der Arbeit in städtischen Zentren, die auf Effizienz und Profit ausgerichtete Organisation der Arbeit, die Anwendung von Wissenschaft und Technik in den Produktionsprozessen, das Aufkommen eines offenen oder verdeckten Antagonismus zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, wachsende soziale Gegensätze sowie ein Wirtschaftssystem, das auf individuellem Unternehmertum und Wettbewerb basiert¹²². Die Fortsetzer der Ansichten von Comte hingegen erfassen Merkmale der Moderne im Gegensatz zur traditionellen Gesellschaftsordnung.

¹¹⁷ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, S. 557.

¹¹⁸ Ebd., S. 575–578.

¹¹⁹ Ebd., S. 573–574.

¹²⁰ Ebd., S. 558.

¹²¹ A. Giddens, op. cit., S. 31.

¹²² P. Sztompka, op. cit., S. 558.

Von den dichotomen Modellen, die durch die Gegenüberstellung von Alt und Neu entstehen, wird das Modell des Kapitalismus von Max Weber auch heute noch von Fachleuten anerkannt (traditionelle Gesellschaft – Agrargesellschaft gegenüber kapitalistischer Gesellschaft)¹²³.

Seine Ansichten bezogen sich auf soziale Maßnahmen, die sich in der modernen Gesellschaft verändern. Er argumentierte, dass der Aufstieg des kapitalistischen Systems nicht allein auf den wirtschaftlichen Wandel zurückzuführen sei, wie es Marx behauptete. Der Wandel der Gesellschaftsordnung wird durch Ideen und kulturelle Werte beeinflusst.

In dieser neuen Gesellschaftsform basieren die Handlungen der Menschen immer weniger auf traditionellen Überzeugungen, die mit der Religion, den Bräuchen oder Vorurteilen verbunden sind. Stattdessen sind sie weitgehend von einer rationalen, wirtschaftlich kalkulierten Denkweise geprägt.

Der von Weber verwendete Begriff „Rationalisierung“ bezieht sich auf die Entwicklung der Wissenschaft, der modernen Technik und der Bürokratie. Die industrielle Revolution und der Kapitalismus sind symptomatisch für ein Streben nach Rationalisierung, das sich auf verschiedene Lebensbereiche (Politik, Religion, Wirtschaft) erstreckt. Er betrachtete die Wissenschaft als das Hauptmerkmal der westlichen Gesellschaft. Die Bindung an die Tradition, die sich aus Religion und Brauchtum ergibt, wird durch die so verstandene Rationalisierung verdrängt¹²⁴. Den Folgen dieses Phänomens stand er jedoch pessimistisch gegenüber. „Er befürchtete, dass das moderne Gesellschaftssystem durch sein Bestreben, alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens zu regeln, eine Bedrohung für die menschliche Spiritualität darstellt. Besonders besorgt war er über die überwältigende, entmenschlichende Bürokratie, deren Wachstum sich zerstörerisch auf die Demokratie auswirken könnte“¹²⁵. In gewisser Weise haben sich die Vorhersagen über die Zukunft heute bestätigt und erfordern eine angemessene Antwort. Eine wichtige Stimme in der diskutierten Frage ist die Position von Jürgen Habermas, der „[...] die sich ständig weiterentwickelnde instrumentelle oder technische Rationalität, die für die modernistische Gesellschaft typisch ist, der kommunikativen Rationalität, dem Dialog, der idealen kommunikativen Situation und dem Konzept der Lebenswelt gegenüberstellte, d. h. jene Ansätze, die eine humanistische, emanzipatorische Praxis und ‘durch Wissen konstituiertes Interesse‘ aufrechterhalten könnten“¹²⁶.

¹²³ Ebd., S. 560–561.

¹²⁴ A. Giddens, op. cit., S. 38–39.

¹²⁵ Ebd., S. 39.

¹²⁶ K. Illeris, *Trzy wymiary uczenia się poznawcze, emocjonalne i społeczne ramy współczesnej teorii uczenia się*, übers. A. Jurgiel et al, Wrocław 2006, S. 136.

Diese gesellschaftlichen Veränderungen führen nach der Meinung vieler Soziologen zu einer Verengung des Blickwinkels auf die Realität und zu einer ein-dimensionalen Wahrnehmung des Menschen. Eine interessante Interpretation der neuen Zeit findet sich in den Ansichten von Zygmunt Bauman, der einen tiefgreifenden Bruch mit der historischen Vergangenheit und das Entstehen einer neuen sozialen Qualität feststellt. Sein Konzept des Postmodernismus (Baumans polnischer Begriff lautet „Postmoderne“¹²⁷) drückt sich in einem radikalen Bruch mit der Vergangenheit aus, einer neuen Qualität, die durch die Dekonstruktion und den Zusammenbruch traditioneller Werte und traditioneller sozialer Hierarchien gekennzeichnet ist¹²⁸. Seiner Ansicht nach tritt die gegenwärtige Gesellschaft in eine bisher unbekannte Phase der historischen Entwicklung ein. Die charakteristischen Faktoren, die diesen Zustand prägen, sind Konsum, migratorischer Lebensstil, Massenkultur und die Rolle der Massenmedien sowie die Macht, die latent, diffus und verführerisch wirkt. Die gegenwärtige Entwicklungsphase ist auch gekennzeichnet durch das Ende der Ideologien, ein einheitliches Kulturmuster, das durch einen Pluralismus der Kulturen und Geschmäcker ersetzt wird, eine Krise der Identität und der traditionellen Autoritäten, den Bedeutungsverlust der Klassen, der lokalen Gemeinschaften, der Nationalstaaten, der Kirche, einen allgemeinen Bedeutungsverlust des Ganzen zugunsten der Fragmentierung und der Vorläufigkeit¹²⁹. Die Rolle der Community-Mitglieder hat sich deutlich verschoben. „Im gegenwärtigen Entwicklungsstadium – der Spätmoderne, so Giddens, in der zweiten Phase der Moderne (Beck), der Surmoderne (Balandier) oder der Postmoderne – braucht die moderne Gesellschaft jedoch weder eine industrielle Massenbelegschaft noch eine Wehrpflichtigenarmee. Stattdessen braucht sie ihre Mitglieder als Konsumenten. Die Art und Weise, wie die moderne Gesellschaft ihre Bürger formt, ist in erster Linie der Rolle des Konsumenten untergeordnet, die sie zu spielen haben“¹³⁰. Der Zweck des Konsums besteht nicht mehr in materiellen Gütern. „Die Verbraucher sind in erster Linie Sammler von Eindrücken; sie sammeln Dinge nur sekundär, als Ableitungen von Erfahrungen“¹³¹. Dieser Umstand führt zu einer unterschiedlichen und verengten Funktionsweise in der Realität. Pierre Bourdieu zeigt, dass die Konsumkultur in allen Lebensbereichen präsent ist. In der Tat spielt sie eine dominante Rolle als verborgene Autorität, die nicht klar zu erkennen ist, der sich die Mitglieder der Gesellschaft jedoch unterordnen. Diese Art der Verführung macht die Individuen zu Marktprodukten¹³².

¹²⁷ Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998, S. 154.

¹²⁸ P. Sztompka, op. cit., S. 574.

¹²⁹ Vgl. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*.

¹³⁰ Derselbe, *Globalizacja. I co z tego wynika*, Warszawa 2000, S. 95.

¹³¹ Ebd., S. 99.

¹³² Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, S. 216–219.

Die neue Optik der Weltwahrnehmung in der heutigen Zeit verändert die Art und Weise der Bewältigung einer Realität, die nicht mehr kohärent und ganzheitlich ist. Dies wirft in einem Zeitalter des allgegenwärtigen Pluralismus viele Schwierigkeiten auf¹³³. Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts klar definierte Subjektivität des Individuums wurde am Ende des Jahrhunderts durch eine ständige Suche nach Identität ersetzt. „Diese in der Tat disparaten Subjektivitäten wurden in verschiedenen Projekten verwirklicht, und zwar sind sie postulativ und explizit in den Vorschlägen der Futuristen, Expressionisten oder Konstruktivisten zu finden sowie in den Konzepten voller Zweifel und sich vervielfältigender Fragen im postmodernen Zeitalter. Denn sie gingen mit einer anderen Einstellung zur Welt einher: von der Phänomenologie, dem Intuitionismus von Bergson, dem Existentialismus und der Hermeneutik (trotz der Dramatik der Philosophie von Nietzsche und der Vision von Freud) als Ganzes gesehen, im Gegensatz zu dem in den Konzepten von Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard und Richard Rorty festgestellten Zusammenbruch der Ganzheit, der Zerstreuung und dem Misstrauen gegenüber der Ganzheit“¹³⁴.

Krystyna Wilkoszewska zählt die charakteristischen Merkmale und Probleme der Postmoderne auf: verschärfte Fragen zu Vernunft und Rationalität, die Rolle der rationalen und humanistischen Aufklärung für das kulturelle und politische Gesicht der westlichen Welt, das Problem der Gewalt nicht nur im Bereich der Politik und des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch in Theorie und Wissenschaft, die Frage nach dem Tod des Subjekts und der Posthistorizität, die Haltung zur Kategorie der Wahrheit, die Probleme einer neuen Sensibilität im künstlerischen Bewusstsein, die Analyse der neuen, durch das Aufkommen der großen Medien in unserem Leben entstandenen Wahrnehmungsweisen usw.¹³⁵ Die Gründe für die aufgetretenen Schwierigkeiten sind aller Wahrscheinlichkeit nach in der unkritischen Faszination für die technologischen Entwicklungen des vergangenen Jahrhunderts zu suchen. Auch die Bewunderung für das allein durch die Rationalität begründete Wissen, wie es sich in der modernen Wissenschaft und Philosophie offenbart, führte zu einer Haltung, in der der Mensch „an die Macht der Vernunft glaubte und, nachdem er die Garantie seiner eigenen Existenz in seinem eigenen Denken entdeckt hatte, gleichzeitig die Existenz aller ihn umgebenden Entitäten problematisierte“¹³⁶. Eine solche Einstellung des Menschen zur der ihn umgebenden Welt ist auch heute noch vorhanden. Ohne das Verständnis

¹³³ Ebd., S. 165–192.

¹³⁴ B. Tokarz, op. cit., S. 9–10.

¹³⁵ K. Wilkoszewska, *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 1997, S. 7–8.

¹³⁶ B. Skarga, *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999, S. 24.

von sich selbst als Person in der Welt ist das Verständnis der Wirklichkeit unvollständig. „Das Wissen, das uns die Vernunft als rationales Werkzeug der Erkenntnis zur Verfügung stellt, ermöglicht es uns, die Welt zu verstehen. Sein Missbrauch ist Selbstgefälligkeit. Rationalismus ohne Metaphysik ist eine Einschränkung, denn die Metaphysik ermöglicht es uns, uns selbst zu verstehen und so die Materialität und Begrenztheit des Körpers zu überwinden“¹³⁷.

Die Veränderungen in der Neuzeit wurden durch bedeutende wirtschaftliche, politische und kulturelle Faktoren verursacht, zu denen die Ausbreitung des industriellen Kapitalismus, die Entstehung zentralisierter Nationalstaaten, die Förderung der Kriegsführung, die Entwicklung und Betonung der Rolle der Wissenschaft und des damit verbundenen kritischen Denkens gehören¹³⁸. Pragmatische, technische Werte, die mit der Wirtschaft verbunden sind, traten in den Vordergrund. Die Epoche, in der wir leben und die als „Spätmoderne“ bezeichnet wird, lässt sich anhand von vier Dimensionen beschreiben, und zwar Vertrauen (aus dem sich das Gefühl der Sicherheit ergibt) in komplexe organisatorische Systeme, deren Funktionsprinzipien schwer zu verstehen sind; neue Formen von Risiken, die durch den zivilisatorischen Fortschritt und technologische Entwicklungen entstanden sind; Undurchsichtigkeit und Chaotik, die sich auf das Fehlen von Stabilität und Vorhersehbarkeit im gesellschaftlichen Leben beziehen; fortschreitende Globalisierung in den Bereichen Wirtschaft, Politik und Kultur¹³⁹. Wenn das Kapital in den Vordergrund rückt, verändert sich die Dimension der Kultur und bringt Gegensätze auf paradoxe Weise zusammen. „Eklektizismus ist der Nullpunkt der heutigen allgemeinen Kultur. Man hört Reggae, sieht Westernfilme, isst mittags bei McDonald's und abends in einem Restaurant mit lokaler Küche, benutzt ein Pariser Parfüm in Tokio, arrangiert eine Retro-Wohnungen in Hongkong, und Wissen wird zum Thema von Quizsendungen. Es ist leicht ein Publikum für eklektische Werke zu finden. Indem Kunst zu Kitsch wird, drängt sie eine Unordnung auf, die vom ‚Geschmack‘ ihrer Liebhaber geregelt wird“¹⁴⁰.

Ein besonders charakteristisches Merkmal der heutigen Gesellschaft ist die zunehmende Globalisierung. Die Einheitlichkeit des Wirtschaftssystems erstreckt sich praktisch auf die Mehrheit der Länder der Welt. Auch im Kulturbereich findet eine Homogenisierung statt, was sich zum Beispiel an der englischen Sprache zeigt, die in fast alle Bereiche der menschlichen Existenz eingedrungen ist. Die oben erwähnten Phänomene rufen ambivalente psychologische Reaktionen

¹³⁷ B. Tokarz, op. cit., S. 18.

¹³⁸ A. Giddens, op. cit., S. 67–70.

¹³⁹ P. Sztompka, op. cit., S. 575–578.

¹⁴⁰ J.-F. Lyotard, *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm? [in]: Postmodernizm. Antologia przekładów*, S. 53–54.

hervor. In der öffentlichen Wahrnehmung erleben die Menschen Interdependenz, Identität mit anderen in Europa und der Welt, gehen einen gemeinsamen Weg und nehmen gemeinsam eine Einigung universeller Ideen wahr. Die gegenteilige Reaktion, die auf dem Prinzip der Verteidigung des Eigenen beruht, ist das Aufkommen des Wunsches, in einer von anderen getrennten Gemeinschaft zu leben. Die Auswirkungen des Globalisierungsprozesses führen zu einer Suche nach dem Eigenen, den lokalen Ausprägungen von Kultur, religiösen Traditionen und Bräuchen, eben dem, was die Lokalität ausmacht. Diese Tendenz wird immer deutlicher¹⁴¹. Ungeachtet der extremen Ansichten über die Macht der Globalisierung ist sie zu einer unbestreitbaren Tatsache geworden. Die Auswirkungen ihrer Folgen sind sowohl auf der Ebene ganzer Gemeinschaften als auch auf der Ebene des Einzelnen spürbar. „Die Globalisierung findet nicht einfach ‚irgendwo da draußen‘ statt, in einer anderen Dimension, ohne Verbindung zu den Angelegenheiten, in die der einzelne Mensch meistern muss. Die Globalisierung findet ‚hier und jetzt‘ statt und wirkt sich in vielerlei Hinsicht auf unser intimes und persönliches Leben aus. Sie durchdringt unsere lokalen Kontexte, dringt bis in unser Zuhause und unsere Gemeinschaften vor, sei es durch unpersönliche Quellen wie Medien, Internet oder Populärkultur oder durch persönliche Kontakte mit Menschen in anderen Ländern und Vertretern anderer Kulturen. Die Globalisierungstendenzen verändern zwangsläufig unser persönliches Leben“¹⁴². Die Veränderungen umfassen alle Dimensionen des Lebens, was die Suche nach einer der Situation angemessenen Formel erforderlich macht. Sie betreffen die Familie, das kulturelle Geschlecht, die persönliche Identität, die Beziehungen zu anderen und die Einstellung zur Arbeit. Sie erfordern eine Veränderung der Art und Weise, wie wir über uns selbst denken und wie wir mit anderen umgehen. Die flüchtigen, traditionellen identitätsstiftenden Rahmen werden durch die Notwendigkeit ersetzt, ständig über die zahlreichen geschaffenen Möglichkeiten nachzudenken. Lokale Gemeinschaften verlieren bei der Identitätsbildung ihre stabilisierende Rolle. Reflexivität ist zu einer notwendigen Reaktion auf die Veränderungen geworden. Unter dem Einfluss einer sich dynamisch verändernden Welt führt die Globalisierung zur Schaffung neuer Formen von Identität¹⁴³.

Die Meinungen über die Auswirkungen der Postmoderne und der sie begleitenden Prozesse auf die menschliche Verfassung sind nicht eindeutig. Die Diskussion zwischen dem Verfechter der Moderne Jürgen Habermas¹⁴⁴ und dem Befürworter

¹⁴¹ P. Sztompka, op. cit., S. 584–585.

¹⁴² A. Giddens, op. cit., S. 83.

¹⁴³ Ebd., S. 84.

¹⁴⁴ J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, [in]: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Hrsg R. Nycz, Kraków 1998, S. 25–46.

der Postmoderne Jean-François Lyotard¹⁴⁵ betrifft die Relevanz der aktuellen Realität für den Menschen und ihre Auswirkungen auf sein Funktionieren.

Neben der Kritik an den negativen Phänomenen der neuen Realität und dem Hinweis auf die Gefahren werden auch neue Perspektiven aufgezeigt. Die Analysen von Bogusław Śliwerski weisen auf die Nutzungsmöglichkeiten postmoderner Ideen hin. „In Inhalt und Form ist die Postmoderne weder antimodern noch transmodern, sondern eine kumulative Form des Pluralismus, die sich in der derzeitigen Wirklichkeit manifestiert. Sie zielt nicht darauf ab, die Moderne, die Fortschrittsideologie, die Verstärkung von Innovationen oder Dynamiken, die als notwendige Veränderungen projiziert werden, zu verdrängen oder auszuschließen, sondern sie in einer vielgestaltigen Tendenz fortzuführen und ihr Recht auf Andersartigkeit, Heterogenität, mit einer geschärften Wahrnehmung der Problembelastung oder mit einer neuen Sensibilität in der Problemstellung anzuerkennen“¹⁴⁶. Eine solche Auffassung eröffnet neue Möglichkeiten, führt zu einer kreativen Lösungssuche und zur Nutzung der veränderten Realität, was eine Chance für die Entwicklung ist. In den Äußerungen von Forschern verschiedener Fachrichtungen überwiegt jedoch die Überzeugung, dass die neue Lebensqualität auch Gefahren birgt. „Die Postmoderne hat den Zweifel zu einer Grundvoraussetzung gemacht, ebenso wie die Abneigung zu geschlossenen Ganzheiten. Die Welt besteht nicht aus einfachen Elementen, alles ist komplex und jede Interpretation ist zur Reduktion verdammt. Monaden zeigen sich zunehmend bereit, sich zu öffnen, aber Gemeinschaft ist ihnen fremd. Sie schaffen sich ihre mentalen Räume und entfernen sich von geographischen und direkt erlebten Gemeinschaften, auch wenn es diese noch gibt“¹⁴⁷. An die Stelle des Ganzen ist durch die Dekonstruktion dieses Begriffs ein Fragment getreten“¹⁴⁸. Die Veränderungen, die sich vollzogen haben und vollziehen, erfordern neue und angemessene Reaktionsweisen.

Ein neues Phänomen in der zeitgenössischen Kultur, das durch seinen „Übergangscharakter“ gekennzeichnet ist, erfordert ebenfalls eine Neuformulierung. Mit der Entwicklung der audiovisuellen Kommunikation hat sich der Begriff der Raum-Zeit-Dimension verändert. Daraus ergeben sich weitere Herausforderungen im Hinblick auf die Folgen des Lebens in einer derart veränderten Welt. Die Grenzen von Zeit und Raum wurden durchbrochen. „Der freie Übergang in einen immer wieder neuen mediatisierten oder medialen Raum reduziert die Erwartung“

¹⁴⁵ J.-F. Lyotard, op. cit., S. 47–61.

¹⁴⁶ B. Śliwerski, *Nauki o wychowanie wobec wyzwań postmodernizmu*, [in]: *Nauki o wychowanie w ponowoczesnym świecie*, Hrsg. S. Juszczak, „Chowanna”, Katowice 2003, Bd. 1 (20), S. 11.

¹⁴⁷ Vgl. B. Kita, *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Kraków 2003.

¹⁴⁸ B. Tokarz, op. cit., S. 16–17.

auf ein Minimum, oft auf Null, denn sobald die entsprechende Taste am Apparat gedrückt wird, bewegen wir uns 'durch die Kraft der statischen Trägheit des audiovisuellen Vehikels' an den gewünschten Ort. Die modernistische 'Topographie des Wartens' verwandelt sich in eine postmoderne Topologie der unmittelbaren Gleichzeitigkeit¹⁴⁹. Diese Art von Erfahrung ist zu unserem Alltag geworden. Sie erfordert die Entwicklung einer neuen Art der Operationalisierung auf der Ebene des Bewusstseins und der verwendeten Kommunikationssprache. „Die Dynamik, die Veränderlichkeit, der dialogische Charakter der gegenwärtigen Welt machen es auch notwendig, zu ihrer Beschreibung solche Begriffe und Kategorien zu verwenden, die den transgressiven, transformativen, in seiner Veränderlichkeit ungewissen Charakter der sie umgebenden Realität betonen“¹⁵⁰. Die oben genannten Veränderungen verlangen, ungeachtet der laufenden Diskussion unter Fachleuten über ihre Qualifikation, eine solide Forschung in Bezug auf die bestehende Realität. Der wissenschaftliche Diskurs über das Verhältnis der Postmoderne zur Bildungs- und Erziehungsdimension im Bereich der pädagogischen Forschung wird unter anderem von Forschern wie Wolfgang Welsch, Heinrich Kupffer, Zbigniew Kwieciński, Lech Witkowski, Tomasz Szkudlarek, Zbyszko Melosik und Bogusław Śliwerski geführt¹⁵¹.

Dieses Kapitel zeigt den sozio-religiösen Aspekt und die Bedingungen des Erziehungsprozesses auf. Der Zusammenbruch der traditionellen Werte, ausgelöst durch einen mit enormer Grausamkeit geführten Krieg und die darauffolgenden Spannungen der 1960er Jahre, löste eine Reaktion in den wichtigsten Bereichen des gesellschaftlichen und individuellen Lebens, Veränderungen im Denken und die Suche nach einer neuen Lebensformel aus. Es kam zu Änderungen in den pädagogischen Konzepten sowie zur Betonung des Wertes der Menschlichkeit in der Lehre der Kirche. Ereignisse, die symbolisch mit 1968 verbunden waren, führten zu bedeutenden kulturellen Veränderungen im Westen und in Amerika. Die Betrachtung bedeutender sozioreligiöser Faktoren und Ereignisse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert aufkommenden Herausforderungen zielte auf ein tieferes Verständnis der Erwartungen im Bereich pädagogischer Aktivitäten ab. Eine Analyse der Ansichten von Anselm Grün im Hinblick auf seinen Beitrag zu einem vertieften Diskurs über einen angemessenen Erziehungsprozess erfordert die Darstellung und Analyse der wichtigsten Theorien auf dem Gebiet der Pädagogik. Dies wird Gegenstand ausführlicher Überlegungen im nächsten Kapitel sein.

¹⁴⁹ B. Kita, op. cit., S. 115.

¹⁵⁰ Ebd., S. 119.

¹⁵¹ Vgl. B. Śliwerski, *Nauki o wychowaniu...*, S. 9–18.

Kapitel 2

VORHERRSCHENDE THEORIEN UND TENDENZEN IN DER PÄDAGOGIK

Neben der Suche nach einer neuen Entwicklungsperspektive für die Pädagogik ist es legitim und notwendig, die wichtigsten Strömungen und Tendenzen im Bereich der Pädagogik zu überprüfen. Die Analyse der gegenwärtig bedeutsamen pädagogischen Auffassungen sowie die vorangegangene Betrachtung der gesellschaftlichen und religiösen Situation dienen dazu, die Ansichten von Anselm Grün in der breiteren Perspektive einer komplexen Wirklichkeit zu betrachten.

In diesem Kapitel werden Fragen erörtert, die in der aktuellen Pädagogik bedeutende Herausforderungen darstellen, die den Versuch einer Rezeption der Ansichten von Grün ermöglichen. Es scheint wichtig zu sein, die Rolle der Axiologie in der Pädagogik bewusst zu machen. Gleiches gilt für die Bedeutung der Religion selbst im Bereich der Pädagogik. Die Betonung existenzieller Bezüge und der Hinweis auf die Anthropologie in der pädagogischen Praxis dienen der Hervorhebung des in der Realität versunkenen menschlichen Individuums. Das Thema der integralen Erziehung ist ein Resultat unterschiedlicher Perspektiven. Der Überblick über die Hauptströmungen des pädagogischen Denkens soll zu einer Vertiefung der Reflexion über die aktuellen Fragen der Pädagogik und zu einer Sensibilisierung für Entwicklungsperspektiven und neue Forschungswege führen. Die Analyse der Problematik wird grundsätzlich allgemeiner Natur sein. Dabei geht es nicht so sehr um eine umfassende Darstellung des aktuellen Forschungsstandes und der Geschichte der Erziehungswissenschaft, sondern vielmehr darum, den Blick auf relevante Elemente aus der Sicht Grüns zu lenken. Die Reflexion konzentriert sich daher auf Fragestellungen, die es erlauben, Bezüge zur Philosophie der Fülle des Menschseins herzustellen, sowie auf den integralen Ansatz in seinem Werk.

2.1. Axiologische Perspektiven

Die von Platon geprägten Werte Wahrheit, Güte und Schönheit bestimmen seit Jahrhunderten das pädagogische Denken. Das griechische Wort *axios* bedeutet

‘angemessen, würdig, würdevoll, wertvoll‘. Aus der Etymologie des Wortes können wir eine solche Haltung des Menschen gegenüber etwas ableiten, das ihm dient, das die Bedürfnisse der menschlichen Natur befriedigt. Die griechische Philosophie kreiste um die Idee der Fülle des Menschseins und die Suche nach einem Weg, sie zu erreichen¹. Ein solches Ziel setzt sich auch die humanistische Pädagogik, die sich auf die antike Philosophie stützt. Werte, wie auch immer sie von Philosophen oder anderen Vertretern der Wissenschaften konzipiert und definiert werden, gehören zur Realität der menschlichen Existenz. Angesichts der bestehenden Unterschiede lenkt die philosophische Axiologie ihre Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass die Welt um uns herum eine Welt der Werte ist². Die Axiologie als Wissenschaft entstand an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Damals wurden Forschungen unternommen, um die Charakterzüge der Werte zu erklären. „Die Axiologie umfasst die theoretische Forschung zum Wertbegriff und untersucht, ausgehend von den ethischen Konzepten des Guten, das Wesen der Werte sowie legt die Grundlagen, Normen und Kriterien der Bewertung sowie die Hierarchie der Werte fest. Dabei geht es um die Bestimmung des höchsten Wertes, des *summum bonum*“³. Die Axiologie, die auch als Wertphilosophie oder allgemeine Werttheorie bezeichnet wird, interessiert sich also für die Struktur und die Art und Weise der Existenz von Werten, für die Möglichkeiten und die Art und Weise, wie sie erkannt und hierarchisiert werden können, für das Verhältnis der Werte zu dem, was wertvoll ist, und zu den möglichen Idealwerten⁴.

Das Interesse an der Werteproblematik hat eine lange Geschichte und steht nach wie vor im Mittelpunkt des Interesses von Forschern in verschiedenen Wissensbereichen. Die Menschwerdung, das Streben nach der Verwirklichung der Menschlichkeit und der diesem Ziel dienende Erziehungsprozess vollziehen sich in der Welt der Werte, die untrennbar mit der Sphäre der menschliche Existenz zusammenhängen. Der Prozess des Wertens läuft mehr oder weniger bewusst im intellektuellen, emotionalen, willensmäßigen und behavioristischen Bereich ab⁵.

In der Geschichte des menschlichen Denkens ist die Entwicklung des Wissens über Werte und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Menschheit in verschiedenen Phasen verlaufen. In der antiken Philosophie gibt es nach Platons Auffassung

¹ K. Olbrycht, *Prawda, dobro, piękno w wychowaniu człowieka*, Katowice 2002, S. 16.

² J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, S. 483.

³ U. Ostrowska, *Aksjologiczne podstawy wychowania*, [in]: *Pedagogika. Podstawy nauk o wychowaniu*, Hrsg. B. Śliwerski, Sopot 2006, S. 394.

⁴ W. Stróżewski, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, S. 161–181.

⁵ S. Hessen, *Filozofia. Kultura. Wychowanie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, S. 174.; S. Staszic, *Ród ludzki*, [in]: S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, Bd. 2, Warszawa 1997, S. 353.

drei höchste Werte: Wahrheit, Güte und Schönheit, die in der Literatur als axiologische Trias bezeichnet werden. Diese existieren autonom, unabhängig von der Realität. Diese Auffassung der Werte, sie als Vorbilder oder Ideale wahrzunehmen, wurde in der Geschichte der Axiologie mehrfach zum Ausdruck gebracht⁶. Im Mittelalter wurden Werte mit einer Entität identifiziert, die gut, wahr und schön ist, oder mit einem Absoluten Wesen – Gott. In der Neuzeit erfolgte eine Abkehr von den transzendentalen Ansichten und es entstand eine neue Sichtweise von Werten: „[...] Ausgelöst durch eine agnostische Haltung gegenüber der realen Welt führte die Unterbrechung der Verbindung zwischen Sein und Wert (Hume) und Sein und Pflicht (Kant) einige Philosophen zu einer apriorischen Akzeptanz einer idealen, vom Sein losgelösten Welt der Werte, andere hingegen zu einer totalen Relativierung und Subjektivierung aller Werte“⁷. Die Polarisierung subjektivistischer und objektivistischer Positionen über die Natur der Werte bleibt bis in die Neuzeit bestehen⁸. Nach der ersten Position werden Werte durch mentale Akte, Urteile und Gefühle gebildet. Sie betreffen individuelle Erfahrungen⁹. Die Ansichten des Subjektivismus sind mit einer relativistischen Haltung verbunden. Die Anhänger des Relativismus „leugnen die Existenz gemeinsamer, allmenschlicher Werte. Ihnen zufolge sind Werte relativ, abhängig von der Gesamtkultur und den gesellschaftlichen Bedingungen“¹⁰.

Die objektivistische Position wiederum „räumt der Welt der Werte Autonomie gegenüber dem Bewusstsein ein, und den axiologischen Erfahrungen die Fähigkeit, Werte kognitiv zu erfassen“¹¹. Werte sind also unabhängig von ihrem Träger und bedeuten einen Wert an sich. Philosophische Wertansätze beeinflussen die Ansichten in den Sozialwissenschaften aufgrund ihrer Bezüge zum kulturellen und philosophischen Kontext. Es gibt eine Reihe von Klassifizierungen, die Aufschluss darüber geben, welche Bedeutungen des Begriffs „Wert“ uns in den Sozialwissenschaften am häufigsten begegnen¹². Gerhard Kloska hat in diesem Bereich eine Klassifikation von Wertdefinitionen vorgenommen, bei der das Kriterium die Beziehung von Werten zu Menschen und deren Eigenschaften ist. Er unterscheidet zwischen relativistischen, subjektivistischen, relationalen, instrumentalen und

⁶ W. Cichoń, *W sprawie relatywności wartości*, [in]: *Fenomenologia R. Ingardena*, Hrsg. J. Kuczyński, Warszawa 1972, S. 430.

⁷ A. Bronk, *Wartości chrześcijańskie*, „Roczniki Filozoficzne”, 1993, H. 2, S. 65.

⁸ U. Ostrowska, op. cit., S. 397.

⁹ W. Cichoń, *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996, S. 24.

¹⁰ M. Szyszkowska, *Filozofia zdrowia psychicznego*, [in]: *Zdrowie psychiczne*, Hrsg. K. Dąbrowski, Warszawa 1981, S. 365.

¹¹ H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1975, S. 9.

¹² U. Ostrowska, op. cit., S. 396–403.

kulturbezogenen Definitionen¹³. Werte können auch aus der Sicht verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen beschrieben werden. Psychologie, Soziologie und Pädagogik gehen unterschiedlich an die Wertfrage heran und betonen die spezifischen Aspekte dieses Konzepts. Wertvoll scheint die Bemerkung zu sein: „Dennoch ist zu beachten, dass die Hierarchisierung von Werten aus der Perspektive der axiologischen Erziehungsgrundlagen zu dem beunruhigenden Phänomen führen kann, ein optimales Wertemuster zu modellieren, nach dem man streben sollte. [...] Jeder Mensch braucht viele Werte für seine Existenz und Entwicklung, er ist ein einzigartiges Individuum, genauso wie sein Wertesystem“¹⁴.

Der Begriff „Wert“ nahm seit dem Altertum verschiedene Bedeutungen an. Das Wörterbuch der polnischen Sprache definiert Wert als Eigenschaften, die die Qualitäten von Menschen oder Dingen bestimmen, oder als etwas, das durch ein finanzielles Äquivalent ersetzt werden kann¹⁵. Nach den Geisteswissenschaften umfasst der Wert all das, was für den Einzelnen oder die Gemeinschaft sinnvoll, nützlich und wichtig ist. Das bedeutet jedoch nicht, dass alles, was für ein Individuum wertvoll ist, als Wert angesehen werden kann. Ein Wert kann manchmal ein Ziel, ein Prinzip des Strebens, ein (bewusstes oder unbewusstes) Motiv für eine Handlung sein. Kriterien für die Beschreibung von Werten variieren stark. Es ist daher legitim, Referenzstandards festzulegen. „Aus diesem Grund ist es wichtig, Kategorien von richtigen Überzeugungen, passenden Beurteilungen und authentischen Erfahrungen zu unterscheiden, die mit Werten korrespondieren“¹⁶. Der Wert fungiert in der Axiologie als Grundkategorie und ist das Ziel des menschlichen Handelns. Er kommt ausschließlich im Bereich der menschlichen Realität vor¹⁷. Werte sind ein untrennbarer Bestandteil des Erziehungsprozesses, der als „eine Tätigkeit verstanden wird, deren oberstes Ziel darin besteht, dem Menschen bei der Verbesserung und Verwirklichung seines Leben zu helfen, dessen Gestaltung seinen Sinn ausmacht“¹⁸. Erziehung ist mit der Verwirklichung eines Ziels verbunden. Die Erziehungsziele sind Werte, die der Erziehungsprozess voraussetzt und zu denen er führt. Es ist schwierig, von einem Erziehungsprozess zu sprechen, wenn man nicht das Wertesystem berücksichtigt, das mit der menschl-

¹³ G. Kloska, *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*, Warszawa 1982, S. 42–48.

¹⁴ U. Ostrowska, op. cit., S. 399.

¹⁵ *Słownik języka polskiego*, Hrsg. M. Szymczak, Warszawa 1981, S. 660.

¹⁶ W. Morszczyński, *Rola założeń aksjologicznych w empirycznych badaniach systemów wartości*, [in]: *Edukacja aksjologiczna. Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, Hrsg. K. Olbrycht, Bd. 1, Katowice 1994, S. 87–92.

¹⁷ Vgl. M. Gołaszewska, *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach etycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990.

¹⁸ T. Kukołowicz, *Wartości w wychowaniu*, [in]: *Człowiek – Wartości – Sens*, Hrsg. K. Popielski, Lublin 1996, S. 411; vgl. J. Michalski, *Edukacja i religia...*, S. 21ff.

chen Existenzweise verbunden ist. Das Dasein ist bereits ein Wert an sich. Darüber hinaus würde die Nichtanerkennung von Werten weitere Konsequenzen nach sich ziehen. „Gäbe es keine positiven und negativen Werte und keine existenziellen Beziehungen zwischen ihnen, dann könnte es auch keine wirkliche Verantwortung geben und keine Erfüllung der Forderungen, die sie stellt. [...]. Auch wäre verantwortliches Handeln sinn- und zwecklos, wenn dabei Werte, ihre Existenz oder ihre mögliche Vernichtung nicht berücksichtigt würden“¹⁹.

Die Frage der Pädagogik im Kontext der Axiologie wurde von Wolfgang Brezinka, einem zeitgenössischen Erziehungswissenschaftler, treffend formuliert. Ihm zufolge ist der Erziehungsprozess ohne Werte nicht möglich: „Wer erzieht, wertet“²⁰. Stefan Kunowski hingegen verweist darauf, dass der Erziehungsprozess zu den höchsten Formen des menschlichen Verhaltens führt, nämlich zur Selbstbestimmung. Die wichtige Rolle der Erziehung hängt mit dem Verhalten zusammen. Die Verhaltenstheorie sollte der Höhepunkt der Ansichten über den Erziehungsprozess sein²¹. Das Verhalten ist untrennbar mit den Werten verbunden. „Die Welt der Werte ist objektiv und transzendent gegenüber dem Menschen, der weder gesellschaftlich noch individuell ohne sie auskommen kann. Die Werte sind der Magnet, der den Menschen zu sich selbst zieht oder der die Orientierungs- und Verhaltenslinien des Menschen bestimmt“²². Die Diskussion über das Vorhandensein von Axiologie in der Pädagogik war zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts besonders lebhaft und führte zur so genannten normativen Pädagogik, die auch als „axiologische Pädagogik“ bezeichnet wird²³.

In der Pädagogik sind die Ziele, die durch den Erziehungsprozess erreicht werden sollen, untrennbar mit dem Begriff der Werte verbunden. „Die Autoren, die sich mit diesen Fragen befassen, konzentrieren sich meist auf das Erziehungsideal und die Erziehungsziele, deren Erklärung und Beschreibung. Aus der Geschichte des pädagogischen Denkens ist hier vor allem J. F. Herbart zu nennen, der die Pädagogik in gewissem Sinne mit einer allgemeinen Erziehungstheorie identifiziert“²⁴. Erhebliche Schwierigkeiten ergeben sich bei der Formulierung von Zielen in den Erziehungstheorien. Das Hauptproblem ist die Herausbildung gemeinsamer

¹⁹ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, S. 107.

²⁰ W. Brezinka, *Metatheorie der Erziehung: eine Einführung in die Grundlagen der Erziehungswissenschaft, der Philosophie der Erziehung und der praktischen Pädagogik*, Reinhardt 1978, S. 92.

²¹ S. Kunowski, *Wartości w procesie wychowania. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Kraków 2003, S. 46.

²² Ebd., S. 46.

²³ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, 1999, S. 361.

²⁴ Derselbe, *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008, S. 328.

grundlegender Erziehungsziele und -aufgaben. Die Erziehungsvorschläge bringen ihre eigenen Wertesysteme in den Kontext der festgelegten Erziehungsziele und -aufgaben ein. Erziehungstheorien haben oft Berührungspunkte in den genannten Bereichen und werden dadurch konvergent²⁵. Problematisch bleibt die Vielzahl und Vielfalt der entwickelten Theorien, die einen effektiven Erziehungsprozess stören oder gar verhindern. Ausgehend von den Ansichten Johann Friedrich Herbart, für den das Erziehungsziel die Erlangung der moralischen Charakterstärke und die Aufgabe die Entwicklung eines vielseitigen Interesses war, wurden ähnliche Ansätze von Friedrich Wilhelm Foerster, Paul Barth und Paul Natorp formuliert. In dieser Gruppe von Gelehrten (abgesehen von Herbart selbst) werden der menschliche Wille sowie der ethische und soziale Kontext der Erziehung betont. Theorien, die die Individualität der Persönlichkeitsstruktur hervorheben, stehen im Widerspruch zu früheren Auffassungen. Bedeutende Vertreter dieser Richtung sind Jean Jacques Rousseau, Lev N. Tolstoj, Ellen Key, Maria Montessori. Theorien, die die Individualität der Persönlichkeitsstruktur betonen, stehen im Widerspruch zu früheren Auffassungen. Bedeutende Vertreter dieser Richtung sind John Dewey, Stanisław Karpowicz, Zygmunt Myślakowski und Lucjan Zarzecki²⁶. Bei den drei genannten Optionen liegt der Akzent mit unterschiedlicher Intensität auf dem Willen, den Gefühlen oder dem Verstand des Schützlings. Die Differenzierung der Prioritäten in den oben genannten Theoriengruppen, die unterschiedliche Aspekte der menschlichen Persönlichkeit betonen, zeigt die Divergenz der pädagogischen Theorien. So lässt sich die mangelnde Kohärenz der pädagogischen Theorie und ihrer praktischen Anwendung erklären²⁷. Laut Kunowski machen zu viele verschiedene Optionen, die in der Erziehung zur Auswahl stehen, die Anwendung einer solchen pädagogischen Theorie unmöglich²⁸. In eine ähnliche Richtung geht die Aussage von Zygmunt Kukulski: „[...] bei einer kursorischen Durchsicht der wichtigsten pädagogischen Strömungen, einschließlich der Sozial-, Individual-, Persönlichkeits-, Willens- und Kulturpädagogik, kann man feststellen, dass es Unterschiede in den Auffassungen über die Erziehungsziele gibt, die ihren Ursprung darin haben, dass die verschiedenen pädagogischen Auffassungen unterschiedliche Seiten der Erziehung betonen und einmal dieses, dann wieder ein anderes Element als Haupterziehungsziel in den Vordergrund stellen“²⁹. Die pädagogischen Schwerpunkte in den entwickelten

²⁵ S. Kunowski, *Proces wychowawczy i jego struktury: temperament, indywidualność, charakter, osobowość (zarys teorii)*, Lublin 1946, S. 13.

²⁶ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 329–332.

²⁷ S. Kunowski, *Proces wychowawczy...*, S. 16.

²⁸ Ebd., S. 17–18.

²⁹ Z. Kukulski, *Główne momenty myśli i badań pedagogicznych*, Lublin 1923, S. 47; Vgl. S. Kunowski, *Proces wychowawczy...*, S. 18.

Theorien sind sehr unterschiedlich und führen daher zu zahlreichen Schwierigkeiten bei ihrer Umsetzung in die pädagogische Praxis.

Erziehung ist jedoch immer in wichtige Dimensionen der menschlichen Existenz eingebettet, solche wie die ethischen, psychologischen, sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Bereiche. In jedem dieser Bereiche ist der Wertbegriff ein wichtiger Bezugspunkt und zugleich ein Element der Vielfalt, der methodischen und definitorischen Auseinandersetzungen³⁰. Die Vielfalt der pädagogischen Theorien, die sich aus den aktuellen Entwicklungen in den vorgenannten Dimensionen ergibt, ist kulturell, historisch und zeitlich bedingt und hat ihren Ursprung auch in der menschlichen Natur selbst. Die pädagogischen Theorien entstehen unter dem Einfluss einer Bezugnahme auf die bestehende Erziehungssituation, einer Bezugnahme sowohl auf theoretische Ansichten als auch auf die pädagogische Praxis. Oft handelt es sich um eine Anfechtung bestehender Ansichten oder Maßnahmen in diesem Bereich³¹. Kukulski wiederum begründet die Diskrepanz bei der Formulierung von Erziehungsaufgaben in den einzelnen pädagogischen Theorien mit der Komplexität des Erziehungsprozesses: „[...] die Erziehung ist keine einfache Angelegenheit, denn sie hat außerordentlich viele Komponenten, und daher kann auch die Pädagogik von vielen Seiten her angegangen werden. Je nachdem, wovon wir bei unseren pädagogischen Überlegungen ausgehen, ergeben sich die folgenden Erziehungsformen“³².

Die Axiologie in der Pädagogik sieht sich mit zahlreichen internen Schwierigkeiten konfrontiert, die zum Beispiel in der Methodologie liegen, aber auch durch eine allgemeine Wertekrise verursacht werden. In den Geisteswissenschaften besteht die Tendenz, die „Wissenschaftlichkeit“ in einem positivistischen und szientistischen Geist zu betrachten und damit die Frage der Werte beiseite zu lassen. Die Forderungen einer solchen Wissenschaftlichkeit würden drei Empfehlungen betreffen: Man sollte keine Urteile und Einschätzungen über Werte fällen, sondern sich auf deren Beschreibung beschränken; Werte sollten nach ihrer Nützlichkeit oder Funktionalität für die Erreichung eines Ziels ausgewählt werden; Nach dem Kohärenzprinzip sollte die Schlüssigkeit des angenommenen Programms zu einem vorrangigen Merkmal in Bezug auf die sozialen Bedürfnisse werden. Abgesehen von der Wertermittlung genügen keine der oben genannten Anforderungen tatsächlich dem Grundsatz der Objektivität. Ein mangelnder Dialog zwischen den Naturwissenschaften und anderen Wissensgebieten würde para-

³⁰ J. Michalski, *Wychowanie do wartości – wychowanie do „poczucia sacrum”*, [in]: *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – interpretacje – deformacje)*, Hrsg. Z. Kunicki, Olsztyn 2000, S. 44.

³¹ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 333.

³² Z. Kukulski, op. cit., S. 105–106; S. Kunowski, *Proces wychowawczy...*, S. 19.

doxerweise zu deren Hegemonie bei der Abgabe von Bewertungen als den einzig richtigen führen³³. Die im Geiste des Positivismus getroffene Annahmen zur Aufrechterhaltung der so verstandenen Wissenschaftlichkeit in der Praxis sind schwer oder gar nicht umsetzbar.

Derzeit steht das Thema der Beziehung zwischen Wissenschaft und der Axiologie der Erziehung im Fokus. Viele Forscher vertreten nach wie vor die Ansicht, dass gesellschaftliche und ethische Fragen allein in den Zuständigkeitsbereich der Wissenschaft fallen³⁴. Zbigniew Kwieciński analysiert die Problematik des Buches *The End of the World as We Know It* von Immanuel Wallerstein. Der moderne Mensch wird von der Überzeugung oder vielmehr dem Glauben an die besondere Allmacht der Wissenschaft begleitet. Der Wissenschaft wird die Fähigkeit zugeschrieben, die Schwierigkeiten in der uns umgebenden natürlichen Welt zu lösen und ihre Kräfte mit Hilfe hochentwickelter Technik zu bändigen. Die Entwicklung der Naturwissenschaften geht hin zu einer immer engeren Spezialisierung und führt gleichzeitig zu einer Isolierung im Bereich der Verständigung zwischen den einzelnen Disziplinen. Ein gemeinsamer Diskurs wird durch die Unterschiede in der Sprache und den spezialisierten Forschungsgegenständen unmöglich. Ein ähnliches Phänomen lässt sich in den Sozialwissenschaften beobachten. Dies gilt für das Wissen über den Menschen, die Kultur, die Gesellschaft, die Politik, die Erziehung und die Moral. Das Wahre und das Gute bilden keinen einheitlichen Forschungsgegenstand. Theologie und Philosophie sind mit den Wissenschaften in Konflikt geraten. Die Sozialwissenschaften sind einer immer stärkeren Aufspaltung in enge Spezialgebiete unterworfen. Gleichzeitig ist der Untersuchungsgegenstand der Sozialwissenschaften (Mensch, Kultur, Persönlichkeit und andere) komplex, dynamisch, unvorhersehbar und unterscheidet sich von den Naturwissenschaften. So führt die zunehmende Spezialisierung und die Entwicklung der methodischen Struktur zu wachsenden Schwierigkeiten bei der ganzheitlichen Erfassung von Mensch und Gesellschaft. Es findet eine Abkehr von der Theorie statt, es entstehen Schwierigkeiten bei der Vorhersage³⁵. „Wenn man diese Auffassung teilt, kann angenommen werden, dass die aus den Wissenschaften stammenden Daten nur als heuristisches Mittel zum Nachdenken über Ethik und Axiologie dienen können, nicht aber als Quelle der Rechtfertigung oder als ausschließlicher Bestandteil für die Lösung bestimmter ethischer Fragen“³⁶.

³³ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 336.

³⁴ A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, S. 206.

³⁵ Z. Kwieciński, *Czy możliwy jest pedagogiczny powrót do mądrości?* [in]: *Między przeszłością a przyszłością edukacji dorosłych*, Hrsg. S. Juszczak, „Chowanna”, Katowice 2005, Bd. 2 (25), S. 12–13.

³⁶ D. Wajsprych, *Aporia aksjologiczna współczesnego wychowania*, „Forum Oświatowe” 2013, Nr. 1 (38), S. 45.

Ein weiteres Problem, das sich im Bereich der Bewertung stellt, ist der Relativismus. Der gegenwärtige Pluralismus führt zu Schwierigkeiten bei der Festlegung wichtiger und allgemeingültiger Werte. Wenn eine Gesellschaft, eine Nation oder eine Kultur ein bestimmtes Wertesystem bevorzugt, führt dies zu verschiedenen Formen des Relativismus, wie z. B. dem Kulturalismus, der sich mit der Kritik und der Leugnung der Bevorzugung irgendeiner Kultur befasst, oder dem Marxismus, der der Kultur der herrschenden Macht, die die Werte auswählt, den Vorrang einräumt³⁷. Die Schwierigkeiten, die sich aus der Relativierung der Werte ergeben, beeinträchtigen die Festlegung universeller Grundsätze in der Erziehung³⁸. Der axiologische Relativismus findet seine Rechtfertigung in der Natur des Menschen, dessen Entscheidungen oftmals widersprüchlich sind. Die menschliche Psyche und die Beweggründe für die getroffenen Entscheidungen sind ein sehr komplexer Prozess. „Bei der Suche nach den axiologischen Grundlagen der Erziehung ist jedoch zu betonen, dass es sich nicht darum handelt, alle Ansichten auf den gleichen Stand zu bringen, was jedoch nicht ausschließt, bestimmte Werte als universell anzuerkennen“³⁹.

Ein wichtiges Phänomen, das in diesem Bereich Schwierigkeiten bereitet, ist der Indifferentismus, d. h. die Ablehnung von Werten, die einen Bezugspunkt darstellen könnten. Die Haltung des Indifferentismus wird manchmal fälschlicherweise mit einer Form der Toleranz gegenüber der Vielfalt gleichgesetzt. Es kommt vor, dass sie durch die Angst vor dem Vorwurf der Indoktrination diktiert wird. Das Verhältnis zu Werten kann sich in einer Haltung ausdrücken, die sich der Vergangenheit zuwendet und sich auf deren übertriebene Bedeutung konzentriert. Eine andere Haltung gegenüber Werten kann sich in Gleichgültigkeit und in der Weigerung äußern, über Werte nachzudenken, was wiederum zu einer unkritischen Akzeptanz der bestehenden Realität führt⁴⁰. Erich Fromm macht auf das Phänomen der Abkehr vom Verständnis des Sinns und der Bedeutung von Werten aufmerksam⁴¹. Der Indifferentismus wird nicht selten als eine der größten Bedrohungen für den Menschen und seine Bildung bezeichnet⁴². Die Krise der Wertphilosophie selbst, die in einer Abkehr von der wissenschaftlichen Reflexion über die Sinnhaftigkeit menschlichen Handelns besteht, hat sich zudem auf die Stimmung im Bereich der Pädagogik ausgewirkt, wo sich ähnliche Haltungen herausgebildet haben – Haltungen, die die Sinnhaftigkeit der Reflexion

³⁷ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 338.

³⁸ O. Reboul, *La philosophie de l'éducation*, Paris 1989, S. 99.

³⁹ U. Ostrowska, op. cit., S. 402.

⁴⁰ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 338–339.

⁴¹ E. Fromm, *Psicanalisi della società contemporanea*, Milano 1960, S. 167.

⁴² O. Reboul, op. cit., S. 104.

über Werte negieren⁴³. Solche Tendenzen, die Ziele und Werte in der zeitgenössischen Pädagogik ablehnen, wurden von Jacques Maritain kommentiert⁴⁴. Der Mangel an Objektivität in der Forschung ist auf die Politisierung in totalitären Systemen zurückzuführen⁴⁵, aber eine solche Tendenz ist heute auch im Bereich der Pädagogik im Westen zu beobachten⁴⁶. Der Mangel an Freiheit in der wissenschaftlichen Praxis führt immer zu einseitigen Ansätzen, die von oben bestimmt werden, und nicht zu einer Suche nach einer Objektivierung der Wahrheit. Die Vermeidung von axiologischen Themen in der Pädagogik ist ein schädliches und absurdes Phänomen, da ein Erziehungsprozess ohne Werte nicht möglich ist. Ein Versuch, die aktuelle axiologische Realität zu analysieren, wurde unter anderem von Marian Nowak unternommen: „Die Suche nach Auswegen aus der Sackgasse, in der sich die Wertphilosophie befindet, kann als eine der wichtigsten Herausforderungen für die Erziehungstheorie betrachtet werden. Wir werden sie nach bestimmten Kriterien und methodologischen Grundsätzen angehen, wobei die Interdisziplinarität besonders hervorgehoben wird. Die erste, besonders wichtige Aufgabe besteht in der Suche nach einem globalen und vielschichtigen Konzept, in dem die Philosophie der Bildung (oder das philosophische Denken im Allgemeinen) eine besondere Rolle spielen soll. Dabei kommt der Analyse, Rechtfertigung und Kritik von Werten eine zentrale Rolle zu“⁴⁷. Weitere fundierte Studien, die zur Lösung der bestehenden Schwierigkeiten unternommen werden, können – unter Berücksichtigung der erforderlichen Methodologie und unter Rückgriff auf die bestehenden Errungenschaften anderer Disziplinen auf dem untersuchten Gebiet – eine Plattform für einen konstruktiven wissenschaftlichen Diskurs schaffen. Zahlreiche wissenschaftliche Studien befassen sich derzeit mit Werten im Erziehungsprozess, ohne jedoch endgültige Schlussfolgerungen zu ziehen oder endgültige Zusammenfassungen zu erstellen. „So erweist sich die Frage nach den Werten stets als wichtig, nah, aktuell und faszinierend, offen auch deshalb, weil Werte als kognitiv-bewertende Repräsentation möglicher Sachverhalte eine wichtige Regulierungsfunktion für das Verhalten von Individuen und sozialen Kollektiven ausüben“⁴⁸. Dies ist ein allgegenwärtiges Thema, das die Forscher wegen seiner essentiellen, fundamentalen Bedeutung für die Pädagogik beschäftigt.

⁴³ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 339.

⁴⁴ J. Maritain, *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, [in]: *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*, Hrsg. F. Adamski, Kraków 1993, S. 62–63.

⁴⁵ W. Okoń, *Szkic problemu: miejsce pedagogiki w polityce*, [in]: *Idee pedagogiki filozoficznej. Pedagogika filozoficzna*, Hrsg. S. Sztobryn, B. Śliwerski, Łódź 2003, S. 297–310.

⁴⁶ M. Nowak, *Nurty myślenia w pedagogice współczesnej*, [in] *Demokracja a oświata. Kształcenie i wychowanie*, Hrsg. H. Kwiatkowska, Z. Kwieciński, Toruń 1996, S. 119–133.

⁴⁷ M. Nowak, *Teorie i koncepcje...*, S. 341.

⁴⁸ U. Ostrowska, op. cit., S. 399.

2.2. Religion und Erziehung

Die religiöse Dimension des menschlichen Handelns ist ein Phänomen, das in der wissenschaftlichen Forschung immer wieder auf Interesse stößt. Religion, wie auch Kultur, entsteht in einem Raum, der nur dem Menschen gehört. Wie Martin Stallmann argumentiert, hängt die religiöse Frage mit der Frage nach dem Menschen zusammen. Religiöse Fragen finden ihren Bezug immer zu einer konkreten menschlichen Existenz⁴⁹. Die beiden Dimensionen bleiben untrennbar miteinander verbunden. Die Bedeutung der Religion für die Gestaltung der Fülle des Menschseins sehen wir im Zusammenhang mit den vermittelten Werten. Eine wichtige erzieherische Funktion bezieht sich auf die von den Religionen vermittelte Axiologie.

Dies betrifft sowohl die Erziehung des Einzelnen als auch die Auswirkungen in der gesellschaftlichen Dimension. Die Moral sorgt für Ordnung im gesellschaftlichen Leben. „Moralische Normen scheinen die Grundlage für die Formulierung von Rechtsnormen zu sein, und somit hat Moral eine regulierende und ordnende Funktion. Sie gibt uns das Gefühl der Sicherheit, weil sie ein Element ist, das das Chaos in einer bestimmten Gemeinschaft nivelliert. Für die Gläubigen ist sie mit dem Dekalog verbunden, dessen Einhaltung eine Quelle der Erlösung sein kann. Für Nichtgläubige hingegen ist das Leben nach Prinzipien, die ihnen durch die Sozialisation eingeimpft und als eigene und wertvolle Prinzipien akzeptiert werden, eine Quelle der Überlegenheit“⁵⁰.

Die Beschäftigung mit dem Menschen durch die Wissenschaft sollte seinem Wohlergehen, der Verbesserung und dem Wohlbefinden in seinem Leben dienen. Daher wird der Mensch in der Pädagogik in all seinen Lebens- und Tätigkeitsdimensionen analysiert, ohne eines seiner Bedürfnisse zu vernachlässigen. Die Handlungen zielen darauf ab, seine Bedürfnisse bestmöglich zu erkennen und ihn zu einem erfüllten Leben zu führen.

Die Religionspädagogik als Teildisziplin der Pädagogik befasst sich mit der Theorie und Praxis der religiösen (christlichen) Erziehung. Ihre Forschungsbereiche sind: die Geschichte der Kirchen und ihr Einfluss auf die Bildung; Bildung in den historischen Epochen; direkte Bildungs- und Erziehungstätigkeiten einschließlich der Methoden religiöser Einflussnahme; indirekte Einflussnahme auf die Bildung im Rahmen von Medien und religiösen Vereinigungen⁵¹. Die Religionspädagogik wird somit als eigenständige Wissenschaft an der Schnittstelle zwischen Pädagogik

⁴⁹ M. Stallmann, *Christentum und Schule*, Stuttgart 1958, S. 192.

⁵⁰ D. Wajsprych, *Aporia aksjologiczna...*, S. 43–44.

⁵¹ *Pedagogika religijna*, W. Okoń, *Nowy słownik...*, S. 305.

und Religion gesehen. Sie dient dazu, die Ressourcen der Religion im Bildungsprozess zu nutzen.

In einem anderen Sinne wird die Religionspädagogik als eine bestimmte Tendenz im pädagogischen Denken angesehen, die den Wert der Religion für die menschliche Entwicklung hervorhebt.

„Die Religionspädagogik wird oft als eine Richtung im pädagogische Denken betrachtet. Sie unterstreicht die Bedeutung der Religion für die ganzheitliche Erziehung des Menschen. So entwickelt die Religionspädagogik die Grundlagen und Prinzipien der religiösen Erziehung von Menschen, die unter bestimmten zivilisatorischen und kulturellen Bedingungen leben. Ihr Gegenstand ist die Reflexion über das religiöse Potenzial der einzelnen Religionen und Glaubensgemeinschaften“⁵². Sie hat ihre Wurzeln sowohl in der Theologie als auch in der Erziehungswissenschaft. Trotz des Streits über das Ausmaß des Einflusses der beiden Disziplinen auf die Religionspädagogik rückt in Polen und Deutschland das Konvergenzmodell von Karl Ernst Nipkow in den Vordergrund. Es sieht eine gleichberechtigte, notwendige und primäre Behandlung und Stellung sowohl der Theologie als auch der anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen vor, einschließlich der Pädagogik⁵³. Die nächsten Referenzdisziplinen wären laut Anton Bucher die

Psychologie und Soziologie. Sie bieten die Möglichkeit, sowohl pädagogische Inhalte theologisch zu interpretieren als auch zu lernen, theologische Themen pädagogisch wahrzunehmen⁵⁴. Dies führt folglich zu einer Bereicherung der Religionspädagogik.

Die Religionspädagogik ist natürlich nicht dasselbe wie die christliche Pädagogik⁵⁵, auch wenn in unserem Kulturkreis Pädagogik oft so angesehen wird. Gegenstand der hier besprochenen Fragen ist die christliche Pädagogik. Das Christentum mit seinem Wertesystem ist in diesem Fall die Inspiration für den Erziehungsprozess und die Pädagogik⁵⁶. „Unter christlicher Pädagogik wird in der Regel ein wissenschaftliches Erziehungssystem verstanden, das auf den grundlegenden Quellen des Christentums beruht, zu denen vor allem die in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarung Gottes und die pädagogische Tradition der einzel-

⁵² J. Bagrowicz, *Tożsamość pedagogiki religii z polskiej perspektywy*, [in]: *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 213.

⁵³ Vgl. F. Schweitzer, *Religionspädagogik. Lehrbuch Praktisch Theologie*, Bd. 1, Gütersloh 2006, S. 271–279, insbesondere S. 273; J. Bagrowicz, *Tożsamość pedagogiki religii...*, S. 214.

⁵⁴ A. Bucher, *Von der Katechetik zur Religionspädagogik. Skizzen zur Entwicklung des Faches in deutscher Sprache Sprachraum*, ‚Keryks‘ 2004, III, z. 2, S. 45–46.

⁵⁵ J. Bagrowicz, *Tożsamość pedagogiki religii...* S. 205–234.

⁵⁶ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999. S. 20.

nen christlichen Konfessionen gehören“⁵⁷. Die christlichen Religionen waren und sind Gegenstand des Interesses bei der Erstellung von pädagogischen Theorien und der Suche nach angemessenen Erziehungsmethoden.

Ein Beispiel für das Verständnis der Rolle von Religion und Glauben in der Pädagogik und im Bildungsprozess sind die Ansichten des deutschen Philosophen und Pädagogen Friedrich Wilhelm

Foerster. Ursprünglich vertrat er die Auffassung, dass die Ethik unabhängig von jeder Religion sein sollte. Seine Konversion zum Christentum – um 1897 – führte zu einem Durchbruch in seinem Leben und veranlasste ihn, eine Lösung für ethische Fragen in der Religion zu suchen. Eine Analyse seiner Ansichten weist auf die Gefahren hin, die aus der Verabsolutierung des Menschen hervorgehen. Die Erneuerung des Lebens sollte mit einer Veränderung der Moral verbunden sein, die im Christentum zu suchen ist⁵⁸. Forscher und Fortsetzer seines pädagogischen Vorschlags verweisen auf Foersters persönliche Erfahrung, die zweifellos als einer der Faktoren zu einem religiösen, aus dem Christentum abgeleiteten Konzept der Pädagogik führte. „Er erlebte den Abstieg seines Volkes vom Humanismus über den Nationalismus bis hin zur Bestialität. Wie wenig Grund gibt es heute zu hoffen, dass die Menschen des 20. Jahrhunderts bei all ihren demokratischen und emanzipatorischen Bemühungen aus den Katastrophen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts die richtigen Konsequenzen ziehen: sich selbst regieren, selbst entscheiden – all das sah einmal sehr vielversprechend aus, aber damals gab es noch etwas, was heute fehlt etwas, was von oben lenkte und aus dem Inneren heraus verbot, warnte und riet. Der sich selbst lenkende moderne Mensch beginnt eine Vision voller Schrecken zu sein“⁵⁹. Der Mensch zieht trotz der Tragödien, die er erlebt und deren Urheber er selbst ist, keine Konsequenzen, die zu einer radikalen Verbesserung seines Handelns führen. Der Beginn des 21. Jahrhunderts bringt der Menschheit nicht weniger Gefahren als die erste Hälfte des letzten Jahrhunderts. Die Wahrheit über den Menschen in einer Situation der Unsicherheit wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil klargestellt: „Die Ungleichgewichte, unter denen die Welt heute leidet, sind in der Tat mit einem grundlegenden Ungleichgewicht verbunden, das sich im Herzen des Menschen abspielt. Im Menschen selbst bekämpfen sich viele Elemente gegenseitig. Denn als Geschöpf erfährt er einerseits vielfältige Begrenzungen, andererseits fühlt er sich in seinen Sehnsüchten unbegrenzt und zu einem höheren Leben berufen“⁶⁰. Die Diagnose weist auf die Not-

⁵⁷ J. Bagrowicz, *Tożsamość pedagogiki religii*, S. 211.

⁵⁸ *Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 4, Lublin 2003, S. 565.

⁵⁹ F. März, *Personengeschichte der Pädagogik. Ideen, Initiativen, Illusionen*, Bad Heilbrunn 1998, S. 627.

⁶⁰ KDK 10.

wendigkeit hin, die Natur des Menschen zu berücksichtigen. Das Bewusstsein über die Unzulänglichkeit des Menschen kann ein wichtiger Ausgangspunkt sein, um die Aufmerksamkeit der Pädagogik auf den Bereich der Religion zu lenken.

Aus der Diagnose des Zustands der Gegenwart ergibt sich auch die Antwort eines anderen deutschen Pädagogen. Wolfgang Brezinka fragt in seinem Pädagogikentwurf danach, was angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Orientierungslosigkeit helfen könnte, eine stabile Erziehungsbasis zu schaffen und zu einem fruchtbaren Erziehungsprozess beizutragen. Angesichts einer sich dynamisch verändernden Wirklichkeit postuliert er Fragen nach tragfähigen Bezugspunkten, notwendigen Werten, Idealen und Normen für die am Erziehungsprozess beteiligten Erzieher und Pädagogen⁶¹. Phänomene wie Individualismus, mangelnder Lebenssinn, Abkehr von der Tradition oder Ablehnung christlicher Moralvorstellungen destabilisieren die Gesellschaften und behindern die fruchtbare Gestaltung des Erziehungsprozesses. Religiöse Ansichten und die Dimension der Moral werden zu einem Suchfeld für eine Orientierungsebene in der Pädagogik, wobei auf die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse der Soziologie und Psychologie zurückgegriffen wird.

Das Wesentliche bleibt jedoch der Bezug zur Wahrheit, der in den oben genannten Disziplinen nicht behandelt wird⁶². Die christliche Religion führt durch ihre Bezugnahme auf einen festen Kanon geoffenbarter Wahrheiten Unveränderlichkeit in die Weitergabe der Wahrheit ein. Damit ermöglicht sie die Bezugnahme auf Normen, die unabhängig von sich verändernden Ideen, Ansichten, Konzepten und Institutionen in der Pädagogik sind. Die Religionspädagogik kann eine Alternative zu den bestehenden Konzepten in diesem Forschungsbereich bieten. Die Forschung in diesem Bereich kann neue Impulse bei der Schaffung einer Pädagogik erbringen, die auf die aktuellen Probleme einer fluktuierenden Realität reagiert werden. Ebenso sollte danach gesucht werden, wie man den unter den Bedingungen des ständigen Wandels stattfindenden Erziehungsprozess realisieren kann. Die Schule wird auch zu einer Herausforderung und einem Experimentierfeld für Erzieher und Lehrer, die durch die gegenwärtige Pluralität der Bildungsprogramme und –methoden verwirrt sind.

In einer sich wandelnden Realität lässt die Unwirksamkeit bestehender Lösungen für Bildungsprobleme den Wunsch aufkommen, einen Weg für eine universelle und integrale Erziehung zu finden. „Ein Vorschlag zur Lösung des Problems ist zwei-

⁶¹ W. Brezinka, *Rückblick auf fünfzig Jahre erlebte Pädagogik*, [in]: Wolfgang Brezinka – *Fünfzig Jahre erlebte Pädagogik. Rückblick, Lebensdaten, Publikationen*, Hrsg. S. Uhl, München 1997, S. 27.

⁶² Ebd., S. 27.

felsohne das Konzept der religiösen Erziehung. Um jedoch die Frage zu beantworten, wie man erzieht und wozu man erzieht, sollte man zunächst darüber nachdenken, wer der Mensch als Gegenstand der Erziehung ist⁶³. Die Anerkennung des Menschen als einzigartiges Wesen, das sich von der Ordnung der Dinge unterscheidet, ist von größter Bedeutung für die Qualität des Erziehungsprozesses. Die Erziehung soll dem Menschen helfen, das ausschließlich ihm zugewiesene Ziel zu finden, nämlich seinen eigenen Weg zur Fülle des Menschseins. Sie soll auch der Entdeckung des eigenen Platzes und der eigenen Aufgaben im Leben dienen⁶⁴.

Als primäre Aufgabe der Schule sieht Hartmut von Hentig den Grundsatz an: „Menschen stärken – Sachen erklären“⁶⁵. Dieses Motto, betrachtet im Kontext des schulischen Religionsunterrichts, zeigt eine Richtung im pädagogischen Ansatz auf. Die Stärkung des Menschen und die Erklärung der vermittelten Sachen sind gleich wichtig. Daher kann die Kombination beider Einflüsse zum gewünschten Bildungsziel führen. Die Tatsache, dass die im Religionsunterricht vermittelten Wahrheiten eine stärkende Wirkung haben, ist eine wertvolle Erkenntnis. Um einen Raum für die Strukturierung der eigenen Erfahrungen zu schaffen, ist die richtige Art der Inhaltsvermittlung notwendig. Die Lehre des Glaubens, angemessen vermittelt und erklärt, kann zur Stärkung des Menschen und damit zur Befreiung von erworbenen Einschränkungen und persönlichen Vorurteilen führen. Um den Schülern zu helfen, die genannten Ziele zu erreichen, sollte der Religionsunterricht einerseits mit Achtsamkeit und Sensibilität für die persönlichen Erfahrungen des Empfängers, und andererseits mit einer klaren und ausdrücklichen Lehrrichtung durchgeführt werden⁶⁶. Ein konfessioneller Religionsunterricht sollte dieser Aufgabe gerecht werden. Der christliche Glaube ist der Schlüssel zu einem befreienden Verständnis des Lebens und der Wirklichkeit. Die konfessionelle Lehre findet immer einen Bezug zur Glaubens- und Gewissensfreiheit im christlichen Religionsunterricht. Der Redlichkeit halber sollten daher auch an-

⁶³ J. Michalski, *Plus ratio quam vis. Propozycja współczesnego dialogu edukacji z religią*, „Paedagogia Christiana” 2010, Nr. 2/26, S. 114

⁶⁴ Vgl. *II Polski Synod Plenarny. Arbetstexte*, Poznań–Warszawa 1991, S. 209–210.

⁶⁵ Vgl. H. von Hentig, *Die Menschen stärken, die Sachen klären. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung*, Stuttgart 1985.

⁶⁶ Unter Religionspädagogen wird manchmal die Sorge geäußert, dass Elemente des ökumenischen Unterrichts und Interreligiöses zu einer Bedrohung für die religiöse Identität der Schüler werden könnten. Da Begegnungen mit dem Anderssein in der modernen Welt unvermeidlich sind, ist das Versäumnis, dieses Thema im Religionsunterricht zu behandeln, nur ein Zeichen mangelnder Berücksichtigung des Lebenskontextes des modernen Menschen. Darüber hinaus sollten die Kenntnis über die Weltreligionen (das Lernen darüber) und die christliche Katechetik nicht als Gegensätze, sondern vielmehr als komplementäre Ansätze zur Erforschung der Offenbarung betrachtet werden.

dere Interpretationen der geltenden Wahrheiten des Glaubens und des christlichen Lebens präsentiert werden, Interpretationen, die innerhalb verschiedener Konfessionen vorkommen. In der Diskussion können die Schülerinnen und Schüler aus der Perspektive ihrer eigenen Konfession Interpretationen versuchen. Darüber hinaus bleibt die Orientierung des Religionsunterrichts am christlichen Glauben auch für andere Religionen offen. Die Schülerinnen und Schüler sollen den interreligiösen Dialog im Rahmen der Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Standpunkten lernen. Der Pluralismus wird unter Beibehaltung der offensichtlichen Perspektive der eigenen Position und des eigenen Glaubens dargestellt⁶⁷. Die obigen Überlegungen, die im Kontext des Unterrichts einer christlichen Religion (z. B. des Evangelischen) angestellt werden, sind eine gute Voraussetzung für den konfessionellen Unterricht und zeigen Perspektiven und Möglichkeiten für den Einsatz in der Pädagogik auf.

2.3. Auf dem Weg zu einem neuen Humanismus

Das 21. Jahrhundert, in dem wir leben, ist unter anderem durch ein hohes Tempo und ein hohes Maß an Variabilität gekennzeichnet, was in allen Bereichen des menschlichen Lebens spürbar ist. Dies hat spezifische Folgen für ganze Gesellschaften und den Einzelnen. Die Merkmale der Zeit werden als Symptome einer postmodernen Epoche beschrieben, die dem Menschen eine neue Haltung abverlangt, einen dauerhaften Wachzustand notwendig macht, um darauf reagieren zu können, was der nächste Tag bringt. Ein solcher Zustand erfordert mehr Energie als in der vorherigen Phase der menschlichen Entwicklung, in der das Leben trotz der bestehenden Bedrohungen und Gefahren friedlicher verlief. Die Menge der auf uns einströmenden Informationen und ihre Variabilität verlangen eine große Anstrengung bei ihrer Wahrnehmung, Auswahl und der Entscheidungsfindung. Das Fehlen von soliden Grundlagen und Bezügen zu bisher allgemein anerkannten Autoritäten und Werten hat unbestreitbar große Auswirkungen auf das menschliche Denken und Sein. Auf dem Gebiet der Pädagogik ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer neuen Beziehung, eines Versuchs, zu verstehen, und folglich ein wirksames Handeln. „Die Welt der Werte verändert sich mit den Veränderungen, die die Menschheit durchläuft. Am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts sind sie besonders zahlreich und eine Folge des dynamischen zivilisatorischen Wandels, der politischen Umwälzungen,

⁶⁷ G. Obst, *Nauczanie religii we współczesnej pedagogice Reformacji. Stan i perspektywy*, [in]: *Zapoznane wymiary edukacji...*, 2008, S. 246–247.

der Herausforderungen in der Bildung, der neuen pädagogischen Ideen und derjenigen, die mit der europäischen Integration zusammenhängen“⁶⁸.

Angesichts der Veränderungen, die sich an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert vollziehen, werden Stimmen laut, die an den Verlust einer humanistischen Haltung erinnern. Der Begriff „Humanismus“ kann sich nach einer grundlegenden enzyklopädischen oder wörterbuchmäßigen Definition beziehen auf die intellektuelle und kulturelle Strömung der Wiederbelebung von Ideen der antiken Kultur im 14. und 15. Jahrhundert, die den Wert, die Autonomie und die Würde des Menschen betonten; philosophische Konzepte, in deren Mittelpunkt der Mensch steht, dem in der Hierarchie der Werte der Welt der höchste Platz eingeräumt wird; eine moralische Haltung, die den höchsten Wert der menschlichen Person unterstreicht⁶⁹. In ähnlicher Weise wird der Humanismus (lateinisch: *humanus* – „Mensch“) von der Philosophie definiert: „Eine Sichtweise oder Haltung, die die Würde des Menschen bekräftigt, der als Zentrum und Höhepunkt der weltlichen Werte und als schöpferisches Subjekt des autonomen Handelns behandelt wird, ausgestattet mit individuellen und sozialen Rechten, die einer menschlichen Person zustehen“⁷⁰. Laut der Definition ist der Mensch ein Wesen, das nach Entwicklung der Persönlichkeit und in der Sphäre des gesellschaftlichen Lebens strebt. Die humanistische Strömung steht im Gegensatz zum naturalistischen Ansatz. Beide Theorien beruhen auf unterschiedlichen anthropologischen Konzepten⁷¹. Diese Situation wirft die Frage nach der Richtung des pädagogischen Wandels auf. Die gegenwärtigen Phänomene, die sich aus den kulturellen und zivilisatorischen Veränderungen ergeben, d. h. die Verunsicherung durch die Loslösung von der Tradition, der Sinnverlust, die bewusste Abkehr von den christlichen Moralprinzipien und der Individualismus, haben dazu geführt, dass es der Erziehung in der zeitgenössischen Kultur an Grundlagen mangelt. Durch das Fehlen eines eindeutigen Bezugspunkts wiederum entsteht der Bedarf nach einem neuen Humanismus in der Bildung⁷². Zu den zeitgenössischen Versuchen, den Erfordernissen der Realität gerecht zu werden, gehören das Konzept des integralen Humanismus von Jacques Maritains⁷³ und der integrale Humanismus der Zukunft, wie er von dem Philosophen Józef Lipiec ausgearbeitet wurde⁷⁴. Andere Formen umfassen den polyzentrischen Humanismus, der eine

⁶⁸ J. Zimny, *Aksjologia w życiu pedagogicznym*, <<http://www.pedkat.pl/index.php/253-ks-zimnyjan-axiology-in-life-pedagogy>>, Zugang am 27.02.2012.

⁶⁹ *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Bd. 4, P, Hrsg. T. Pilch, Warszawa 2005, S. 267.

⁷⁰ *Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 4, S. 655.

⁷¹ B. Śliwowski, *Współczesne teorie...*, S. 42–43.

⁷² *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 2, S. 268–269.

⁷³ J. Maritain, *Humanizm integralny*, übers. J. Budzisz, Warszawa 1981.

⁷⁴ J. Lipiec, *Integralny humanizm przyszłości*, „Res Humana” 2000, Nr. 3.

Antwort auf eine kulturell vielfältige und für den Dialog offene Welt darstellen. Dazu gehört auch der Vorschlag eines globalen (planetarischen) Humanismus der Internationalen Akademie für Humanismus⁷⁵.

Eine Reaktion auf die Unzulänglichkeiten im Bereich des Humanismus ist die Initiative, nach einem neuen Humanismus in der Bildung zu suchen. Die im Rahmen des so definierten Vorhabens entwickelten Fragestellungen betrafen die Bildung der Persönlichkeit auf der Grundlage von Kulturgütern im Sinne einer Verbindung absoluter, transzendentaler, universeller oder pragmatischer Werte⁷⁶.

In Bezug auf das Problem der Bildung verbindet Zbigniew Kwiecinski den Humanismus vor allem mit Weisheit. „Schließlich bedeutet ‚Humanismus‘ ein verantwortungsvolles Verständnis der anderen Menschen, ihrer Lebenswelt und Kultur, Offenheit für ihre Verschiedenheit und Vielstimmigkeit, für das Recht eines jeden auf volle Entfaltung; Humanismus bedeutet Weisheit – als Fähigkeit, schwierige Aufgaben der eigenen Lebenspraxis und des Lebens der anderen zu lösen, kombiniert mit hohem intellektuellen Kompetenzen zur Lösung kognitiver Aufgaben von hohem Komplexitätsgrad“⁷⁷. Er verweist auf die Weisheit als Grundlage des Humanismus, die durch die aufeinanderfolgenden Stufen der Bildung und Selbsterziehung erreicht werden kann. Dazu gehören Hominisierung, d. h. die Erlangung spezifisch menschlicher Qualitäten; Personalisierung als Erwerb universeller persönlicher Eigenschaften; Individualisierung – die Herausbildung der persönlichen Eigenständigkeit – sowie Subjektivität, die Selbstidentität, interne Verhaltenskontrolle und externe Handlungsfähigkeit umfasst⁷⁸.

In ähnlicher Weise ermutigt er zur Herausbildung einer kritischen Reflexivität im Erziehungsprozess, um das Autonomiepotenzial der Schüler und ihre Fähigkeit zu fördern, unabhängige und verantwortungsvolle Lebensentscheidungen zu treffen. „Die Zukunft der Nationen wird nicht durch die Erinnerung an ihre heroische Geschichte bestimmt, sondern durch die Fähigkeit, in so vielen Individuen wie möglich die Kompetenz zur Reflexivität herauszubilden, kritisch über die Welt, die Kultur und das eigene Menschsein zu reflektieren, ständig zu lernen und gemeinsam mit anderen zu handeln“⁷⁹.

Zu Anselm Grüns Ansichten und Werken ist zu sagen, dass im Zentrum seiner Interessen die Idee der Lebensweisheit als Grundlage eines erfüllten Menschseins

⁷⁵ *W stronę globalnego humanizmu*, „Res Humana“ 2000, Nr. 2.

⁷⁶ J. Gajda, Hrsg. *O nowy humanizm w edukacji. Materiały nadesłane na ogólnopolską konferencję naukową* (Puławy, 18.–20. September 2000), Kraków 2000.

⁷⁷ Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady – Próby...*, S. 243.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Z. Kwieciński, *Krytyczna refleksyjność jako zaniedbany wymiar edukacji*, [in]: *Zapoznane wymiary edukacji*, S. 29.

und Lebens steht. Die Schöpfung aus dem Wissen der Generationen und die eigene Entwicklung sind komplementäre Faktoren einer ganzheitlichen Entwicklung. Ebenso sind Offenheit und ein besonderes Interesse an dem Neuen und Anderen ein Tor und ein Spiegel, um sich selbst vollständig entdecken zu können. So zu bleiben, wie man ist, als jemand, der einzigartig und einmalig und doch Teil der menschlichen Gemeinschaft ist, sind wichtige Merkmale seiner Lehre. Gleichfalls ist eine wichtige Voraussetzung für die menschliche Entwicklung, andere zu akzeptieren, die anders sind als wir, mit der Einstellung, von ihnen zu lernen.

2.4. Die anthropologisch-existentielle Wende

In der Pädagogik geht es naturgemäß um den Menschen und sein Leben in der Welt. Die Bezugnahme auf die im Existentialismus enthaltenen Ideen über die Struktur des menschlichen Wesens und seine Einbettung in die Realität finden einen wichtigen Platz im pädagogischen Diskurs. Ähnlich beeinflusst wurde die Pädagogik von einer anderen philosophischen Strömung, dem Personalismus, aus dem die personalistische Pädagogik hervorgegangen ist⁸⁰. Im Mittelpunkt steht dabei die ontologisch-axiologische Konzeption des Menschen als Person. Der Mensch ist eine eigenständige Entität, die höchste in der Hierarchie der Entitäten, er gehört zu der Realität und transzendiert sie gleichzeitig⁸¹.

Die Definition der menschlichen Person in der Philosophiegeschichte hat sich mit der Frage nach dem Wesen des Menschen beschäftigt. In der griechischen Philosophie betonten Platon und Aristoteles die Zweiteilung der menschlichen Natur. Augustinus wies in Anlehnung an das antike Denken auf das volle Wesen des Menschsein hin, das sich aus materiellen und geistigen Elementen zusammensetzt. Körper und Seele zusammen machen den Menschen aus. Die Definition von Boetianus aus dem 6. Jahrhundert, die den Menschen als *rationalis naturae individua substantia* (individuelle Substanz der rationalen Natur) betrachtet, wurde in der Philosophie lange Zeit als ausreichend akzeptiert. Sie betonte die Unteilbarkeit des Seins und die Rationalität der menschlichen Person. Vernunft und Wille geben der Person das Bewusstsein des psychischen „Ich“⁸². Die Kategorien *natura* und *substantia* bildeten in der philosophischen Reflexion bis in die Neuzeit die Grundlage für das Verständnis des Begriffs „Person“⁸³. Was Boethius mit dem Ausdruck

⁸⁰ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 349–350.

⁸¹ J. Michalski, *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń 2011, S. 239.

⁸² *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 350.

⁸³ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej...*, S. 305.

individua substantia meinte, muss man in Analogie kurz das „Ich“ nennen. Die individuelle (in sich unteilbare) Substanz, die aus der vernunftbegabten Natur hervorgeht, manifestiert sich eben als das vernunftbegabte, bewusste „Ich“⁸⁴. Der heilige Thomas von Aquin betonte im 12. Jahrhundert in seiner Anthropologie die materiell-geistige Dimension des Menschen, seine Einzigartigkeit als Geschöpf und seine Überlegenheit gegenüber der materiellen Welt. Das Wesen der Person ist Selbstsein, Vernunft und Individualität. Der Mensch ist das vollkommenste Wesen in der Natur, das über sie herrscht und sie nutzt. Die Betrachtung des Menschen in seiner Persönlichkeitsstruktur setzte sich in den folgenden Jahrhunderten fort. Das philosophische Denken wurde von Blaise Pascal, Charles Renouvier, Descartes, Søren Kierkegaard, Max Scheler, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła und anderen entwickelt. Im 20. Jahrhundert fand sie ihren Ausdruck in einer Konzeption der Person, die durch spezifische konstitutive Merkmale beschrieben wird, die ihre Rechte und Pflichten implizieren. Die Forschung über den Menschen als Person hebt seine Integrität hervor und distanziert sich von der subjektiven und instrumentellen Behandlung in allen Bereichen seiner Tätigkeit. Die soziale Dimension des Lebens erfordert die Achtung der Rechte, die die menschliche Person von Natur aus besitzt. Die Achtung dieser Rechte gewährleistet die Würde und die Selbstverwirklichung des Individuums und ist die Grundlage für die Schaffung einer sozialen Ordnung im Sinne eines personalistischen Ansatzes. Der Mensch erhält so die Voraussetzungen für seine Entfaltung unter Wahrung seiner Würde. Dies wiederum setzt die Freiheit in einer pluralistischen Atmosphäre und das Leitprinzip der Subsidiarität in den Beziehungen zu den anderen voraus. Auf diese Weise wird die Gesellschaft zu einer Gemeinschaft. Die Freiheit der Person, verstanden als die Fähigkeit zu wählen, wie sie sich selbst verwirklichen will, bildet die Grundlage und das Prinzip bei der Schaffung sozio-moralischer Strukturen⁸⁵.

Unter den Philosophen, die sich mit der Subjektivität der Person befassen, ist die Bedeutung der Ansichten von Gabriel Marcel, dem Begründer des personalistischen Existentialismus, hervorzuheben. Er interpretierte die Beziehung einer Person zu einer anderen Person auf subjektive Weise. Ähnlich die Arbeiten von Maritain, der als Fortsetzer des Thomismus das Konzept des christlichen Personalismus vorlegte⁸⁶. Er verkündete den vorrangigen Wert der menschlichen Person gegenüber der Welt der Dinge. Der Mensch ist eine vernunftbegabte und freie

⁸⁴ M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury...*, S. 32.

⁸⁵ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 350–351; F. Adamski, *Personalistyczna wizja człowieka i kultury u podstaw wychowania chrześcijańskiego*, [in]: *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*, (Hrsg.) J. Michalski, A. Zakrzewska, Toruń 2010, S. 64–65.

⁸⁶ Vgl. J. Maritain, *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, übers. J. Budzisz, London 1960.

Person, die sich somit radikal von der materiellen Welt unterscheidet. Durch seine Intellektualität und Freiheit besitzt der Mensch eine natürliche Würde. Sein christlicher Personalismus ist theozentrisch, pluralistisch und gemeinschaftlich⁸⁷.

Die Einzigartigkeit des Menschen, seine Würde und die Freiheit, über seine Entwicklung selbst zu entscheiden, setzt Erziehung voraus, nicht aber eine wertorientierte Steuerung unter Beteiligung verschiedener Erziehungsakteure (Familie, Schule, religiöse Vereinigungen, Verbände, Massenmedien, sozio-rechtliche Grundsätze). Die Gestaltung des Erziehungsprozesses im Geiste des Personalismus setzt den Wert der Person von Natur aus voraus, vom Beginn der Existenz im Mutterleib an. Ziel ist es, sich im Dasein zu vervollkommen. Die zu diesem Zweck unternommenen Anstrengungen sind durch die Notwendigkeit motiviert, eine vollkommene Existenz zu erreichen, die über das „Hier und Jetzt“ hinausgeht, und stellen eine moralische Verpflichtung für die Person dar. Im Erziehungsprozess wird eine reife Persönlichkeit geformt. „Die angemessene Auswahl von Handlungen für sich selbst (immer mit einem bestimmten Inhalt, der Einfluss auf den Charakter des „Ich“ hat) ist eben die Schaffung eines persönlichen Charakters für sich selbst, die Konstruktion eines persönlichen ‚Gesichts‘. Und deshalb ist die menschliche Person eine potentielle Persönlichkeit, d. h. solch eine, die sich durch ihre Handlungen vervollkommnet, aufbaut und erfüllt, also zur Fülle kommt“⁸⁸. Die völlige Selbstwerdung vollzieht sich dauerhaft im Laufe des gesamten Menschenlebens, erreicht aber nicht ihre endgültige Sättigung. Dieser Prozess verläuft in erster Linie durch die eigenen Anstrengungen des Menschen sowie mit Hilfe von erziehungsfördernden Faktoren, die indirekt Äquivalente der erziehenden Kultur sind. Die Rolle des Erziehers ist notwendig, aber nicht vorrangig. Sie besteht darin, dem autonomen Subjekt die von der Gemeinschaft entwickelten Werte zugänglich zu machen und optimale Bedingungen für eine aktive Selbstentfaltung zu schaffen. Die erlernten Werte sollen zum Eigentum des zu Erziehenden werden und ihm als Hilfe bei der Wahl des Guten dienen. Die Erziehung nach der Idee des Personalismus soll zur Freiheit bei der Wahl des Guten führen. Freiheit wird als die Fähigkeit angesehen, das Gute zu wählen und zu verwirklichen. Es geht um die ständige Suche nach Werten, die schon entdeckt und als der Entwicklung dienend akzeptiert wurden⁸⁹.

Die Annäherung an die menschliche Existenz kann aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden⁹⁰. Der Existenzialismus bezieht sich auf einen weitge-

⁸⁷ S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, S. 396–397.

⁸⁸ M. A. Krąpiec, *Człowiek – dramat natury...*, S. 40.

⁸⁹ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 351–352.

⁹⁰ Vgl. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.

henden Anthropozentrismus, der sich mit dem Menschsein in seiner individuellen und konkreten Existenz beschäftigt. „Der existenzielle Ansatz unternimmt eine Problemanalyse des menschlichen Innenlebens; Er interessiert sich für die Frage der Lebenshaltungen und Konflikte, der Rebellion, der Lüge, der Treue, die den Menschen an die Grenzsituationen heranführen, in denen sich sein Daseinsdrama manifestiert“⁹¹. Die existentielle Pädagogik greift bei der Gestaltung von Bildungs- und Erziehungsmethoden und -zielen auf die philosophischen Ansichten des Existentialismus zum Menschenbild zurück. In der Existenzphilosophie haben wir es mit einer Anthropologie zu tun, die den Menschen inmitten des Lebens, in einer konkreten Existenzform aufzeigt. Der Mensch lässt sich nicht so sehr auf der Grundlage seiner konstitutiven und allgemeinen Merkmale beschreiben, sondern in seiner konkreten Funktionsweise in der Welt, dem Inhalt, der die individuelle Existenz erfüllt, oder den Möglichkeiten, ihr zu entkommen. Der existentielle Ansatz ist eine Einladung, in voller Teilnahme an der erlebten Realität zu existieren⁹². Das Drama der individuellen Existenz, die Freiheit, die Authentizität und die engagierte Teilnahme an der Welt werden hervorgehoben. Die subjektive Wahrnehmung und Bewertung ist der einzige authentische Ansatz. Eine objektive menschliche Erkenntnis ist unmöglich zu erreichen. Die Wirklichkeit wird aus einer anthropozentrischen Perspektive wahrgenommen. Wegen seiner Konzentration auf den Menschen wird der Existentialismus manchmal mit dem Personalismus gleichgesetzt. Die beiden Denkrichtungen haben viele Gemeinsamkeiten, aber es gibt auch erhebliche Unterschiede. In den Ansichten des Existentialismus wird die menschliche Person durch die Existenz in voller Dynamik, durch Individualität, Authentizität, „tragischen Optimismus“, spezifische Verortung, Engagement, Freiheit und Dialogizität konstituiert. Die existenzielle Anthropologie bestimmt die pädagogischen Hauptkategorien: Authentizität, Dialog, Engagement. Die erste Kategorie wird manchmal von der negativen Seite her als die Vermeidung von Entfremdung betrachtet, oder auch positiv am Beispiel von vier Aspekten: selbst sein, bewusst leben und über das eigene Handeln entscheiden, sich nicht einer Objektivierung unterwerfen, aktives Leben. In der zweiten Kategorie, dem Dialog, sollte man zwischen Methode, Prozess und Haltung unterscheiden. Die Methode dient der Kommunikation und manifestiert sich in drei Dimensionen der menschlichen Psyche, und zwar kognitiv, emotional und verhaltensbezogen. Ein Prozess findet statt, wenn einer der oben genannten Faktoren daran beteiligt ist. Die Haltung drückt eine Offenheit gegenüber dem Anderen aus, einen Versuch, ihn zu verstehen und ihm näher zu kommen und gemeinsam zu handeln. Die

⁹¹ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Band 1, S. 1015.

⁹² Ebd., S. 1015.

philosophischen Ansichten von Martin Buber und Emmanuel Levinas zum Thema Dialog weisen auf zwei wichtige Elemente hin. Buber unterstreicht seine Symmetrie, die sich aus der Gleichheit der Beteiligten ergibt⁹³. Levinas hingegen lenkt die Aufmerksamkeit auf die Asymmetrie⁹⁴. Der Partner ist derjenige, der Fürsorge und Unterstützung benötigt, und gleichzeitig jemand, der zum Meister wird, weil er oder sie die Freiheit hat, Hilfe zu leisten. In der Pädagogik bezeichnet der Dialog den Einsatz beider Haltungen bei der Wissensvermittlung und der Anleitung des Schützlings⁹⁵.

Die Existenzphilosophie hat Pädagogen dazu inspiriert, ihre Errungenschaften auf dem Gebiet der Sprache, der Begriffe und der Theorie zu nutzen. Der Existentialismus in der Pädagogik basiert auf einem bestimmten Menschenbild. Dieser Strömung zufolge ist der Mensch eine konkrete, individuelle Entität. Er ist ein Wesen, das in der ontologischen und ethischen Dimension dem Werden unterworfen ist. Zu seinem Wesen gehört die als freie Entwicklung verstandene Freiheit. Zu ihrem Wesen gehört die Möglichkeit, eine Wahl zu treffen. Mit dem Menschen ist die Schuld verbunden, die mit der Wahl zusammenhängt. Die Persönlichkeit enthält das Postulat der Erlösung, das auf verschiedene Weise verstanden wird: die vollendete geschichtliche Existenz und Transzendenz Christi. Der Mensch wird mit Transzendenz in Verbindung gebracht, verstanden als persönliche Unsterblichkeit oder deren Ableitungen in Form des historischen Gedächtnisses oder eines Eintauchens in das universelle Sein. Außerdem ist die Betonung der konkreten Existenz in der existentialistischen Sichtweise wichtig. Der Mensch wird als Individuum behandelt, das eine freie Wahl trifft. Im Bereich der Pädagogik wurden bestimmte Gedanken der existentialistischen Strömung aufgegriffen. Die Bildung findet ihren Bezug in der subjektiven und individuellen Persönlichkeit des Menschen. Der Schwerpunkt sollte auf der realen Existenz liegen, einschließlich Frieden, Wahlmöglichkeiten und menschlichen Lebenssituationen. Die Erziehungsziele sollten die Konzepte der Akzeptanz und Eigenverantwortung, des Engagements und der Affirmation beinhalten. Sie sollten auf den oben genannten Prämissen beruhen, aus denen sich die Haltung des Erziehers und des Lehrers ergeben sollte. Der Erzieher sollte durch seine Tätigkeit vor allem den Wunsch seines Schützlings wecken, seine individuellen Entscheidungen und Handlungen zu treffen oder zu unterlassen. Der gesamte Bildungsprozess muss in einer Atmosphäre des Friedens, der Freiheit, der Gleichheit, der Verantwortung sowie der freiwilligen

⁹³ Vgl. M. Buber, *Ty i Ja*, übers. J. Doktór, Warszawa 1992.

⁹⁴ Vgl. E. Levinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, übers. M. Kowalska, Kraków 1994; derselbe, *Cztery lektury talmudyczne*, übers. E. Burska, Kraków 1995.

⁹⁵ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 126–128.

Entscheidungen des Schülers stattfinden und zur Befriedigung seiner Bedürfnisse führen. Der Lehrer ist nur ein Inspirator des Bewusstseins des Schülers, für seine eigene Existenz verantwortlich zu sein. Es ist Sache des Schülers, auf der Grundlage seiner eigenen Überzeugungen und Vorlieben im Einklang mit sich selbst zu entscheiden. Der Unterricht sollte individualisiert und an die Bedürfnisse des Einzelnen angepasst sein. Die Unterrichtsmethoden sollten darauf ausgerichtet sein, die Persönlichkeit zu fördern und die Wahlmöglichkeiten anzuregen. Ein Beispiel für eine solche Methode ist die Sokratische Lehrmethode, die vor allem durch das Fehlen von Anweisungen und Indoktrination gekennzeichnet ist. Bei dieser Methode werden Fragen gestellt, um die Adressaten zum Nachdenken und zur Suche anzuregen. Ziel der Lehrpläne nach den Thesen des Existentialismus ist es, durch den Kontakt mit der Realität Möglichkeiten zu schaffen, die persönliche Identität zu entdecken und zu stärken. Sie sollen den authentischen und zielgerichteten Entscheidungen des Lernenden dienen⁹⁶.

Die existenzial-anthropologische Theorie ist ein Konzept, das das Christentum in erster Linie als eine konkrete, spezifische Lebensweise erfasst und nicht als einen Aspekt der Transzendenz betrachtet. Dies spiegelt sich im Bereich der Religionspädagogik wider, die versucht, die menschliche Existenz anhand kultureller Produkte zu verstehen, zu denen auch Texte gehören⁹⁷.

In der zeitgenössischen Pädagogik ist die Betonung der Errungenschaften der empirischen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, und die Abkehr von einem philosophischen Ansatz festzustellen. Dieser Ansatz hat zur Folge, dass der Mensch nur in einem Teil seines Wesens, in einem bestimmten Aspekt seiner Existenz, zum Gegenstand der Reflexion wird, und nicht in seiner Gesamtheit. Daher ist ein Ansatz, der die existenzielle Situation des Einzelnen mit seinen Zielen und Wünschen berücksichtigt, in der pädagogischen Situation unerlässlich. Im Zentrum der pädagogischen Praxis steht die Anthropologie, die die Definition eines Menschenbildes als Subjekt der Erziehung erfordert. Die philosophische Reflexion über den Menschen ist die Voraussetzung und die Garantie für einen integralen Ansatz⁹⁸. Fehlt eine Haltung der kritischen Reflexion im Sinne einer ganzheitlichen und ausgewogenen Betrachtung der Phänomene, kann es zu autoritären und radikalen Urteilen über Fragen der Anthropologie kommen. „Die Krise und Entwicklung verschiedener Denkrichtungen, obwohl sie dazu führt, verschiedene Bedrohungen für den Menschen, die Individualität, die Innerlichkeit, die zwi-

⁹⁶ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 1, S. 1013–1014.

⁹⁷ M. Majewski, *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977, S. 34.

⁹⁸ M. Nowak, *Filozofia człowieka podstawą filozofii wychowania*, [in:] *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Hrsg. F. Adamski, Kraków 2005, S. 133–134.

schenmenschlichen Beziehungen, den Bereich des öffentlichen Lebens, die Ideologie, die Objektivität der Wissenschaft oder solche Instanzen in der Persönlichkeit wie das Unterbewusstsein, Emotionalität hervorzuheben, führte gegen die strikte Dominanz von Vernunft und Rationalität zu autoritären, repressiven, anti-emanzipatorischen Reaktionen usw. Die vorgeschlagenen Konzepte scheinen jedoch die Fehler der Vergangenheit zu wiederholen, indem sie sich als apodiktische und endgültige, den Menschen einnehmende Konzepte anbieten⁹⁹. Das Fehlen einer ganzheitlichen Sichtweise führt zu der oben genannten Haltung. Eine globale und integrale Betrachtung des Menschen wurde von Mieczysław Majewski in seiner Pädagogik postuliert. Er betonte die Mehrdimensionalität der menschlichen Struktur (kognitive, emotionale und willensmäßige Dimensionen), die Vielfalt der Verhaltensmotive (bewusste und unbewusste), das Eintauchen in die den Menschen umgebende Realität und das Erleben der eigenen inneren Komplexität¹⁰⁰. Es ist wichtig, die Person ganzheitlich zu betrachten, ohne eine ihrer Dimensionen zu vernachlässigen.

Ein Ausdruck einer zutiefst humanistischen Haltung in der Pädagogik ist das Konzept von Janusz Tarnowski. Der Vorschlag einer christlichen personal-existenziellen Pädagogik konzentriert sich auf das integrale Konzept der Person. Der Autor weist darauf hin, wie wichtig es ist, einen Dialog mit sich selbst zu führen und dabei die persönlichen Erfahrungen und Vorstellungen des Erziehers und die daraus resultierenden Konsequenzen zu berücksichtigen. Die Auseinandersetzung mit dem eigenen Erziehungsansatz ist existenziell verankert und erfordert eine persönliche Beziehung, die von Authentizität und Offenheit geprägt ist¹⁰¹. Sich auf die Realität von Jesus Christus als einem perfekten Menschen zu beziehen, der ein vorbildlicher Erzieher ist, ist eine Herausforderung bei der Entwicklung der Menschlichkeit eines jeden Pädagogen. Die kontinuierliche Entwicklung des eigenen Menschseins ist die lebenslange Aufgabe eines jeden Erziehers¹⁰².

Jarosław Michalski, der die religiöse Erziehung in der heutigen Realität analysiert, weist auch auf ihren wichtigsten Schwerpunkt hin, nämlich den Menschen: „Die religiöse Erziehung, die ich persönlich als „vom Menschen ausgehend und auf den Menschen ausgerichtet“ definiere, d. h. eine Erziehung, bei der der Mensch als Person das zentrale Moment des Erziehungsprozesses ist. Eine religiöse Erziehung, die eine Chance für seine ganzheitliche Entwicklung wäre“¹⁰³.

⁹⁹ Ebd., S. 149.

¹⁰⁰ S. Michałowski, *W stronę pedagogiki integralnej*, [in:] *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, Hrsg. F. Adamski, Kraków 1993, S. 149.

¹⁰¹ B. Śliwerski, *Współczesne teorie...*, S. 72.

¹⁰² J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, S. 179.

¹⁰³ J. Michalski, *Plus ratio quam vis...*, S. 108.

Was in der obigen Analyse der Auffassung des Menschen in der anthropologisch-existentialen Perspektive selbstverständlich ist, ist eine integrale Betrachtung seiner Entwicklung und seine untrennbar damit verbundene integrale Erziehung. Der Mensch als multidimensionales Wesen verlangt von Natur aus, auf diese Art und Weise behandelt zu werden.

2.5. Auf dem Weg zu einer integralen menschlichen Erziehung

Eine Annäherung an die menschliche Entwicklung sollte eine mehrdimensionale und integrale Sicht seines Wesens voraussetzen. „Grundsätzlich zielen alle Studien über den Menschen als menschliche Person darauf ab, das Phänomen Mensch in seiner ganzheitlichen Dimension zu zeigen, die keine Objektivierung des Menschen und seine Instrumentalisierung in verschiedenen sozial-rechtlichen, systemischen, wirtschaftlichen oder pädagogischen Strukturen duldet“¹⁰⁴. Die Integrität ergibt sich aus der ontologischen Struktur des Menschen als materiell-geistiges Wesen. Eingebettet in seine Körperlichkeit und zugleich konstituiert durch das Psychische und Geistige, seine Körperlichkeit transzendierend, bildet er eine Einheit, in der alle Dimensionen zusammenkommen. „Die Integrität der Person bedeutet, dass der Mensch ein Ganzes ist, nicht ein Teil von etwas – und zwar ein kohärentes, vollständiges Ganzes; und wenn das so ist, erhält er von sich selbst Aufgaben, Pflichten und Befugnisse, vor allem Wert und Freiheit“¹⁰⁵.

Bei der Aufgabe, einen Menschen zu erziehen, muss man sich die Frage stellen, wie man das Wesen des Menschen ergründen kann. Denn dies bestimmt die Form der pädagogischen Bemühungen, die aus den gesetzten Zielen und den gewählten Methoden besteht. Der oberste Wert ist der Wert der menschlichen Person. In Anerkennung der Würde und des unveräußerlichen Wertes des Menschen ist es notwendig, sich um die ganzheitliche Entwicklung der menschlichen Person in allen Bereichen ihrer Existenz zu kümmern. Die Erziehungsprogramme sollten das Funktionieren des Menschen in einer persönlichen, sozialen und staatsbürgerlichen Dimension umfassen. Auf diese Weise wird das Gemeinwohl des sowohl in der Familie als auch in der größeren gesellschaftlichen Gruppe verwurzelten Menschen als Person und soziales Wesen verwirklicht¹⁰⁶. Aufgrund ihrer Aufgaben soll die Pädagogik dem Schützling helfen, in sich selbst „[...]“ dauerhafte Verhaltensformen, d. h. Dispositionen oder Fertigkeiten zu formen, von denen er

¹⁰⁴ *Encyklopedia pedagogiczna...*, Bd. 4, S. 350–351.

¹⁰⁵ F. Adamski, *Personalistyczna wizja człowieka...*, S. 65.

¹⁰⁶ A. E. Szoltysek, *Filozofia wychowania*, Toruń 1989, S. 77–79.

sich das ganze Leben lang leiten lassen wird“¹⁰⁷. Der Zweck der Erziehung impliziert in sich selbst die Grundsätze der Ethik. Auch Jacek Woroniecki weist auf die Bedeutung von Daten aus den verschiedenen Bereichen der Humanwissenschaften (Psychologie, Pädagogik, Anthropologie) hin, wobei er die Erkenntnisse der biblischen Anthropologie (die von der Erbsünde geprägte Natur) als wesentliches Element für die Betrachtung des Erziehungsgegenstandes, nämlich des Menschen, berücksichtigt¹⁰⁸. Eine ganzheitliche Sichtweise und Behandlung des Schülers ist eine Herausforderung für die Pädagogik bei ihrer Suche nach der besten Formel für die Erziehung. „Heutzutage wird zunehmend nach einer universellen Erziehungsform gesucht, die der ganzheitlichen Entwicklung der menschlichen Person dient. Die Erfahrung hat gezeigt, dass sowohl die Erziehung des Individuums zur Beibehaltung bestimmter Verhaltensweisen durch Übung und Wiederholung verschiedener Handlungen als auch die Erziehung, die in der Übernahme bestimmter Haltungen und Werte besteht, oder schließlich die autoritäre Haltung des Erziehers, die die Initiative und Unabhängigkeit des Schülers tötet, heute unzufriedenstellend sind und sich oft als unzureichend erweisen“¹⁰⁹.

Das angenommene Menschenbild liegt der Herstellung von Bezügen zur Person des Erziehenden zugrunde. Darüber hinaus setzt die Angemessenheit von Erziehungsmethoden und -techniken im Hinblick auf die Erziehungsgegenstände immer eine Unterscheidung und Diagnose der Person und ihrer Lebensumstände voraus. Die Annahme einer Anthropologie, die die Gesamtheit und Komplexität des menschlichen Wesens berücksichtigt, ist die Grundlage für den Aufbau eines pädagogischen Modells, das im Dienste des Menschen steht. Die Entwicklung des Menschen, sein Werden zu dem, was er ist, ist ein Prozess, der sich durch alle Zyklen des menschlichen Lebens und in einem spezifischen soziokulturellen Umfeld vollzieht. Das Bewusstsein für den Wert des Erziehungsgegenstandes und die Wahrnehmung der komplexen Situation der Gegenwart (Atomisierung und Verkümmern des sozialen Lebens) sollten zur Suche nach einer dauerhaften und unveränderlichen Stütze für pädagogische Interventionen führen.

„Heute überrascht es keinen mehr, dass viele Forscher nach einem neuen Zivilisationsparadigma suchen, um es auf den Bildungsbereich zu übertragen. Diese Suche richtet sich auf etwas Offenes, Größeres und Weiteres, das eine gewisse Universalität aufweist. Es ist eine Sehnsucht nach einer Lebensweisheit, die von der Wissenschaft solide bestätigt wird und im Dienste einer vereinten,

¹⁰⁷ J. Woroniecki, *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie“ 1947, Bd. 47, Z. 2, S. 166.

¹⁰⁸ J. Bagrowicz, *Tożsamość pedagogiki religii...*, S. 208.

¹⁰⁹ J. Michalski, *Plus ratio quam vis...*, S. 113.

brüderlichen Welt steht. Zumal irgendwo im tiefsten Inneren des Menschen der Traum von der vollständigen Einheit existiert. Dieser Traum ist besonders reizvoll in einem Zeitalter der Zersplitterung, der endlosen Unterscheidungen und der Desintegration¹¹⁰.

„Man kann davon ausgehen, dass diese Rolle, das schöpferische Denken über den Menschen und die ihn umgebende Welt zu ordnen und zu leiten, immer wieder von neuem von der integralen Pädagogik erfüllt wird, die als umfassender Bereich der Reflexion über die Erziehung im Lichte der universellen Werte verstanden wird, die sich im Laufe der Zivilisation der Geschichte entwickelt haben“¹¹¹.

Dabei ist zu beachten, dass die Religionspädagogik als Wissenschaft betont, dass es sich um einen ganzheitlichen Entwicklungsprozess des zu Erziehenden hin zur Fülle der Menschseins handelt. Die theoretische Reflexion der religiösen Dimension der Pädagogik offenbart somit einen ganzheitlichen Ansatz für den Erziehungsprozess. Grundlage und Zentrum des erörterten Konzepts ist der Mensch, der durch die ontische Komplexität von Körper und Seele, sinnlich-tierischen und geistig-göttlichen Elementen gekennzeichnet ist, d. h. ein vollwertiges menschliches Wesen. Eine ähnliche Position in Bezug auf die Erziehung vertritt Jacques Maritain als Vertreter des integralen Humanismus. Er schreibt: „Die ewige Philosophie geht über die empirische Beschreibung des Menschen hinaus und beschränkt sich daher nicht darauf, ein rein pragmatisches Modell der Erziehung vorzuschlagen“. Es ist wichtig, sich auf das Wesen des Menschen zu beziehen, „auf seine Wesensstruktur, seine geistige Kultur und ihre Elemente, den Sinn des Lebens“¹¹². Für Volker Buddrus stellt die humanistische Pädagogik eine bestimmte Art des synthetischen Ansatzes, einer ganzheitlichen oder dialogischen Pädagogik, einer integralen Agogik dar. Neben den Grundlagen der amerikanischen Strömungen in der Psychologie und der humanistischen Pädagogik weist er auf die in Europa entwickelten Konzepte hin, die ebenfalls eine Inspiration sein sollten¹¹³. Der gemeinsame Nenner besteht darin, auf die Errungenschaften der humanistischen Pädagogik zurückzugreifen, die ethische Dimension zu berücksichtigen und sich auf die in dieser Strömung genannten Werte zu stützen, wie Kreativität, Liebe, Selbstverwirklichung, Spontaneität, Empathie, Transzendenz usw. Der Mensch wird als gut, entwicklungswillig, aber auch schwach und leicht zerstörbar angesehen. Daher muss der erzieherische Einfluss die gesamte

¹¹⁰ D. Wajsprych, *Wychowanie integralne jako emancypacyjna przestrzeń edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana“ 2008, Nr. 1/21, S. 54.

¹¹¹ S. Michałowski, op. cit., S. 147.

¹¹² S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, S. 47.

¹¹³ *Humanistische Pädagogik. Eine Einführung in Ansätze integrativen personenzentrierten Lehrens und Lernen*, Hrsg. V. Buddrus, Bad Heilbrunn 1995.

Persönlichkeit des Menschen betreffen, der subjektiv als Person behandelt wird. Der pädagogische Prozess muss sich auf seine geistige, intellektuelle, emotionale und körperliche Dimension beziehen. Der Mensch ist aktiv an seiner eigenen Entwicklung beteiligt¹¹⁴. Die pädagogische Wirkung erfordert das persönliche Engagement und die Kreativität des Erziehers. „Die Rolle des Erziehers wiederum besteht darin, einen Kontext für die Entwicklung der Schüler zu schaffen, konkrete Situationen für den Lernprozess zu animieren, sie zu befähigen, diese reflexiv zu erarbeiten, und Gelegenheiten zu schaffen, den Prozess der Einführung von Werten und der Beteiligung an Problemsituationen zu strukturieren. Er wählt die effektivsten Methoden aus, um die Potenzialentfaltung des Einzelnen und sein weiteres Wachstum zu unterstützen. Er nimmt auch selbst an diesem Prozess teil, indem er sich auf seine eigenen früheren Erfahrungen mit bestimmten Werten bezieht und seine eigene Authentizität in gegenseitigen Interaktionen offenbart“¹¹⁵.

Ein interessantes Konzept der integralen Erziehung, eingebettet in die Strömung der humanistischen Psychologie, wird von dem amerikanischen Pädagogen Leo Buscaglia vorgestellt. Er betont das Entwicklungspotenzial des Menschen, das ihn von Kindheit an begleitet. Das größte Geschenk ist das Leben selbst, daher sollte die Erziehung Wissen vermitteln, aber ohne seine praktische Bedeutung zu unterstreichen. Das Erziehungssystem kann das Leben nicht lehren. Der Mensch hat die Aufgabe, sich und sein Leben aktiv zu gestalten, und er selbst ist es, der darüber bestimmt. Der Mensch soll in Harmonie mit solch einem Leben leben, wie es ist. Das Handeln eines Menschen offenbart, wer wir sind, nicht unsere Gefühle oder Absichten. Es ist intellektuell unmöglich, sowohl die Existenz des Menschen als auch die Realität zu erklären. Wir müssen uns selbst und die Welt, in der wir leben, transzendieren. Dazu ist die Religion oder zumindest das Vertrauen in sich selbst, auf das Gewissen notwendig¹¹⁶.

Diese Denkweise spiegelt sich in der Lehre von Anselm Grün wider. Sie drückt eine Bejahung des Lebens aus, mit allem, was dazugehört, und weist auf den Lösungsweg der christlichen Religion hin. Ein gelebtes Leben nimmt Grün als einen Ort der Selbstverwirklichung wahr. Ein wichtiges Ziel der Persönlichkeitsentwicklung ist folglich eine angemessene und befriedigende Beziehung zu anderen.

Nach Buscaglia: „Die reife Persönlichkeit behandelt alle Sorgen und Schmerzen als inhärente Bestandteile des menschlichen Lebens, die gleichzeitig eine Art „Alarmsystem“ des Organismus darstellen, um etwas ändern oder entsprechende

¹¹⁴ B. Śliwerski, *Współczesne teorie...*, S. 180.

¹¹⁵ Ebd., S. 180–181.

¹¹⁶ Ebd., S. 192.

Maßnahmen ergreifen zu können. Die Fähigkeit, mit Menschen zusammenzuleben, ist bei all dem ebenfalls wichtig. Wie er behauptete:

‘[...] nutze die Dinge, aber liebe die Menschen‘¹¹⁷.

¹¹⁷ M. Bönsch, *Pädagogik des Optimismus. Zur Rezeption der Arbeiten Leo Buscaglias*, „Forum Pädagogik“ 1990, Nr. 2, S. 84.

Kapitel 3

SPIRITUALITÄT IN DER PERSPEKTIVE DER FÜLLE DES MENSCHSEINS

Die in diesem Kapitel behandelte Problematik der Spiritualität zielt auf die Analyse der menschlichen Struktur ab, die eine wichtige Dimension bei der Verfolgung der Fülle des Menschseins darstellt. Die Situation, in der sich die Gesellschaften derzeit befinden, erfordert ein zunehmendes Interesse am Thema Spiritualität. „Die zeitgenössische Erforschung der Spiritualität ist nicht mehr nur eine Domäne der religiösen und traditionellen theologischen Studien. Das verstärkte Interesse am Begriff der Spiritualität ist eng mit den sozio-symbolischen Transformationen der Moderne verbunden, und zwar den Prozessen der Pluralisierung, Privatisierung, Subjektivierung und Enttraditionalisierung. Im Rahmen des wissenschaftlichen Diskurses erscheint er parallel zum Begriff der Säkularisierung“¹. Bei der Analyse der sozialen, kulturellen und religiösen Transformationen in der Spätmoderne ist es daher notwendig, das Phänomen der Spiritualität als wichtigen Faktor, der die Lebensqualität beeinflusst und ein unverzichtbares Element für die Verwirklichung der Fülle des Menschseins ausmacht, aus verschiedenen Perspektiven zu betrachten. Das Konzept der Spiritualität ist außerordentlich komplex, sodass durch das Aufzeigen verschiedener Perspektiven ein Potenzial für die Pädagogik hervorgebracht werden kann.

3.1. Die spirituelle Dimension der menschlichen Existenz

Spiritualität betrifft die menschliche Existenz. Existenz bedeutet den Quellen nach das Dasein (lateinisch *existentia*), definiert als: Sein, Dasein, Lebensbedingungen². Existenz wird im philosophischen Sinne definiert als „[...]

¹ S. Chrobak, *Wychowanie i duchowość w praktyce systemu prewencyjnego Jana Bosko*, „Seminare”. 2014, vol. 35, Nr. 1, S. 104.

² W. Kopański, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990, S. 139.

eine spezifische Daseinsweise, die nur dem Menschen eigen ist, d. h. das Dasein ist an die Projektion des eigenen Seins gebunden, mit Entscheidungsfreiheit, dem Bewusstsein von Geburt und Tod“³. Die Definitionen weisen auf eine einzigartige Daseinsweise hin, die nur dem Menschen eigen ist. Die Manifestationen der Spiritualität in Bezug auf die menschliche Existenz können viele Formen annehmen. Die Suche nach Spiritualität ist ein weit verbreitetes Phänomen. Anzeichen für ihre Präsenz finden wir in der Literatur, in den Massenmedien, in Therapie- und Erholungsangeboten. Es gibt eine wahre Nachfrage nach verschiedenen Elementen des spirituellen Lebens. Bei der Suche nach den Gründen dafür muss man sowohl die äußere Umgebung als auch die Realität des Menschen ad intra, d. h. seine Bedürfnisse und seine aktuelle menschliche Verfassung untersuchen. Von der Existenz als Sein zu sprechen, setzt gleichsam implizit voraus, auch vom Sinn der Existenz des Menschen zu sprechen⁴. Eingebettet in die Struktur des menschlichen Seins sind die Sphären seines Funktionierens (Leiblichkeit, Psyche, Geistigkeit), die ein kohärentes, multidimensionales Ganzes bilden. Im Konzept der Logotheorie finden wir eine starke Betonung der Spiritualität als notwendige Dimension der Existenz. „Wenn aber das menschliche Sein als individualisierte Entität um eine Person zentriert ist (die das geistig-existentielle Zentrum ist), dann und erst dann ist es auch integriert. Erst die geistige Person bildet die Einheit und Ganzheit des Menschen. Es ist eine leiblich-psychisch-geistige Ganzheit. Dabei ist immer wieder zu betonen, dass nur diese dreigliedrige Einheit den ganzen Menschen ausmacht. [...] Auch das Geistige gehört zum ganzen Menschen als etwas ihm ganz Eigenes. Solange wir nur von Körper und Psyche sprechen, können wir nicht vom Ganzen sprechen“⁵. Die mangelnde Entwicklung einer der Dimensionen hat negative Folgen für das Wachstum des ganzen Menschen, der einen Zustand des Gleichgewichts und der Erfüllung erreichen möchte. Der Mensch, „[...] der eine bio-psycho-spirituelle Einheit ist, ist eine multidimensionale Einheit und muss multidirektional werden. [...] Die Unterentwicklung einer der Dimensionen der Existenz führt zu einer Disharmonie zwischen dem wahren Sein und dem Werden des reichhaltigsten kompositorischen Ganzen in der Natur, das wir hier mit dem Begriff des persönlichen Subjekts, mit seinem Zentrum – dem persönlichen Ich – bezeichnen“⁶. Die Spiritualität wird als eine unverzichtbare und

³ *Filozofia. Leksykon PWN*, Hrsg. W. Łagodzki, Warszawa 2000, S. 10.

⁴ J. Michalski, *Konstruowanie tożsamości podmiotowej w kontekście kategorii sensu w pedagogice*, „*Paedagogia Christiana*” 2013, 2/32, S. 14.

⁵ V. E. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, übers. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978, S. 19.

⁶ K. Popielski, *Poczucie sensu życia jako doświadczenie egzystencjalnie znaczące i potrzeba rozwojowa*, [in]: *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie*, Bd. 2, Hrsg. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, Gdańsk 2007, S. 50.

die höchste Eigenschaft, als ein Prinzip der Struktur des menschlichen Daseins behandelt. Sie wird mit dem leitenden Zentrum gleichgesetzt, das die Subjektivität des Menschen ausmacht. Über die Bedeutung der Spiritualität in Bezug auf die Existenz kann viel mehr gesagt werden, wenn wir sie einer tieferen philosophischen Betrachtung unterziehen. „Der Mensch ist ein Wesen von erhöhter existenzielle Komplikation, in der der geistige Faktor eine zentrale Rolle spielt. Er ist nicht etwas Zusätzliches, eine Art Beschleunigung des Daseins, sondern stellt eine wesentliche Eigenschaft desselben dar. Das Biopsychische ist die Ausgangsbasis, das Geistige ist das konstitutive Prinzip der Existenz. Letzteres ist es, was man vom Menschen sagen kann: Der Mensch ist Person, indem er wird, und wird, indem er eine Person ist“⁷.

Bei der Verfolgung der Entwicklungsgeschichte des Begriffs der Spiritualität ist es wichtig, sich daran zu erinnern, dass Spiritualität im Wesentlichen mit rein menschlichem Handeln verbunden ist. „Spiritualität zeigt sich dem Menschen als eine Form seiner menschlichen Existenz, eine Art anthropologisches Potenzial. Auch wenn wir nicht genau definieren können, was sie ist, versuchen wir, sie zu erkennen, sie zu erfassen. Spiritualität, als Teil des Individuums, wird subjektiv in einem breiten biographischen Kontext konstruiert. Die Erfahrung von Spiritualität lässt sich durch Selbstreflexion oder als Erzählung, die anderen zugänglich gemacht wird, interpretieren“⁸.

Die individuelle, subjektive, einzigartige, idiografische Natur der Spiritualität ist zweifelsohne ihr unveräußerliches Merkmal. Spiritualität ist u. a. deswegen nicht leicht zu definieren. Sie ist aber auch ein weit verbreitetes Phänomen, das gemeinsame Erbe der Menschheit. Einige meinen, sie beziehe sich auf die unveränderlichen Determinanten, die die wesentlichsten Aspekte des menschlichen Seins ausmachen. „Die Frage der Spiritualität betrifft jeden Menschen, denn sie beinhaltet die Akzeptanz und Umsetzung universeller, zeitloser Werte (Güte, Liebe, Wahrheit, Schönheit), an denen sich jeder orientieren sollte. Spiritualität wird auch mit religiösen Erfahrungen identifiziert – obwohl diese Erfahrungen nur ein Aspekt davon sind – sowie damit, dem Leben einen Sinn zu geben“⁹.

Dieser Bereich wird vom Menschen selbst nicht immer berücksichtigt. Die Entdeckung des Potenzials der Spiritualität eröffnet daher neue Entwicklungs-

⁷ K. Popielski, *Egzystencja: wzrastanie bio-psycho-duchowe*, [in]: *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, Hrsg. M. Kalinowski, Lublin 2005, S. 80–81.

⁸ I. Szlachcicowa, *Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych – refleksje metodologiczne*, [in]: *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, S. 229.

⁹ M. Kapala, T. Frąckowiak, *Duchowy rozwój człowieka – między biernością i aktywnością*, [in]: *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne*, Hrsg. A. Keplinger, Warszawa 2008, S. 89.

möglichkeiten. Die Aufgabe der Entdeckung (Bewusstwerdung) der spirituellen Sphäre ist eine Herausforderung für eine zeitgemäße Pädagogik, die in der Auseinandersetzung mit der Realität ständig nach neuen Impulsen für adäquate Antworten auf die Fragen nach der Bildungsgestaltung für heutige und zukünftige Generationen sucht. Es ist deshalb wichtig, die Rolle der Spiritualität in der Persönlichkeit zu betonen. Das Selbstbewusstsein in der spirituellen Dimension soll sowohl dem Erziehenden als auch dem Erzieher dienen. Das Erreichen und Entdecken des Unbewussten ist ein langer und komplexer Prozess in der persönlichen Entwicklung und der pädagogischen Arbeit. „Die Existenzanalyse befasst sich mit den Prozessen der Bewusstseinsbildung. Das konkrete Individuum wird auf seinem Wege gestoppt, um die spirituell unbewussten Inhalte auf die Ebene des Bewusstseins zu bringen. Es geht vor allem darum, sich des eigenen werttragenden geistigen Substrats bewusst zu werden. Es geht auch um die Bewusstwerdung der eigenen Verantwortungsdisposition“¹⁰. Die Haltung der Verantwortung im Erziehungsprozess ist ein wichtiger Aspekt einer wirksamen Pädagogik.

Es erscheint wichtig, Spiritualität als eine Kategorie der menschlichen Existenz zu definieren. Auf der Suche nach einer umfassenden Darstellung der Spiritualität, die für die existenzielle Analyse nützlich ist, stoßen die Forscher auf große Schwierigkeiten. Sie vergleichen den Bereich der Spiritualität mit einer parlamentarischen Versammlung mit Dutzenden von abweichenden Gruppierungen, die von ihren eigenen Gründen fest überzeugt sind und zudem ihre eigene Sichtweise mit Nachdruck in einer Sprache vertreten, die anderen oft unbekannt ist¹¹. Die weit gefasste Definition, die für die therapeutische Arbeit mit Menschen ganz unterschiedlicher religiöser Traditionen geschaffen wurde, versucht, Spiritualität auf die menschliche Existenz zu beziehen. Sie geht von einem pragmatischen und schematischen Ansatz aus, und zwar „[...] einer einfachen und praktischen Definition von Spiritualität: *Spiritualität* ist die Entscheidung für eine bestimmte Art der Verpflichtung und des Engagements gegenüber allem, was existiert, das zum wichtigsten Kontext für das Verständnis der Welt und das Handeln darin wird. Aufgrund dieser Verpflichtung konzentriert sich die Person auf ihre Beziehungen zu anderen Menschen, zu ihrer Umwelt, zu ihrem Erbe und ihrer Tradition, zu ihrem eigenen Körper, zu ihren Vorfahren. Zu den Heiligen, zu der Höheren Macht oder Gott“¹². Ein solcher Ansatz der Spiritualität ist in erster Linie eine Betonung des Beziehungsaspekts. Der Mensch bleibt im Laufe seines Lebens in Beziehung zum Ökosystem sowie zu

¹⁰ J. Michalski, *Sens życia a pedagogika...*, S. 194.

¹¹ J. L. Griffith, M. E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, übers. K. Gdowska, Kraków 2008, S. 45.

¹² Ebd.

anderen Personen und Kräften, wie auch immer sie konzipiert sind, real oder imaginär. Die unterschiedlichen Definitionsmöglichkeiten von Spiritualität machen den Begriff vage und weit gefasst¹³. Für das Verständnis der Bedeutung der Spiritualität in der Existenz erscheint es daher wichtig, sich die Funktionen und Aufgaben in Erinnerung zu rufen, die sie erfüllt. „Im Prozess der Transzendierung der eigenen Existenz spielt der Glaube eine Schlüsselrolle. Im Prozess der spirituellen Transformation, der den Wendepunkt des Phänomens der Spiritualität als Prozess der Bewältigung einer existenziellen Situation darstellt, kommt es zur Entdeckung einer neuen Realität, zum Verständnis einer tiefen Wahrheit, des Wesens des Seins usw. Damit diese neue Lösung für das Existenzdrama zu einem relativ dauerhaften Ergebnis, zu einer spirituellen Errungenschaft wird, bedarf es eines authentischen und bedingungslosen Glaubens“¹⁴.

Die Beschreibung dessen, was Spiritualität ist, erfolgt durch die Beschreibung von charakteristischen Merkmalen. Ein als spirituell bezeichneter Mensch lässt sich in bestimmte Kategorien einordnen, verfügt über Fähigkeiten und zeichnet sich durch eine spezifische Ausstattung an inneren und äußeren Verhaltensweisen aus. „Spiritualität – so C. ve Beck – ist eine Kombination menschlicher Eigenschaften, die sowohl religiöse als auch nicht-religiöse Menschen besitzen können. [...]. Eine ähnlich humanistische Position vertritt Roff, wenn er schreibt, dass Spiritualität ein Ausdruck des Wesens ist, das in uns ist, viel mit Gefühlen zu tun hat, mit einer Kraft, die von außen kommt, mit einem Bewusstsein für unser tiefstes Selbst und das, was uns heilig ist“¹⁵. In ähnlicher Weise wird Spiritualität von David N. Elkins mit Hilfe von Merkmalen als multidimensionales Phänomen beschrieben. Elkins: (1) Spiritualität ist universell, (2) sie ist ein menschliches Phänomen, (3) ihr Kern ist phänomenologischer Natur, (4) sie ist unsere Fähigkeit, auf das Heilige zu reagieren, (5) sie ist durch „mystische Energie“ gekennzeichnet, (6) ihr Endziel ist Mitgefühl. Spiritualität wird als ein Phänomen beschrieben, das im menschlichen Leben auftritt¹⁶.

¹³ Vgl. J. Sanz, *Od zadufania typowego dla wieży Babel do Łaski Pięćdziesiąticy*, übers. G. Ostrowski, [in:] *Duchowość chrześcijańska*, „Kolekcja Communio”, Poznań 1995, Bd. 10, S. 36–41; M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin, 2004, S. 18–19; S. A. Wargacki, *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*, [in:] *Wprowadzenie do socjologii kultury*, Hrsg. M. Filipiak, Lublin 2009, S. 294–297.

¹⁴ P. Socha, *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014, S. 59.

¹⁵ D. M. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, übers. P. Jablonski, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999, S. 24.

¹⁶ D. N. Elkins, D. N. Elkins, *Beyond religion: toward a humanistic spirituality*, [in:] *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice*, Hrsg. K. J. Schneider, J. T. Bugental, J. F. Pierson, Sage 2001, S. 201–212, nach D. Krok, *Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii*, „Polskie Forum Psychologiczne” 2009, Bd. 14, Nr. 1, S. 128.

Der religiöse Pluralismus erscheint als eine neue, eigenständige Form der Spiritualität. Die Spezialisten Wade Clark Roof, Jackson Carroll und David Roze nennen die wesentlichen Merkmale des Ansatzes auf der Grundlage von Ergebnissen aus der interkulturellen Forschung:

„(1) eine Betonung der individuellen Wahlmöglichkeiten, ein Ansatz von ‚mehreren Optionen‘, der die Auswahl von Glaubensüberzeugungen, religiösen Praktiken und moralischen Grundsätzen unabhängig von religiösen Autoritäten beinhaltet; (2) Code-Mischung, eine eklektische Kombination (in einer individuellen Form der Spiritualität) von Elementen aus verschiedenen religiösen und quasi-religiösen Traditionen: östliche spirituelle Praktiken, verschiedene Formen der New-Age-Spiritualität, Magie, Umweltbewegung, Psychotherapie, Feminismus sowie traditionellere jüdisch-christliche Elemente; (3) ein Interesse an neuen religiösen Bewegungen, insbesondere an der vielfältigen New-Age-Bewegung, oder an konservativen protestantischen Traditionen oder charismatischen Gruppen; (4) in jedem Kontext eine positive Bewertung von religiöser Erfahrung und Wachstum mit einem damit einhergehenden Gefühl der Nähe zu Gott und der Möglichkeit der persönlichen Transformation; (5) Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Institutionen und Hierarchien“¹⁷.

Ein wichtiger Unterschied im Verständnis von Spiritualität ist der Kontext, in dem sie auftritt. Denn die menschliche Existenz geht über die biologische Dimension hinaus, woraus sich weitere Konsequenzen ergeben. Der Begriff „Spiritualität“ taucht in der europäischen Tradition in unterschiedlichen, aber verwandten Kontexten auf. Man kann – mindestens – drei solcher Bedeutungskreise unterscheiden: den anthropologischen, religiösen und asketisch-mystischen. Spiritualität ist – im ersten Ansatz – ein anthropologischer Begriff, der dazu dient, das Strukturelement des menschlichen Wesens zu beschreiben und zu benennen, das den Menschen veranlasst, sich unvollständig in die Natur einzufügen, indem er über ihre Mechanismen und Operationen hinausgeht“¹⁸.

Der Begriff „Spiritualität“ ist ein gängiger Begriff in der humanistischen Literatur und dient der Erklärung menschlicher Existenz¹⁹. Die oben beschriebene anthropologische Rahmung der Spiritualität ermöglicht es, sie zu beschreiben, sowie schafft Raum für andere Perspektiven zur Untersuchung dieses Phänomens. Die Analysen der Spiritualität aus einer anderen Perspektive zielen darauf ab, ihre Bedeutung und Rolle im Prozess der integralen menschlichen Erziehung zu suchen.

¹⁷ D. M. Wulff, op. cit., S. 26.

¹⁸ J. A. Kloczkowski, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy*, [in]: *Fenomen duchowości*, Hrsg. A. Grzegorzczak, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, S. 14.

¹⁹ L. Marszałek, *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy*, [in]: *Fenomen duchowości*, 2013, S. 27.

3.2. Religiöse Aspekte der Spiritualität

Die im Bereich der Religion beschriebene Spiritualität erinnert uns an ihren ursprünglichen, traditionellen Sinnzusammenhang. Sie führt zu grundlegenden, metaphysischen Fragen nach dem Sinn und Zweck unseres Daseins. „Spiritualität ist die Sphäre, in der der Mensch sich fragt, wer er ist und wozu er lebt. Spiritualität ist folglich die Fähigkeit, das Geheimnis des Menschen zu entdecken und zu verstehen [...], sie beginnt also erst, wenn der Mensch sich über seinen Körper und über seine Psyche erhebt, um sich [...] zu fragen, was der Sinn seines Körpers, seines Denkens und seiner Gefühle und seiner selbst ist“²⁰. Ausgehend von dieser weit gefassten Auffassung von Religiosität kann man chronologisch (auf- oder absteigend) zu der erörterten Perspektive der Spiritualität und ihrer Gemeinsamkeiten in den verschiedenen Bereichen der menschlichen Tätigkeit übergehen, sowohl in der Wissenschaft als auch in der Religion. „Die Semantik der Frage: Was soll (sollte) der Mensch sein, bestimmt den Sinn der menschlichen Existenz. Diese Frage wird von der Pädagogik seit ihren Anfängen gestellt; sie wurde früher von der Philosophie gestellt, aus der die Pädagogik hervorgegangen ist und auf deren Fundament sie sich stützt, am frühesten aber wurde diese Frage von den Religionen formuliert. In ihrer ursprünglichen Formulierung ist die Frage also eine religiöse Frage“²¹. Die Frage lenkt den Blick auf ähnliche und sinnverwandte Lebensbereiche, zumindest im umgangssprachlichen Sinne.

Es ist wichtig, eine kurze Unterscheidung zwischen den wichtigsten Begriffen im Bereich des behandelten Themas vorzunehmen. Die Etymologie der Begriffe „Religion“ und „Religiosität“ ist nicht eindeutig. Einige Autoren leiten den Begriff „Religion“ aus der lateinischen Sprache ab. Lactantius verweist auf das Wort *religare* – „binden, zusammenbinden“; Cicero verwendet das Wort *relegere* im Sinne von „sich mit etwas beschäftigen, neu lesen, etwas gründlich überdenken“; Augustinus leitet es ab vom Begriff *reeligare* – „neu wählen“²². Es gibt eine große Vielfalt von Begriffen und Definitionstypologien der Religion²³. Zofia Zdybicka sieht Religion als eine metaphysische Tatsache, die kulturell in verschiedenen Formen und Inhalten eingeschrieben ist und die den Menschen mit dem Absoluten Wesen, dem Transzendenten, in Beziehung setzt. Die Widerspiegelung dieses Verhältnisses ist

²⁰ M. Dziewiecki „*Życie Ewangelii dzisiaj*“, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/zyc_ewangelia/8.html>, Zugang am 04.09.2016.

²¹ W. Pasterniak, *Rozjaśnić egzystencję. O dylematach i rozdrożach edukacji*, Poznań 2001, S. 30.

²² Vgl. Z. Zdybicka, *Religia*, [in]: *Katolicyzm A–Z*, Hrsg. Z. Pawlak, Poznań 1982, S. 326; dieselbe, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, S. 18.

²³ Vgl. S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1998, S. 22.

eine religiöse Erfahrung, die sich im spezifischen menschlichen Verhalten zeigt, das durch religiöse Handlungen zum Ausdruck kommt²⁴.

Eine kurze etymologische Analyse zeugt von der vielschichtigen Komplexität der Begriffe. Viele wissenschaftliche Bereiche beschäftigen sich mit dem Thema Religion und Religiosität: Theologie, Philosophie, Soziologie, Kulturwissenschaften. Jeder von ihnen erklärt und beschreibt in seinem Paradigma das Phänomen der Religion, ihre Ursprünge, ihre Rolle und ihre Eigenschaften. Die detaillierte Erkenntnis dieses Phänomens bezieht sich auf empirische Gründe, die philosophische Erkenntnis auf rationale Behauptungen, die theologische Erkenntnis auf offenbarte Wahrheiten²⁵. Relevant ist auch, Unterscheidungen vorzunehmen sowie die Beziehung zwischen Religion (Religiosität) und Spiritualität aufzuzeigen. Die gegenwärtige Tendenz führt zu einer Bevorzugung des Terminus ‚Spiritualität‘. „Viele Menschen weigern sich heute, das Substantiv ‚Religion‘ oder gar das Adjektiv ‚religiös‘ zu verwenden, nicht, weil sie sich des historischen Prozesses der Reifikation bewusst sind, sondern weil sie die Begriffe ‚Spiritualität‘ und ‚spirituell‘ angemessener finden“²⁶.

Wenn wir Spiritualität im Kontext einer konkreten Religion und Kultur betrachten wollen, muss eine gewisse Verfeinerung des Konzepts dieser Religion vorgenommen werden. Spiritualität in einer Religion erscheint als greifbare, kontextbezogene Verkörperung menschlicher Beziehungsfähigkeit. Die Religion wiederum stellt ein spezifisches Umfeld für ihren Ausdruck und ihre Entwicklung dar. „Religion ist also eine kulturelle Kodifizierung spiritueller relevanter Metaphern, Narrative, Glaubensvorstellungen, Rituale, sozialer Praktiken und Gemeinschaftsformen konkreter Menschen, die die Werkzeuge und Wege zur Entwicklung von Spiritualität, die meist in Form einer Beziehung zu Gott ausgedrückt wird, für eine bestimmte Religion bereitstellen“²⁷. Eine alle Arten von Religion erfassende Definition nach Helmuth Glasenapp definiert Religion als den Glauben an die Existenz übernatürlicher, persönlicher oder unpersönlicher Mächte, von denen man sich abhängig fühlt, die man versucht sich anzueignen oder zu denen man aufsteigen möchte. Sie manifestiert sich im Denken, Fühlen, Wünschen und Handeln²⁸. Zwischen den Begriffen Religion und Religiosität muss unterschieden werden. Religion wird als ein Glaubenssystem mit traditionellen oder institutionalisierten bestimmten Zeremonialmustern erfasst, Religiosität als

²⁴ Vgl. Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, [in]: *Ja – człowiek*, Hrsg. M. A. Krąpiec, Lublin 1991, S. 363.

²⁵ Vgl. A. Bronk, *Nauki o religii*, [in]: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, Hrsg. H. Zimoń, Lublin 2000, S. 24.

²⁶ D. M. Wulff, op. cit., S. 22.

²⁷ J. L. Griffith, M. E. Griffith, op. cit., S. 47.

²⁸ Vgl. H. Glasenapp, *Religie niechrześcijańskie*, über. S. Łypacewicz, Warszawa 1966, S. 10.

Engagement, Interesse oder Teilnahme an der Religion²⁹. Die Grenze zwischen den Begriffen Religiosität und Spiritualität sowie den Phänomenen, die diesen Begriffen entsprechen, ist fließend und dünn. Die Begriffe Religion, Religiosität und Spiritualität vermischen sich manchmal so, dass die Definition eines Begriffes Teil der Definition des anderen Begriffes ist.

Im Bereich des Christentums besteht der Hauptunterschied zwischen Religiosität und Spiritualität in der Gewichtung. Spiritualität wird eher der Mystik zugeschrieben, bei der die Erfahrungsdimension eine zentrale Rolle spielt, während die Religiosität den Glauben und die gemeinschaftlich vollzogene religiöse Verehrung Gottes betrifft. Darüber hinaus kann man im Rahmen einer umfassenderen Betrachtung der Spiritualität die Existenz einer „religiösen Spiritualität“ unterscheiden. Sie ist durch eine ökumenische Offenheit gekennzeichnet und erhebt nicht den Anspruch, einzigartig und exklusiv zu sein, sondern erkennt sich selbst als den besten Weg zu Gott an.

Anselm Grün wird hier als Vertreter der oben genannten Option genannt³⁰. Die Religiosität bleibt unter anderem deshalb mit der Spiritualität verbunden, weil sie in allen Kulturen und Gesellschaften den sichersten Weg der spirituellen Entwicklung und des spirituellen Ausdrucks ermöglicht. In der Vergangenheit war die Religiosität traditionell ein Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen im spirituellen Bereich. Die Entwicklung der Zivilisation in Westeuropa und Phänomene wie die Säkularisierung haben zu einer Unabhängigkeit von der Religiosität geführt. Heutzutage ist Spiritualität nicht immer mit Religiosität verbunden³¹. Die Trennung von Spiritualität und Religiosität ist ein weithin beschriebenes Phänomen. Auf der Grundlage eingehender Analysen und Untersuchungen kann man zu dem Schluss kommen, dass die häufigere Verwendung der Begriffe „spirituell“ und „Spiritualität“ das Ergebnis der Betonung der inneren Disposition ist. Eine solche Bedeutung war für frühere religiöse Traditionen charakteristisch (die christliche Mystik ist ein Beispiel dafür)³².

²⁹ S. Reber, E. S. Reber, *Słownik psychologii*, Hrsg. von I. Kurcz, K. Skarżyńska, übers. G. Mizera, J. Kowalczevska, Warszawa 2005, S. 653.

³⁰ Ein Beispiel dafür sind die vielen Autoren populärer spiritueller Bücher, die als bekennende Katholiken (und oft als offizielle Vertreter der Kirche) auftreten und gleichzeitig Formen der Spiritualität fördern, die mit der Ausrichtung der heutigen Leser auf innere Erfahrung, persönliche Autonomie, Selbstverwirklichung und Wohlbefinden (*well-being*) vereinbar sind. Als Beispiel kann das Werk des Benediktinermönchs Anselm Grün dienen (vgl. A. Grün, *Recepta na udane życie. O duchowości na co dzień*, Częstochowa 2010); D. Motak, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiologica” 2010, Z. 43, S. 213.

³¹ P. M. Socha, *Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia*, [in]: *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*, Hrsg. von Derselbe, Kraków 2000, S. 16.

³² D. M. Wulff, op. cit., S. 23.

Es ist zu betonen, dass die beiden Konzepte nicht miteinander konkurrieren, sondern sich gegenseitig bedingen. So behandelt sie Grün auch in seinen Analysen von Spiritualität und Mystik. (Dieses Problem ist Gegenstand einer umfassenden Untersuchung im fünften Kapitel dieser Arbeit). Ein ähnlicher Ansatz findet sich auch bei anderen Wissenschaftlern auf diesem Gebiet, die auf die Geschichte beider Begriffe zurückgehen. „Spiritualität in ihrem ursprünglichen religiösen Sinn ist nicht der Gegenpol zur institutionellen Religion in der von ihr vermeintlich geschaffenen Dichotomie, sondern ganz im Gegenteil eine Form des Strebens nach Vollkommenheit mit Hilfe von Modellen und Methoden (Schulen der Spiritualität), die von früheren Generationen entwickelt wurden, und ihr Ziel sind weder spektakuläre innere mystische Erfahrungen noch die angebliche Vervollkommnung der persönlichen Heiligkeit in Isolation vom sozialen Kontext, die, wenn sie überhaupt möglich wäre, sicherlich nicht religiös wäre (zumindest innerhalb der großen Religionen, die einen persönlichen Gott anerkennen)“³³. (Zum Verständnis der Rolle der Spiritualität wird dieses Konzept in Kapitel sechs eingehender analysiert).

Eine interessante Beobachtung zur Spiritualität, die sich auf die Tradition bezieht, stammt von Paweł Marian Socha. Ein charakteristisches Merkmal der christlichen und katholischen Sichtweise ist seiner Ansicht nach die Bekehrung des Saulus³⁴. Diese Szene von Damaskus ist ein vorbildliches Beispiel für die Verwandlung eines Gegners von Jesus und seinen Lehren in einen begeisterten Anhänger. William James ist der Ansicht, dass der Versuch, die Ursachen religiöser Erfahrungen zu erklären, nichts zu deren Wert beiträgt. Ein wichtiger Teil der Spiritualität ist das Bestreben des Gläubigen, sich mit dem Leiden und Sterben Jesu am Kreuz zu identifizieren. Der Prozess dieser Vereinigung vollzieht sich am besten unter den Bedingungen der Kontemplation, d. h. der bewussten Vorstellung einer in ihrer Tragik extremen existenziellen Situation³⁵. Die Übernahme der Perspektive des Leidens und Sterbens Jesu (des Gottmenschen) durch die Meister des geistlichen Lebens (Augustinus, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz) ist eine Denkrichtung, die Früchte trägt – sie ermöglicht es paradoxerweise, das Leben in einem eschatologischen Sinn zu retten. Die Verklärung ist sinnvoll, weil das Opfer des Gottessohnes zeigt, dass es zum Wohle aller Menschen geschieht, das Leiden für andere einen Sinn hat, in der Auferstehung Jesu das Leben gerettet wird. Die Verwandlung, die für die christliche Spiritualität so bedeutsam ist, ist

³³ M. Jeżowski, *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?* [in]: *Religijność i duchowość...*, S. 74–75.

³⁴ Dzieje Apostolskie 9:1–6.

³⁵ P. A. Wielgus, *Zmiana osobowości jako owoc rekolekcji ignacjańskich*, „Plock Studies” 2002, Bd. 30, S. 151–163; P. M. Socha, *Przemiana...*, S. 41.

jedoch kein Selbstzweck, sondern ein Mittel zu einem Ziel, das das menschliche Leben transzendiert³⁶. Die Verwandlung, d. h. die Übernahme der Perspektive, die der christlichen Spiritualität eigen ist, die in der biblischen Tradition und der Spiritualität der ersten Jahrhunderte des Christentums verwurzelt ist, ist der Weg, den Anselm Grün in seiner Lehre und in seinem Programm für die Hinführung zur Fülle des Menschseins vorgibt.

3.3. Psychologie der spirituellen Entwicklung

Wenn man sich dem Thema des Verständnisses von Spiritualität in der Psychologie nähert, ist es wichtig, die Vielfalt der Definitionen – sowohl von Spiritualität als auch von Psychologie – und die damit verbundenen Probleme hervorzuheben. Die Schwierigkeiten, auf die man stößt, lassen sich am Beispiel einer klaren Antwort auf die Frage erkennen: Was ist die Psychologie der Religion? Um eine Antwort zu erhalten, muss man zunächst fragen: Um welche Religion und welche Psychologie geht es?³⁷ Die Beantwortung dieser Frage wird aus methodologischen Gründen schwierig sein³⁸.

In ähnlicher Weise sollte auch nach dem Konzept der Spiritualität gefragt werden. Angesichts der Komplexität der Diskussion über den Status der Religionspsychologie als Wissenschaft³⁹ wird von mir für die Zwecke des Themas das psychologische Verständnis von Spiritualität – eine Position eingenommen, die dem formulierten Ziel der Religionspsychologie entspricht. Die Religionspsychologie versucht u. a. die Religion aus der Sicht der menschlichen Psyche und der Persönlichkeit des religiösen Menschen zu verstehen. Sie versucht, die religiösen Ebenen der menschlichen Psyche zu erklären, die psychologischen Bestimmungsfaktoren und die Grundlagen des religiösen Lebens zu finden, die als Religiosität bezeichnet werden⁴⁰. Einer der Forscher zu diesem Thema, P. M. Socha, fasst diese Zusammenhänge treffend zusammen und schlägt diesbezüglich vor, Spiritualität im Verhältnis zur Religiosität zu betrachten: „[...] in dem hier vertretenen Verständnis ist Spiritualität eine Form der Reaktion des Menschen auf seine existenzielle Situation, d. h. das Bewusstsein der Sterblichkeit alles Lebendigen, einschließlich (oder besser gesagt: hauptsächlich) der eigenen

³⁶ P. M. Socha, *Przemiana...*, S. 40–42.

³⁷ A. Gałdowa, *Drogi i bezdroża psychologii religii*, 'Znak' 1994, 46, Nr. 2, S. 30–43.

³⁸ Z. Chlewiński, *Wprowadzenie do psychologii religii*, [in]: *Psychologia religii*, Hrsg. Z. Chlewiński, Lublin 1982, S. 15.

³⁹ A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin 1996, S. 203–212.

⁴⁰ Ebd., S. 210.

Person, und des Vergehens von allem, was existiert. Daraus folgt, dass jeder bewusst lebende Mensch, ob religiös oder nicht, ein spirituelles Wesen ist. Religiöse Menschen verwirklichen – wie sehr, hängt davon ab, welchen Platz die Religiosität in ihrem Denken einnimmt – einen Teil ihrer Spiritualität durch die Religiosität, den Rest außerhalb von ihr. Nichtreligiöse oder areligiöse Menschen verwirklichen ihre Spiritualität außerhalb der religiösen Bezugssphäre. Spiritualität scheint ein unverzichtbarer Faktor für aller kreativen und selbstschöpferischen Aktivitäten (Selbstverwirklichung) zu sein. Es kann gesagt werden Spiritualität sind alle Handlungen, die darauf abzielen, die Grenzen der eigenen Existenz zu überwinden, zu transzendieren, und die Ergebnisse dieser Veränderungen⁴¹.

Spiritualität als eine auf Selbstverwirklichung ausgerichtete Tätigkeit, aber auch parallel dazu als Überschreitung der Grenzen der eigenen Existenz, als Transzendenz des Selbst, steht im Mittelpunkt der vorliegenden Studie. Es ist wichtig, sich der Beziehung der Spiritualität zur Religiosität bewusst zu sein: „Sie ist etwas Elementareres als Religiosität, sie ist aber -ähnlich wie der Akt des Glaubens – nicht immer darin präsent (obwohl sie so oft wie möglich präsent sein sollte)⁴². Solch ein Verständnis setzt eine Annäherung, aber auch eine Trennung der beiden Dimensionen voraus. Die Spiritualität gehört zum Menschen als unveräußerliche Dimension seines Seins. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass jeder Mensch ein spirituelles Wesen ist, aber die Form, die die Spiritualität in einer konkreten Person annimmt, unterschiedlich ist. Sie kann raffiniert, aber auch primitiv, anpassungsfähig und maladaptiv, gesund und extrem pathologisch sein. Aber sie ist da. Es ist eine interessante Aufgabe für einen Psychologen, den Veränderungen nachzugehen, die sie durchmacht. Die Spiritualität wird zur wichtigsten theoretischen Kategorie. Es lohnt sich, das Risiko einzugehen, sich mit diesem – wie Bernard Spilka es ausdrückte – unscharfen Konzept⁴³ auseinanderzusetzen, um es besser kennenzulernen.

Ein tieferes psychologisches Verständnis von Spiritualität scheint aus dem Blickwinkel von Anselm Grün, dem Autor des Konzepts der Fülle des Menschseins, unerlässlich zu sein. Er beschreibt die Spiritualität in psychologischer und theologischer Hinsicht als einen Weg zur Fülle des Menschseins. Das Streben nach einem Entwicklungsideal, d. h. der Entwicklung des Menschen zu seiner Fülle, ist nicht nur eine Folge biologischer Faktoren und der Kultur, in der man aufwächst. Es hat immer einen einzigartigen Charakter in jedem menschlichen Individuum und betrifft seinen individuellen und persönlichen Entwicklungsweg. Der Mensch

⁴¹ P. M. Socha, *Przemiana...*, S. 58.

⁴² Ebd., S. 59.

⁴³ Ebd., S. 61–62.

hat seine eigene kognitive Perspektive, die wiederum seine Entwicklung bestimmt. Indem er über die Ereignisse seines Lebens nachdenkt, gibt er ihnen einen Sinn und schafft so sein eigenes Entwicklungskonzept. Die in den verschiedenen Entwicklungskonzepten⁴⁴ genannten Faktoren wie Vererbung, organismische Reifung, Lernen, soziokulturelle Bedingungen erklären nicht die Gesamtheit der Entwicklung in all ihren Dimensionen. Abraham Maslows bekannte psychologische Bedürfnishierarchie weist darauf hin, dass die menschliche Entwicklung ein Weg ist, auf dem sowohl innere als auch äußere Begrenzungen überwunden werden müssen. Es ist ein Weg zur Erreichung eines Ideals, und zwar von den Grundbedürfnissen und Beschränkungen hin zur Unabhängigkeit. Das Schema der menschlichen Bedürfnisse bietet eine Möglichkeit, den menschlichen Entwicklungsprozess zu erklären. Der Aufstieg auf die nächste Stufe der Bedürfnishierarchie hängt mit der Entscheidungsfindung zusammen, er ist das Ergebnis der Wahlmöglichkeiten⁴⁵.

Die Spiritualität unterliegt bis zu einem gewissen Grad den Gesetzen der Psychologie, und zwar in Bezug auf die Bedingungen und die Dynamik der Entwicklung, die individuellen Unterschiede und die Rolle, die sie bei den Regulierungsprozessen spielt. Die spirituelle Dimension betrifft die emotionalen Erfahrungen des Menschen und ist mit seiner kognitiven Funktion verbunden. Spirituelle Bedürfnisse sind ein integraler Bestandteil seiner psycho-physischen Ausstattung, ein integraler Bestandteil seiner Struktur⁴⁶.

Ein gemeinsames Merkmal vieler psychologischer Konzepte ist die Berücksichtigung der Religiosität (und indirekt der Spiritualität) im Zusammenhang mit der Persönlichkeit⁴⁷. Es gibt mehrere Konzepte der Persönlichkeitsentwicklung⁴⁸. Bezieht man sie analog auf die spirituelle Entwicklung, also eines breiteren Bereichs als die psychologische Dimension der Persönlichkeitsentwicklung, können drei Arten des Verständnisses genannt werden: spirituelle Entwicklung als Selbstzweck; spirituelle Entwicklung als Mittel zu anderen Zwecken; spirituelle Entwicklung als unbeabsichtigter, aber notwendiger Effekt der Aufgabenanpassung. Diese Unterscheidung ist modellhaft, d. h. in der Realität folgt die Entwicklung

⁴⁴ R. Vasta, M. M. Haith, S. A. Miller, *Psychologia dziecka*, übers. M. Babiuch, Gdansk 2014, S. 46–75; C. S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, übers. J. Kowalczyńska, J. Radzicki, M. Zagrodzki, Warszawa 1994.

⁴⁵ K. Sztuka, *Wyobrażenia a rozwój duchowy*, Kraków 2010, S. 129–135.

⁴⁶ B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009, S. 19–28.

⁴⁷ Vgl. Z. Chlewiński, op. cit., S. 21–56; R. Jaworski, *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989, S. 40.

⁴⁸ Vgl. C. S. Hall, G. Lindzey, op. cit.

eines jeden Bereichs der Spiritualität selten konsequent einem einzigen Konzept. Die spirituelle Entwicklung schreitet in vielerlei Hinsicht voran und ergänzt sich gegenseitig. Das Ergebnis ist das Erreichen eines immer umfassenderen multidimensionalen Bewusstseins, das über die Sichtweise des Selbst hinausgeht⁴⁹. Ein solcher Ansatz bietet eine Perspektive für eine ganzheitliche und tiefgreifende Sicht der spirituellen Entwicklung, die dem Menschen bei seiner Suche nach der Fülle des Menschseins dient. Durch die psychologische Betrachtung der Person wird ihr Potenzial auch in Bezug auf die Spiritualität offengelegt, die sich während des gesamten Lebenszyklus entwickeln kann. Die spirituelle Dimension ist eine komplexe Realität, die zu jedem menschlichen Wesen gehört und Gegenstand interdisziplinärer Forschung ist. Alle Disziplinen dienen trotz ihrer Grenzen einer facettenreichen Betrachtung des Phänomens des spirituellen Lebens und tragen zu einem tieferen Verständnis desselben bei⁵⁰. Es scheint wichtig zu sein zu beachten, dass „Spiritualität als psychologisches Konstrukt für die spezifische, beobachtbare Aktivitäten und innere Erfahrungen umfassende Funktionsweise einer menschlichen Person verantwortlich ist“⁵¹.

Das Wesen der Spiritualität ist nach dem von vielen Autoren vorgeschlagenen Konzept die Auffassung von Transzendenz als Kern des Phänomens. Psychologisch würde dies eine Aktivität bedeuten, die über die Erfahrung des „Ich“ oder sein aktuelles Bild als Wachstum und Entwicklung hinausgeht. Die Richtung wird von den Werten der Person bestimmt, die keinen Bezug zur materiellen Sphäre haben. Transzendenz kann also innerhalb der Person als Selbstverbesserung, Entwicklung, Selbstverwirklichung, oder auch außerhalb von ihr stattfinden⁵². Diese Art des Verständnisses von Spiritualität eröffnet die Möglichkeit, die Existenzgrenzen zu überschreiten und den Sinn der eigenen Existenz in sich selbst oder außerhalb von sich selbst, im Universum zu suchen. In diesem Sinne untersucht die psychologische Analyse den Prozess der Spiritualität, dessen Gegenstand die Entdeckung des Heiligen ist, das Streben nach einer Begegnung mit dem, was als heilig erscheint, der Schutz und die Herstellung solcher Beziehungen, die die Erfahrung und die Teilnahme an dem erklärten Kult begünstigen. Wir haben es hier mit der Spiritualität zu tun, die sich in ihrer Besonderheit von anderen Merkmalen der Psyche unterscheidet. Spiritualität umfasst folglich die emotionale Dimension,

⁴⁹ P. M. Socha, *Psychologia rozwoju...*, S. 34–35.

⁵⁰ J.-F. Catalan, *Duchowość a psychologia. Jak odróżnić wezwania Boga od własnych pragnień?*, übers. Z. Pająk, Kraków 2007, S. 18–24; J. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 2004, Bd. 47, Nr. 1, S. 15–31.

⁵¹ J. Heszen-Niejodek, E. Gruszczyńska, *Wymiar duchowy...*, S. 21.

⁵² Ebd.

Überzeugungen und Handlungen, die sich auf die transzendenten Dimensionen der Welt und ihre höchsten und besten Gestalten beziehen. Spiritualität als psychologisches Konstrukt ist eine Disposition zur Transzendenz⁵³.

Der psychologische Ansatz bietet die Möglichkeit, Spiritualität als eine wesentliche Dimension der menschlichen Existenz anzuerkennen, die den Sinn, die Qualität und das Niveau der eigenen Entwicklung bestimmt, die Fähigkeit, sich selbst zu verstehen sowie die Rollen und Lebensaufgaben, die den Platz des Menschen in der Realität festlegen. Die so verstandene geistige Dimension spielt auch eine äußerst wichtige Rolle bei der Verwirklichung von Entwicklungszielen im Bereich der Bildung und Erziehung. „Die Entwicklung und Gestaltung eines Menschen besteht im Aufbau einer geistigen, kulturellen Struktur der Persönlichkeit, die eine integrierende Funktion gegenüber dem Individuellen hat. Sie versuchen, die individuelle Psyche in den Kontext der geistigen Struktur einzuschreiben, die zur Grundlage der Persönlichkeit wird. Sie zielen darauf ab, die individuelle Psyche in den Kontext der spirituellen Struktur einzuschreiben, die zum Fundament der Persönlichkeit wird. Dies kann erreicht werden durch den pädagogischen Kontakt mit den spirituellen Strukturen spezifischer Kulturprodukte und durch deren Assimilation, also der Verinnerlichung in die Struktur der spirituellen Persönlichkeit“⁵⁴.

3.4. Determinanten des spirituellen Lebens

Spiritualität ist, trotz der weit verbreiteten Säkularisierungsprozesse, ein wesentlicher Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens. Die soziale Wirklichkeit ist eine Konstellation von Aktivitäten ihrer Mitglieder. Die spirituelle Dimension, zumeist im Zusammenhang mit der Religiosität, ist der Gegenstand der soziologischen Forschung. Ein Soziologe „[...] beschäftigt sich mit der Religiosität, die mit dem sozialen Leben und dem soziokulturellen Kontext in Verbindung steht und das Ergebnis von sozialen Interaktionen und Diskursen ist. Sie erfasst also vor allem die äußeren Erscheinungsformen dessen, was religiöse Menschen und soziale Gruppen als religiös erleben“⁵⁵. Religion ist ein heterogenes Phänomen. Sie kann den inneren Faktor als Erfahrung von Heiligkeit (unterschiedlich verstanden) oder in einer äußeren institutionellen Form (Gemeinschaft oder Kirche) durch den Gottesdienst,

⁵³ E. Trzebińska, *Psychologia pozytywna*, Warszawa 2008, S. 79–82.

⁵⁴ B. Milerski, *Pedagogika kultury*, [in]: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. I, Hrsg. B. Śliwerski, Z. Kwieciński, Warszawa 2016, S. 88.

⁵⁵ J. Mariański, *W co i jak wierzą katolicy w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych. Socjologia. Katolicka Nauka Społeczna. Politologia” 2008, Bd. 36, H. 1, S. 94.

die Festlegung von Normen bezüglich Liturgie oder Moral usw. Betreffen. Ohne Sinn, im Polnischen wahrscheinlich auch. Verb passt meiner Meinung nach nicht zu 2. Teil des Satzes. Wenn du weißt, worum es geht, verbessere es. Spiritualität gehört zur inneren Dimension des menschlichen Lebens, sie kann mit der Religion verbunden sein oder auch nicht. Zu betonen ist der Unterschied zwischen Religion und Religiosität, die Gegenstand der soziologischen Forschung sind. „Während der Soziologe die Religion als ein spezifisches soziokulturelles System untersucht, ist die Religiosität ein bestimmtes Merkmal eines Individuums oder häufiger eines Kollektivs (die Merkmale von Individuen werden in erster Linie von Psychologen behandelt). Die Untersuchung der Religiosität als Merkmal verschiedener Arten von Gemeinschaften steht seit langem im Mittelpunkt der Forschung von Religionssoziologen, und zwar die Untersuchung der Religiosität verschiedener sozialer Kategorien und Milieus oder die Untersuchung religiöser Gemeinschaften und Institutionen. Im Laufe dieser Forschungen, die auf eine jahrzehntelange Tradition zurückblicken, hat sich die Überzeugung der Forscher herauskristallisiert, dass Religiosität kein homogenes Merkmal ist, sondern vielmehr eine Art Bündel von Merkmalen, von denen jedes seine eigenen Eigenschaften hat“⁵⁶. Bis in die 1980er Jahre tauchte der Begriff „Spiritualität“ in den Titeln der soziologischen Veröffentlichungen, einschließlich derjenigen über Religion, nicht wirklich auf. Im Laufe der Zeit hat sich die Situation geändert. Die Spiritualität als multidimensionales Phänomen wird interdisziplinär untersucht (Theologie, Religionswissenschaft, Philosophie, Literaturwissenschaft, Geschichte, Anthropologie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Management, Medizin und Biowissenschaften) und kann Gesundheit, Bildung, Politik oder Wirtschaft betreffen⁵⁷.

Spiritualität ist ein weiter gefasster Begriff als Religiosität, wenn sie im Zusammenhang mit einem religiösen Kontext untersucht wird, sie leitet sich von religiösen Erfahrungen ab und ist relativ leicht zu parametrisieren. Außerhalb dieses Bereichs stellt sie eine große Herausforderung für soziologische Forscher dar. Sie ist gleichbedeutend mit dem, was intern, subjektiv und individuell ist und eine bestimmte Person auszeichnet. Mit quantitativen Studien lässt sie sich daher nicht ermitteln. Sie kann im Rahmen individueller Erfahrungen, individueller Erzählungen (sie lässt sich nicht objektivieren und verallgemeinern) im Sinne einer interpretativen oder reflexiven Soziologie untersucht werden⁵⁸. Die oben genannten

⁵⁶ A. Potocki, *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, 1, S. 37.

⁵⁷ S. A. Wargacki, *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2016, 59, Nr. 4 (236), S. 30–31.

⁵⁸ *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Krakow 2010.

Unterscheidungen zeigen die Bereiche und den Umfang der untersuchten Konzepte auf. Die soziologische Forschung, die über die traditionelle Untersuchung der Religiosität hinausgeht, befasst sich hauptsächlich mit der Spiritualität in einem axiologischen, kulturellen und sozialen Kontext.

Religiosität, verstanden als individuelle und gesellschaftliche Orientierung an Werten, die dem nicht empirischen Bereich zugeordnet werden, wird durch die folgenden Parameter beschrieben: 1) ideologisch – eine Weltanschauung, die auf einer Reihe von anerkannten Überzeugungen basiert, die als Wahrheiten akzeptiert und im Sinne religiöser Lehren interpretiert werden; 2) religiöse Praktiken – religiöses Engagement, dem Bedeutung beigemessen wird, um die Achtung vor dem Heiligen auszudrücken; 3) Erfahrungen – subjektive Form der Erfahrung des Kontakts mit dem Heiligen; 4) intellektuell – Erwartungen an den Umfang des Wissens über die Gründe für die Anerkennung solcher und nicht anderer Glaubenswahrheiten und 5) Konsequenzen von Handlungen im theologischen Sinne – eng verbunden mit den Auswirkungen religiöser Überzeugungen, Praktiken, Erfahrungen und Erkenntnissen im Alltag⁵⁹.

Der Unterschied zwischen Religiosität und Spiritualität im allgemeinen Sinne betrifft die subjektive und die erfahrungsgeprägte Dimension. „Die Demarkationslinie, die die Spiritualität von Religiosität trennt, scheint durch den Punkt zu verlaufen, an dem die innere Erfahrung zu einer Instanz mit einer Autorität wird, die die des institutionalisierten Glaubens übersteigt. Jenseits dieser Linie muss nichts mehr geglaubt, sondern nur noch erlebt werden. Und damit betreten wir das Feld der ‘neuen Spiritualität’, deren Entstehung eng mit den Prozessen der Individualisierung der religiösen Überzeugungen zusammenhängt“⁶⁰. Die zeitgenössische postmoderne Ära, die durch Unbeständigkeit und Zeitlichkeit gekennzeichnet ist, begünstigt das Aufkommen einer Vielfalt von Formen in jeder Lebensdimension. Die Abkehr von der Tradition und das Phänomen der Säkularisierung tragen zur Entwicklung subjektiver und individualisierter Glaubenserfahrungen und -äußerungen bei. Dies könnte zu dem Schluss führen, dass der institutionelle Charakter der Spiritualität weniger wichtig ist. Die Ergebnisse der Studie führen jedoch zu vorsichtigen Analysen in dieser Hinsicht. „Neue individuelle und soziale Formen der Spiritualität lassen die Existenz des Einzelnen in Gesellschaft und Kultur in einem umfassenderen Licht erscheinen (die Erfahrung von Spiritualität wird in den Alltag integriert). Indirekt berechtigen sie zur Vorsicht gegenüber Theorien, die auf der Grundlage von Daten über eine rückläufige Beteiligung am religiösen Leben oder den schwindenden

⁵⁹ H. Mielicka, *Religijny wymiar duchowości*, [in]: *Religijność i duchowość...*, S. 52–53. Vgl. W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, „*Studia Socjologiczne*” 1975, 4, S. 56–73.

⁶⁰ D. Motak, op. cit., S. 207.

Einfluss der Kirchen im Bereich des öffentlichen Lebens Thesen über eine weitreichende, fast vollständige Säkularisierung der heutigen Gesellschaften formulieren. Auch in postsäkularen Gesellschaften entwickeln sich verschiedene Formen von Spiritualität⁶¹. Die Abkoppelung von traditionellen Formen der Religiosität kann also die Entstehung neuer Formen von Spiritualität nach sich ziehen. Diese führen oft zu einem höchst subjektiven Verständnis von *sacrum*: „Man kann von einer ‘neuen Spiritualität’ sprechen, wenn sie zu einem ‘Glauben’ für das Individuum wird – wenn sie geschaffen wird vom Einzelnen für sich selbst, als Antwort auf seine eigenen ‘geistigen Bedürfnisse’. Die Materie, aus dem diese ‘maßgeschneiderte Spiritualität’ angefertigt wird, ist vor allem das ‘Erleben’ (Erfahrung, Emotion, Gefühl)“⁶².

Die Existenz neuer Spiritualitätsformen betrifft eine enorme Vielfalt und Variabilität, die schwer zu definieren ist. Diese Phänomene werden heute beschrieben als „[...] die neue religiöse Szene, unsichtbare Religion, New Age, Esoterik, alternative Spiritualität, postmoderne Geistigkeit, postmoderne Spiritualität, außerkonfessionelle Religiosität, außerkirchliche Spiritualität, Spiritualität außerhalb der Kirche, areligiöse Spiritualität, Spiritualität ohne Gott, postreligiöse Spiritualität, Respiritualisierung ohne Gott, progressive Spiritualität, kreative Spiritualität, individualistische Spiritualität, synkretistische Religiosität, private Religiosität, expressive Spiritualität, Spiritualität des Selbst, ermächtigende Spiritualitäten, säkulare Spiritualität, Schöpfungsspiritualität, Naturspiritualität, Laienspiritualität, wissenschaftliche Spiritualität, technische Spiritualität, Umweltspiritualität, Musikspiritualität, Sportsspiritualität, Körperspiritualität, Grenzland-Spiritualität, Spiritualität der Weltkulturen, Spiritualität in der Sozialarbeit, Online-Spiritualität, überdogmatische Spiritualität, Spiritualität des Lebens, szientistische Spiritualität, dämonische Spiritualität (satanische) heilige Spiritualität, Supermarkt-Spiritualität, Spiritualität des Internet, populäre Spiritualität, holistische Spiritualität, gnostische Spiritualität, transzendente Spiritualität, transgressive Spiritualität, ritualisierte Spiritualität, feministische Spiritualität, eine Spiritualität des Dialogs, die spirituelle Dimension des Raumes, Spiritualität in Europa“⁶³.

Der obige Überblick zeigt den großen Einfluss des kulturellen Kontextes auf die Erforschung der Spiritualität und ermöglicht es uns, die Aussichten für neue Forschungen angesichts einer so großen Explosion von Bedeutung und Umfang (oft ohne Bezug zur religiösen Dimension) im sozialen Raum zu sehen.

⁶¹ J. Mariański, *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?* [in]: *Religijność i duchowość...*, S. 33–34.

⁶² D. Motak, op. cit., S. 210.

⁶³ J. Mariański, *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, S. 153.

Es sei daran erinnert, dass das Wort „Kultur“ – etymologisch (lateinisch: *cultura, colere*) ist mit den Begriffen – „Vervollkommnung, Pflege“ verbunden. Ursprünglich bezeichnete Kultur nach dem Verständnis der alten Griechen und Römer die rationale, allumfassende Erziehung des Menschen in persönlicher und sozialer Hinsicht, und dann die Veredelung des Geistes, des menschlichen Verstandes. Im Mittelalter lag der Schwerpunkt vor allem auf der Beziehung zu religiöser Verehrung und Anbetung, in der Renaissance kehrte der Begriff zur Bezeichnung der spirituellen oder geistigen Vervollkommnung zurück⁶⁴. Die grundlegenden Definitionen betonen die konstituierenden Faktoren, d. h. „die Gesamtheit der materiellen und geistigen Errungenschaften der Menschheit, die in der allgemeinen geschichtlichen Entwicklung oder in ihrer spezifischen Epoche hervorgebracht wurden; der Entwicklungsstand von Gesellschaften, Gruppen, Individuen in einer bestimmten geschichtlichen Epoche; der Grad der Vollkommenheit, der Beherrschung eines bestimmten Fachgebiets, einer Fertigkeit usw.; das hohe Niveau von etwas, insbesondere der intellektuellen, moralischen Entwicklung“⁶⁵. Die Kultur steht nach klassischer Auffassung in einer Beziehung zur Natur, insbesondere zur menschlichen Natur, die der Entwicklung (Erziehung, Vervollkommnung) bedarf. Sie ist die menschliche Ergänzung zur Natur⁶⁶.

Die Kultur ist eine untrennbare Verbindung zwischen der natürlichen und der geistigen Dimension. Es ist gerade die geistige Dimension, die in der menschlichen Kulturtätigkeit den wichtigsten Platz einnimmt und für die kulturellen Produkte entscheidend ist. „Das persönliche Leben des Menschen – sowohl das individuelle als auch das gesellschaftliche, das private und das öffentliche – bildet eben die ‘Welt der Kultur‘ im elementarsten Sinne des Wortes. Was immer also eine Manifestation menschlicher Spiritualität ist, was immer – direkt oder indirekt – die Spur menschlichen intellektuellen Bewusstseins trägt, all dies ist auf die eine oder andere Weise ‘kulturell‘. Der wesentlichste Grund, aus dem wir berechtigt sind, eine Handlung oder ihr Ergebnis als kulturell zu bezeichnen, ist nicht ihr Zusammenhang mit dem zwischenmenschlichen Zusammenleben oder möglicherweise ihre positive Bewertung, sondern einfach die Tatsache, dass eine bestimmte Handlung oder die Wirkung einer bestimmten Handlung im Kreis des geistigen Lebens geboren wurde, als Ausdruck der vollen Natur des Menschen“⁶⁷. Der Mensch ist aufgrund seines geistigen Potentials in der Lage, die Wirklichkeit schöpferisch zu verbessern.

⁶⁴ *Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 6, Lublin 2005, S. 132.

⁶⁵ *Słownik wyrazów obcych PWN*, Hrsg. J. Tokarski, Warszawa 1977, S. 407.

⁶⁶ *Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 6, S. 138.

⁶⁷ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, S. 207.

Roman Ingarden verweist auf die Spiritualität als kausale Kraft im Zusammenhang mit der Umgestaltung der Welt der Güter, der Kulturprodukte: „Sie konstituieren sich auf dem Substrat der Dinge und Prozesse der natürlichen Welt, die der Mensch an diese angepasst hat, und ihre Eigenschaften transzendieren die Verortung der materiellen Dinge, indem sie sie mit einer neuen Bedeutungsschicht und neuen Phänomenen überziehen. Indem sie damit diese Dinge transzendieren, verlieren sie auch die Fülle und Autonomie der Existenz und besitzen nicht die Kraft einer vom Menschen und seinen geistigen Handlungen unabhängigen Realität“⁶⁸.

Wie die Religion gehört auch die Kultur nur dem Menschen. Er ist ihr aktiver Teilnehmer und zugleich Nutznießer. Der Mensch ist das Kulturprodukt einer Gemeinschaft, zu der er gehört, sowie ein Mitgestalter der Kultur. Spiritualität als eine wesentliche Dimension des menschlichen Funktionierens ermöglicht die Wahrnehmung der Kultur. „Spiritualität manifestiert sich nicht nur in der Religion, sondern in der gesamten menschlichen Kultur. Spiritualität ist immer „verkörpert“, sie manifestiert sich immer dort, wo der Mensch die Determinismen der Natur und der Geschichte transzendiert, wo sich seine Kreativität manifestiert. Die Religion ist eine besonders privilegierte Art und Weise, Spiritualität zu erfahren, aber sie ist nicht die einzige Manifestation, und deshalb gibt es allen Grund, diesen Begriff („Spiritualität“) zu verwenden, zu versuchen, den Sinn der menschlichen Auseinandersetzungen mit der Materie und der Geschichte, wie sie in den kulturellen Dokumenten festgehalten sind, zu ergründen“⁶⁹. Im weiten Sinne umfasst die Kultur die Schöpfungen des Menschen als Individuum sowie ganzer Gesellschaften in der materiellen und geistigen Dimension, die gesamten Errungenschaften der Menschheit. Sie befasst sich mit der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten in vielen Dimensionen und mit der Entwicklung der natürlichen Umwelt und der Lebensbedingungen, der Veränderung des sozialen Lebensumfelds und der Schaffung von Potenzialen, die künftigen Generationen dienen. Bei der Diskussion des Themas kann man auf bestehende interkulturelle Unterschiede hinweisen oder Gemeinsamkeiten hervorheben sowie Typen (traditionell, modern) oder Bereiche (materiell, geistig, politisch) unterscheiden.

Kultur wird oft mit positiven Werten assoziiert, was es ermöglicht, sie als wünschenswert und gut zu betrachten. In der anthropozentrisch ausgerichteten Definition der Kultur, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erarbeitet wurde, wird ihre Bedeutung für die ganzheitliche Entwicklung der menschlichen Person (Geist und Körper), für die Entwicklung der Welt, für das soziale Leben und für die Weitergabe der spirituellen Erfahrung, für den Fortschritt und das Wohlerge-

⁶⁸ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, 1975, S. 17–18.

⁶⁹ A. Kłoczowski, op. cit., S. 19.

hen der Menschheit betont⁷⁰. Außerdem ist es wichtig, den Vorrang des Geistigen vor dem Materiellen in der Lehre des Konzils festzustellen: „So wie die menschliche Tätigkeit vom Menschen ausgeht, so ist sie auch auf ihn gerichtet. Denn in der Arbeit verändert der Mensch nicht nur die Dinge und die Gesellschaft, sondern vervollkommnet auch sich selbst. Er lernt vieles, er entwickelt seine Fähigkeiten, er wächst aus sich heraus und über sich hinaus. Wenn man dieses Wachstum gut versteht, ist es mehr wert als die äußeren Reichtümer, die man erwerben kann. Der Mensch ist mehr wert durch das, was er ist, als durch das, was er besitzt“⁷¹. Der Mensch, der mit dem Schöpfer zusammenarbeitet, ist der Erzeuger der materiellen und geistigen Kultur. Die Kultur zielt auf die Vervollkommnung und Kohärenz der geistigen Instanzen (Vernunft und Wille) ab. Im Zentrum der Kultur steht die Weisheit und Liebe⁷². In den Dokumenten wird der Aspekt der Kulturautonomie unterstrichen, aber auch die Notwendigkeit einer angemessenen Entwicklung inmitten der bestehenden Antinomien. Das Ziel sollte sein, dass die Kultur die harmonische Entwicklung der menschlichen Person unterstützt und ihr dient sowie den Menschen hilft, die Aufgaben zu erfüllen, zu denen sie berufen sind⁷³. Eine wünschenswerte Kultur ist eine Kultur, die offen für authentische Werte bleibt. Die Spiritualität in der Kultur ermöglicht es, die zeitliche Existenz zu transzendieren und auf transzendente Werte zu verweisen. „Spiritualität ist ein äußerst interessantes Thema für die Soziologieforschung, da sie viele Aspekte der Kultur in besonderer Weise beleuchtet und näherbringt. Jede menschliche Gemeinschaft und Kultur haben ihre eigenen Formen der Manifestation von Spiritualität. Es gibt keine Spiritualität, die in ihrer Ausprägung nicht eine starke Verbindung mit der Kultur eingehen würde, die den Raum für ihre Entwicklung bildet“⁷⁴. Die Kultur kann mit einem Umfeld verglichen werden, in dem der Mensch dank der Spiritualität bereichert wird und neue Perspektiven geschaffen werden, die den Rahmen der Realität sprengen: „Spiritualität spielt in unserer Kultur eine unglaublich wichtige Rolle: Sie erweitert und bereichert die menschliche Subjektivität; sie verbindet uns mit der umfassenderen Realität, in die wir eingebettet sind; sie verleiht der Welt einen neuen Charme; sie enthüllt das Unwahrscheinliche in den verschiedenen Dimensionen des Daseins; und sie erfüllt unser Leben mit Geheimnis, Glaube

⁷⁰ KDK 53.

⁷¹ KDK 35.

⁷² Vgl. C. Rogowski, *Kultura i jej wymiar edukacyjno-religijny*, [in]: *Sapientia et audiumentum. Studia dedykowane profesorowi Zbigniewowi Kwiecińskiemu*, Hrsg. J. Michalski, Olsztyn 2006, S. 199–211.

⁷³ KDK 55 und 56.

⁷⁴ S. A. Wargacki, *Duchowość w kulturze...*, S. 46.

und Wunder. Eine Welt ohne Geist ist verarmt⁷⁵. Die vielschichtige Funktion der Spiritualität im Kulturkontext kennzeichnet ihren unbestreitbaren Platz und ihre Bedeutung für die menschliche Entwicklung.

Definition von Spiritualität wirft aufgrund der Mehrdeutigkeit des Begriffs und der Bezugnahme auf die Etymologie des Wortes (Spiritualität wie der Wind viele Schwierigkeiten auf, scheint vielleicht auch unmöglich oder nur schwer fassbar zu sein. Zum einen haben wir es mit den Ansichten von Forschern (Bellamy, Bauman) über die Grund- oder Bedeutungslosigkeit einer Definition des Begriffs zu tun, zum anderen mit zahlreichen, umfassenden Versuchen und Beschreibungen eines so faszinierenden und inspirierenden Phänomens (Beispiele für Definitionen von Spiritualität aus verschiedenen Perspektiven sind in diesem Kapitel aufgeführt). Spiritualität ist trotz der Tatsache, dass sie sich auf ein bestimmtes Subjekt bezieht, das ihr Urheber ist, kontextuell und kulturell abgewogen und sollte daher in Bezug auf die in ihr vorhandenen Überzeugungen und Werte betrachtet werden⁷⁶. Betrachtet man die postmoderne Kultur und ihre Schlüsselindikatoren, so kann man die Merkmale der mit ihr verbundenen Spiritualität erkennen. „Sie umfasst alle Aspekte des Lebens und wird als ein neuer Stil der postmodernen spirituellen Kultur beschrieben; sie ist demokratisch, leicht zugänglich, individualistisch sowie überschreitet die Strukturen der institutionalisierten Religion und ist daher oft außerkirchlich. Sie steht in Beziehung zur Natur, zeichnet sich durch ein tiefes Gefühl der Verbundenheit mit der Welt aus und ist eine unerschöpfliche Quelle des Glaubens und der Willenskraft. [...] Die neue Spiritualität ist auch mit den Gefühlen und der Kraft im Inneren des Menschen integriert, mit der tiefsten Sphäre des Selbst und dem, was in uns heilig ist. Spiritualität hebt in dieser Sichtweise den immanenten Gott hervor, betont die Rolle der Erfahrung und der spirituellen Übungen; sie ist in die Angelegenheiten und Sorgen des täglichen Lebens eingebaut, respektiert den Körper, ist sensibel für geschlechtsspezifische Unterschiede, schätzt die persönliche Suche, lässt einen gewissen Zweifel zu und betrachtet neue Entdeckungen als Teil der Lebensreise. Spiritualität ist auch ein Versuch, das Geheimnis, das uns umgibt, zu erforschen und zu fragen, welchen Einfluss dieses Geheimnis auf unser Leben hat. Die neue Spiritualität ist eine große Hinwendung zum Leben, orientiert sich an seiner Qualität und gibt ihm einen Sinn“⁷⁷. Die umfassende und anschauliche Definition der neuen Spiritualität in Bezug auf die gegenwärtige Zeit der postmodernen Kultur ist eine spezifische Antwort auf die Komplexität der Wirklichkeit und spiegelt den Zeitgeist wider. Sicherlich ist die

⁷⁵ J. B. Rubin, *Psychoanaliza i duchowość*, [in]: *Psychoanaliza i religia w XX wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, Hrsg. D. M. Black, Kraków 2009, S. 225.

⁷⁶ S. A. Wargacki, *Duchowość w kulturze...*, S. 32–33; R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in Amerika seit den 1950er Jahren*, Berkeley 1998, S. VIII.

⁷⁷ J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przeгляд Religioznawczy” 2011, Nr. 4 (242), S. 142–143.

Definition, wie ihre Autoren erklären, ein Versuch, das Phänomen der Spiritualität zu erfassen, das in der neuen Version der Gegenwart ein Geheimnis bleibt und von seiner untrennbaren Verbindung mit dem menschlichen Leben zeugt. In diesem Sinne stellt sie eine Chance dar, die in die Zukunft weist.

3.5. Erziehung und Spiritualität

Die Pädagogik zielt darauf ab, auf möglichst umfassende und ganzheitliche Weise die Entwicklung des einzelnen Menschen und ganzer Gesellschaften zu unterstützen. Es ist die Aufgabe des Pädagogen, Bildung für eine ganzheitliche Entwicklung unter Nutzung aller verfügbaren Möglichkeiten und unter Achtung der Autonomie der Person einzusetzen. Diese Herausforderung anzugehen ist in einer pluralistischen Gesellschaft besonders wichtig. Es erfordert die Mobilisierung von Kräften zur Unterstützung und Entwicklung grundlegender sozialer Ideale, die eine gemeinsame Grundlage für die Bürger bilden sollten⁷⁸. Ein solches Handeln soll dem Wohl und der Entwicklung des Menschen in allen Dimensionen dienen, insbesondere in seiner spirituellen Dimension. Die Besonderheit der Spiritualität ist die Möglichkeit der Entwicklung während des gesamten Lebens.

Die Frage nach der Beziehung zwischen Pädagogik und Spiritualität ist nicht neu. Bevor die wissenschaftliche Pädagogik entstand, und diese Tatsache ist auf Jan Friedrich Herbart zurückzuführen, war die pädagogische Reflexion über Erziehung und Bildung organisch mit der Philosophie und später mit der Theologie verbunden. Die Philosophie hob auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, was der Mensch ist, die Dimension der geistigen Existenz als grundlegend für das Verständnis seines Wesens heraus. Die theologischen Wissenschaften hingegen betonten die innergeistige Dimension des Menschen, indem sie sich auf die existenziellen Fragen bezogen, die den Menschen beschäftigen. Die Spiritualität in den theologischen Wissenschaften betrifft sowohl das religiöse Leben als auch die Erfahrung des Glaubens⁷⁹. Es ist daher notwendig, alle Möglichkeiten und Wege zu nutzen, um dem Menschen zu dienen, ihn zu unterstützen, damit er zur Reife und zur Fülle der Existenz gelangt⁸⁰. Diese Tatsachen haben unter anderem dazu geführt, dass die pädagogische Theorie und Praxis für die Spiritualität des Menschen sensibilisiert sind, das heißt dafür, was in seinem Menschsein grundlegend und unbestreitbar ist.

⁷⁸ W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, übers. H. Machoń, Kraków 2007, S. 41.

⁷⁹ *Encyklopedia katolicka*, Bd. 4, Hrsg. R. Łukaszyc, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1989, S. 330.

⁸⁰ Z. Marek, *Duchowość, religia i wychowanie*, „Pedagogika Społeczna” 2015, XIV, Nr. 1 (55), S. 20–21.

Die menschliche Spiritualität ist ihrem Wesen nach nicht direkt greifbar und lässt sich nicht genau definieren. Dieser Ansatz begünstigt die Verbreitung einer mystisch mysteriösen und flüchtigen Spiritualität⁸¹. Kommt noch der so genannte anthropologische Irrtum hinzu, so führt dies zu verschiedenen Deformationsformen der natürlichen wie auch der religiösen Spiritualität. Das Verständnis von Spiritualität hängt vom Verständnis des Menschen ab, also von der Anthropologie, auf der die pädagogische Tätigkeit beruht⁸².

Ein zentrales Problem für die Pädagogik besteht darin, ein integrales und realistisches Menschenbild zu definieren, das eine primäre Rolle bei der Bildung der Erziehungsgrundlagen und der pädagogischen Praxis spielt. Wenn man den Erziehungsprozess eines Menschen in Angriff nimmt, muss man zunächst die Frage beantworten: Was ist der Mensch und – folglich – was sind die Erziehungsziele? Die pädagogische Anthropologie, die sich am klassischen kognitiven Realismus orientiert, sollte metaphysische, religiöse und spirituelle Dimensionen berücksichtigen. Wenn die Pädagogik auf korrekten philosophischen und psychologischen Annahmen beruht, wird sie folglich zur Entwicklung des Schützlings führen. Besteht sie auf falschen oder „unvollständigen“ Annahmen, wird sie die menschliche Entwicklung untergraben oder verzerren. Der Bildungsprozess wird unwirksam, wenn er auf einer fehlerhaften Anthropologie basiert⁸³. Beispiele für einen unhaltbaren Ansatz sind ein reduktionistisches Menschenbild, eine relativistische Lebensphilosophie und die Verbreitung der existenziellen Leere. Zweifellos kann bei der Überwindung der oben genannten Probleme eine Erziehung auf der Grundlage eines ganzheitlichen, multidimensionalen und antireduktionistischen Menschenbildes hilfreich sein. Ein integrales Menschenbild zeigt die Einheit und Ganzheit der Person, berücksichtigt ihre Mehrdimensionalität und betont die wesentlichen Elemente des Menschseins wie Spiritualität, Freiheit und Verantwortung, die Rolle von Lebenssinn und Werten, wahre Liebe und Empathie, Reife und Selbsttranszendenz.

Marian Wolicki zufolge ist in der Erziehung ein Menschenbild erforderlich, das seine Spiritualität unterstreicht. Die Sorge um die Erziehung muss die reli-

⁸¹ M. Sztaba, *Pedagogia osoby wobec zagadnienia duchowości*, „Forum Pedagogiczne” 2015, 2, S. 48–49.

⁸² Die Geschichte der Anthropologie und der Sozialphilosophie zeigt, dass die Geschichte der Antike und der Neuzeit von irrigem, d.h. reduktiven Menschenbildern geprägt war, mit verheerenden Folgen für das individuelle und soziale Leben. Johannes Paul II. nannte dies – im Zusammenhang mit dem Sozialismus – den „anthropologischen Irrtum“, vgl. Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus. W stulecie encykliki Leona XIII Rerum novarum*, Rzym 1991, S. 21; siehe auch M. Sztaba, op. cit., S. 48.

⁸³ M. Wolicki, *Antropologiczne podstawy wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2006, Nr. 1 (44), S. 3–8.

giöse und die moralische Entwicklung, die spirituelle Dimension im natürlichen und übernatürlichen Sinne berücksichtigen. Die Erziehung in der übernatürlichen Dimension sollte ihrerseits das Wirken der Gnade Gottes mit einbeziehen⁸⁴. Andere Forscher, die sich mit den Prozessen der menschlichen Entwicklung befassen, sind ebenfalls der Ansicht, dass ein integrales Menschenbild für ein umfassendes Verständnis der Entwicklung der Person und für die Erziehungstheorie von fundamentaler Bedeutung ist. Es vermittelt ein vollständiges Menschenbild, das einen angemessenen Erziehungsprozess ermöglicht und die Menschen dazu ermutigt, Verantwortung für ihr eigenes Handeln und ihre Einstellungen zu übernehmen⁸⁵. Die Förderung der geistigen Dimension und ihrer Qualitäten ist von besonderer Bedeutung für die Wirksamkeit der Erziehung. Eine ganzheitliche Erziehung sollte darauf vorbereiten, mit den spirituellen Problemen junger Menschen umzugehen, das dem menschlichen Leben innewohnende Leid zu akzeptieren und zu überwinden. Ein integrales Erziehungsmodell, das die geistige Dimension des Menschen betont, kann ihm helfen, die geistige Krise, die Sinnkrise und die daraus resultierenden Erziehungsprobleme zu überwinden.

Die Erziehung als spirituelle Bildung findet ihre Rechtfertigung in der Strömung der personalistischen Pädagogik. Sie betrachtet jedes Subjekt als Person, die in den Prozess seiner Sozialisierung, Bildung und Erziehung eingebunden ist. Die Offenheit für eine kontinuierliche Entwicklung ermöglicht es dem Menschen, sein eigenes Wesen immer besser zum Ausdruck zu bringen. Der Mensch akzeptiert alle seine – ganzheitlich behandelten – persönlichen Dimensionen, d. h. seine Körperlichkeit, Psychizität und Spiritualität sowie die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit des eigenen Menschseins⁸⁶.

Die Erziehung, die sich als Phänomen der menschlichen Existenz zu erkennen gibt, veranlasst den Menschen zu einer systematischen Reflexion über sie, mit methodischem Respekt vor der gesamten Komplexität und Mehrdimensionalität seiner eigenen Natur und seines Lebens als biologisch-psycho-spirituelles Wesen⁸⁷. „Die Koexistenz und Interaktion der geistigen (Art-)Merkmale des

⁸⁴ Derselbe, *Logoterapeutyczna koncepcja wychowania*, Stalowa Wola–Sandomierz 2007, S. 28–30.

⁸⁵ Ebd., S. 14–15.

⁸⁶ Vgl. M. Nowak, *Pedagogika personalistyczna*, [in]: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, S. 232–247; C. S. Bartnik, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, S. 127–142; K. Olbrycht, *Prawda, dobro...*, S. 186–197; B. Śliwerski, *Podstawowe prawidłowości pedagogiki*, Warszawa, 2011, S. 225–236.

⁸⁷ Vgl. Z. Kwieciński, *Przedmowa*, [in]: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, S. 11–12; B. Śliwerski, *Wprowadzenie do pedagogiki*, [in]: *Podstawy nauk o wychowanie*, T. 1, Hrsg. B. Śliwerski, Gdańsk 2006, S. 80–86; S. Palka, *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna*. Z serii szkice, rozprawy, studia, Gdańsk 2006, S. 21–27; S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedago-*

Menschen mit seinen individuell angeborenen (genetischen) und erworbenen (umweltbedingten) Merkmalen erklären erst vollständig die Konditionierung von Entwicklungsmöglichkeiten, Degressionen oder Bildungsrückschritten⁸⁸.

Marek Dziewiecki stellt fest, dass die Aufgabe der Erziehung angesichts der gegenwärtigen Bedrohungen darin besteht, zu einem ganzheitlichen – holistischen – Verständnis des Menschen zurückzukehren und sich Erziehungsziele zu eigen zu machen, die dem Wesen und den Bedürfnissen des Menschen entsprechen⁸⁹. Eine Chance, die oben genannte Aufgabe zu erfüllen, bietet eine integrale Erziehung. Das Hauptziel einer so verstandenen Erziehung ist die Entwicklung der grundlegenden geistigen Qualitäten des Menschen sowie die Förderung der Fähigkeit, sich auf die Dynamik der geistigen Dimension stützen zu können. Die Anwendung der Konzepte der Spiritualität und der Liebe, des Glücks, der Selbstverwirklichung und des Sinns des Lebens im Prozess der Erziehung kann zu einer umfassenden persönlichen Entwicklung führen.

Wojciech Pasterniak analysiert die Funktion der Bildung und stellt fest: „Der Erhellung der menschlichen Existenz dienen die Kultur, die Religion, aber vor allem die Bildung. Denn es ist die Bildung, die es mehr oder weniger möglich macht, sich Werke der Kultur und der Wissenschaft anzueignen und zu schaffen, die Religion zu verstehen und bewusst daran teilzunehmen. Es ist die Bildung, die den Menschen und seine Menschlichkeit erschafft, die ihn für das Gute, Wahre und Schöne sensibilisiert, die es ermöglicht, sich von allem Bösen zu lösen. Die Bildung, die die geistige Dimension des Menschen voraussetzt, öffnet die Tore der Freiheit und verschließt den Weg zum Eigenwillen⁹⁰. Der Mensch ist in der Lage, seine Stärken zu entwickeln und eine einzigartige Persönlichkeit zu werden. Integrale Pädagogik hilft, die höchsten Potenziale zu entdecken, die zur vollen Entfaltung des Menschseins führen, und zeigt die Bedingungen für diese Entwicklung auf⁹¹.

Nach Jarosław Michalski bietet jede Situation die Möglichkeit, eine bestimmte Potenzialität zu verwirklichen und sich dadurch zu bereichern. Indem man eine der Möglichkeiten verwirklicht, wertet man sie auf. Der Mensch sucht nach Werten, die ein Motiv für sein Handeln sind, aber auch eine Herausforderung darstellen, eine Erfahrung der Verpflichtung, sich auf eine gegebene Situation in an-

giki, Warszawa 1993, S. 39–41; K. Ablewicz, *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków, 2003, S. 43–45.

⁸⁸ S. Kunowski, *Podstawy współczesnej...*, S. 193.

⁸⁹ M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, S. 15–29.

⁹⁰ W. Pasterniak, op. cit., S. 5.

⁹¹ K. Popielski, *Koncepcja logoterapii V. E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, [in]: *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Hrsg. Z. Chlewiński, Lublin 1989, S. 79–81.

gemessener Weise zu beziehen, auf eine Herausforderung, die die Situation und die Werte betrifft. Diese Spannung hängt mit der Spannung zwischen dem gegenwärtigen und dem gewünschten Zustand zusammen. Indem der Mensch Werte verwirklicht, transzendiert er sich selbst⁹².

Nach Mieczysław Łobocki setzt das integrale Menschenbild eine subjektive Behandlung der Schüler voraus und ist eine notwendige Voraussetzung für den Erfolg der pädagogischen Arbeit. Er wird jedoch durch das eigene Wohl und die Freiheit der anderen Schüler und Pädagogen begrenzt. Die Art und Weise, die Schüler subjektiv zu behandeln, besteht darin, sie in der ganzen Komplexität ihrer Existenz zu akzeptieren⁹³.

Die integrale Pädagogik, wie sie von J. Michalski vertreten wird, begreift den Menschen als Subjekt und behandelt ihn als Zweck an sich selbst, indem sie seine Würde respektiert. Ohne einen subjektiven Ansatz kann Pädagogik nicht aufgebaut werden. Aus der Subjektivität des Menschen erwächst die Fähigkeit zur Bildung, zur Sinnfindung und zum Ausleben der eigenen Spiritualität. Die Voraussetzung für die Erziehung ist ihr persönlicher Charakter, der als Begegnung von Personen bezeichnet wird. Die Voraussetzung für die Begegnung ist eine dialogische, horizontal und vertikal ausgerichtete Seinsweise, die zu voller Zufriedenheit führt. Sie kann durch Erfahrungen wie Freundschaft, Liebe und Religiosität erreicht werden. Damit eine Begegnung echt ist, muss sie auf einen Sinn ausgerichtet sein und sich auf einer spirituellen Ebene abspielen. Ein echter Dialog erfordert die Transzendenz des Selbst. Eine echte Begegnung hilft, das Selbst zu transzendieren⁹⁴.

Eine Pädagogik ohne spirituelle Dimension hat keine Grundlage, auf die sie die menschliche Existenz ausrichten kann. Die Ursachen vieler pädagogischer Phänomene und Probleme liegen in der spirituellen Dimension⁹⁵. Die Merkmale einer authentischen Begegnung sind Partizipation, Subsidiarität, Verantwortung und Freiheit. Dank dieser Merkmale kann sie pädagogisch und therapeutisch sein. Die erzieherische Begegnung muss vor allem in einer spirituellen Dimension stattfinden, die durch Offenheit gekennzeichnet ist. Eine Verschlossenheit und ein Leben nur für sich selbst machen eine Entwicklung unmöglich⁹⁶.

Hervorzuheben ist auch, dass sich innerhalb der Pädagogik eine spezielle Teildisziplin der Pädagogik herausgebildet hat, die in besonderer Weise dazu dient, Religion und die Dimension der Spiritualität in den Prozess der menschlichen

⁹² J. Michalski, *Sens życia a pedagogika...*, S. 129–134.

⁹³ M. Łobocki, *Podmiotowe traktowanie uczniów*, „Wychowawca” 1998, Nr. 7–8, S. 36–37.

⁹⁴ J. Michalski, *Sens życia a pedagogika...* S. 260–264. vgl. V. E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Bern–Stuttgart–Wien 1972, S. 218–219.

⁹⁵ J. Michalski, *Sens życia a pedagogika...*, S. 265.

⁹⁶ Ebd.

Entwicklung und Erziehung einzubeziehen. Die Religionspädagogik hat eine spezifische Aufgabe und Zielsetzung. „Ein Merkmal der Religionspädagogik ist, dass sie nicht den Anspruch erhebt, die allgemeine Pädagogik zu ersetzen. Sie knüpft im Gegenteil an deren Errungenschaften an und behält dabei ihre Grundhaltung bei, die gesamte menschliche Existenz (insbesondere die spirituelle Dimension) im Lichte religiöser Inhalte zu deuten“⁹⁷.

Zum Abschluss dieses Abschnitts soll betont werden, dass das Leben, die Ideenbildung und die weitreichende pädagogische Tätigkeit von Anselm Grün in eine Zeit fallen, in der sich die Funktionsweise der westeuropäischen Gesellschaften sehr dynamisch verändert. Sie war u. a. durch intensive gesellschaftspolitische Umwälzungen und grundlegende Veränderungen in der Kirche gekennzeichnet. Diese wiederum erforderten Veränderungen im Menschenbild und -verständnis sowie in der Funktionsweise des Bildungssystems. Es stellte sich heraus, dass eine der grundlegenden Aufgaben der Bildung in Zeiten des intensiven Wandels und danach darin besteht, den Menschen zu helfen, ihre Identität zu finden und sich selbst zu verstehen. Dies kann (und sollte) gerade durch eine Erziehung erreicht werden, die auf einem integralen Menschenbild basiert, das eine Einführung in eine spezifische Hermeneutik des Lebens darstellt. Deshalb sind diese Ansichten und Konzepte in den Zeiten des Konsums zu einer Apologetik für die Subjektivität der individuellen Existenz geworden. Grün unterstreicht dies in seinem Werk, indem er darauf hinweist, dass ein solcher Ansatz jeden Schüler, jede Schülerin dazu auffordert, über das Alltägliche hinauszugehen und eine bewusste Verantwortung sowohl für sich selbst als auch für die Art und Weise seiner Existenz in der Welt zu übernehmen. Darüber hinaus wurde dank eines solchen Verständnisses der menschlichen Existenz die Bedeutung von Tradition und Kultur aufgewertet, da, wie ihre Vertreter argumentierten, die menschliche Entwicklung nicht in der Negation und Emanzipation von der kulturellen Tradition besteht, sondern in ihrer kontinuierlichen Interpretation. Grüns pädagogische Ansichten und sein Vorschlag für die Erziehungsarbeit sind eine der Antworten auf die oben genannten Probleme.

Für eine angemessene und gründliche Lektüre von Grüns Vorschlägen scheint es notwendig zu sein, sich mit den aufeinanderfolgenden Etappen seines Lebens, der Vielfalt seiner Erfahrungen sowie den wichtigsten Ideen und Inspirationen von „bedeutenden Personen“, die seine Arbeit, seine Ansichten und seine Aktivitäten beeinflusst haben, bekannt zu machen. Dies wird Gegenstand der Analyse im nächsten Buchabschnitt sein.

⁹⁷ Z. Marek, *Tożsamość pedagogiki religii*, „Pedaegogia Christiana“ 2013, 1/31, S. 93.

Teil II

INSPIRATIONEN UND IMPULSE

Es gibt viele Faktoren, die die Entwicklung eines bestimmten Bildungsvorschlags beeinflussen. Zu den grundlegenden gehören zweifellos die individuellen Lebens- und Bildungsabschnitte, die historische Situation, die Erfahrungen mit dem soziokulturellen Wandel sowie der Einfluss von Autoritäten und „bedeutenden Personen“. Diese Erfahrungen bestimmen in hohem Maße die Ansichten und prägen Vorschläge für zeitgenössische pädagogische Veränderungen.

Rasche, weit verbreitete und unvorhersehbare Veränderungen in allen Bereichen sind in der pluralistischen globalen Kultur von heute zur Norm geworden, was eine Neubewertung fast aller traditionell sanktionierten Werte mit sich bringt. Für viele Menschen, die sich (vielleicht illusorisch) nach dem „einzig wahren Weg“ sehnen, schafft diese Situation ein Gefühl der Unsicherheit. Sie sehen die Veränderungen nur als Bedrohung und nicht als eine Entwicklungschance. Die Spezialisierung und Technisierung des Lebens und der allumfassende Wettbewerb sind symptomatisch geworden.

Anselm Grün, ein bedeutender Gelehrter – Philosoph, Psychotherapeut, Theologe, Pädagoge und auch ein katholischer Benediktinermönch, war sich dessen bewusst, dass es in einem Zeitalter des Wandels nicht leicht sein würde, sich für ein stabiles Denken und Handeln zu entscheiden, aber er sah auch die Notwendigkeit, diesen ständig zu überdenken und von Grund auf neu zu schaffen. Er war der Meinung, wenn der Pluralismus in Kultur und Wissenschaft Einzug gehalten habe, sei es unmöglich, sich ihm nicht auch in der Kirche ein Stück weit zu öffnen. Der begonnene Prozess der verstärkten Spezialisierung hat Mechanismen entwickelt, die es unmöglich machen, ihn aufzuhalten. Werte, die miteinander konkurrieren, nehmen einen solchen Stellenwert ein und erzeugen ein so spezifisches Gefüge, dass dadurch dem gesamten System der Wertehierarchie geschadet wird.

Die genannten Phänomene und Prozesse können jedoch keine Normen für die Entwicklung der Pädagogik in der Perspektive einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung sein. Eine wichtige Bedeutung in dieser Hinsicht sollte für Grün als katholischen Theologen und Ordensmann nach wie vor die Autorität der Kirche

und die Theologieforschung haben. Aber Grün verschloss sich in seinen Überlegungen nicht den anderen Humanwissenschaften, insbesondere der Pädagogik und der Psychologie, und war sich ihrer entscheidenden Rolle für die integrale menschliche Entwicklung bewusst. Eine Pädagogik, die auf die Probleme und Schwierigkeiten des heutigen Menschen eingeht und gleichzeitig offen für Veränderungen ist, wird sicherlich dynamischer und reifer sein.

In diesem Abschnitt werden das Leben und Werk von Anselm Grün vorgestellt, wobei auch die wichtigen Etappen seiner Ausbildung dargestellt werden. Es werden wichtige Errungenschaften seiner verschiedenen sozialen und pädagogischen Aktivitäten sowie seine Annahmen und Ideen im Prozess der Modellgestaltung der integralen Erziehung beschrieben. Gewidmet ist dieser Teil in Gänze der Rekonstruktion der philosophischen, psychologischen, pädagogischen und religiösen Ansichten Grüns, die abzielen auf die Entstehung und Legitimation des Konzepts der integralen Bildung und Erziehung, das nach Ansicht des Autors notwendig ist, um eine ganzheitliche Entwicklungsvision des heutigen Menschen zu schaffen.

Die Biographie von Anselm Grün hat die zweifelsohne die Herausbildung seiner Ansichten beeinflusst. Im vierten Kapitel werden die grundlegenden Ideen und der Einfluss „bedeutender Personen“ als Ursprung der integralen Erziehung hervorgehoben. Es wird auch versucht, ihre Bedeutung und die wichtigsten Paradigmen zu definieren, die sich aus den Veränderungen in der heutigen Welt ergeben, wobei vor allem die menschliche, kulturelle, religiöse und moralische Situation berücksichtigt wird. Da Grüns Überlegungen, die auf eine ganzheitliche Sicht der menschlichen Entwicklung abzielen, ihren Ursprung in seinen existentiellen Erfahrungen haben, wird im Kapitel 5 die pädagogische Anwendung seiner Vorschläge vorgestellt. Der letzte Abschnitt führt zu der Schlussfolgerung, dass die moderne Welt, die ja die Welt von uns allen ist, nicht nur als eine bedeutende Bedrohung aller bisherigen Werte der europäischen Kultur, sondern auch als eine Chance für ein kulturell und zivilisatorisch besseres Leben und die Verwirklichung der Fülle des Menschseins durch alle Menschen angesehen werden kann.

Kapitel 4

KARTOGRAPHIE DES DENKENS

Ziel dieses Kapitels ist es, die persönlichen und weltanschaulichen Faktoren vorzustellen und zu analysieren, die Anselm Grüns Erziehungskonzept beeinflusst haben. Zu den vielen bekannten Denkern, die im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit standen und die ihn in seinem Leben, seiner Arbeit, seinen Ansichten und seiner Lebensphilosophie inspirierten, gehörten Karl Rahner und Carl Gustav Jung mit ihren Leistungen und Werken. Beide bilden wichtige Bezugspunkte in Grüns Leben.

Die spezifische Theologie von Karl Rahner (1904–1984) und mehr noch seine Art zu denken und die Wirklichkeit zu erfassen, inspirierten Grün bei der Entwicklung seiner eigenen Lebensphilosophie und seiner Suche nach der besten Art und Weise, den Inhalt seiner Ansichten seinem Publikum zu vermitteln. In ähnlicher Weise profitierte er von der Arbeit des bedeutenden Psychiaters und Forschers Carl Gustav Jung (1875–1961). Jungs Arbeit brachte eine integrale Perspektive in Grüns Ansichten ein. Der Gegenstand seines Interesses wurden wichtige theologische Fragen, die im Konzept des hl. Thomas (1225–1274) enthalten sind, und ihre anschließende Ausarbeitung in neuen theologischen Richtungen. Auf dem Gebiet der Philosophie waren die existenzialistische Richtung und der Personalismus wichtige Bereiche, aus deren Ideen Grün bei der Entwicklung seiner eigenen Philosophie schöpfte. Ein weiteres Gebiet von besonderer Bedeutung, dem er seine Aufmerksamkeit widmete und auch weiterhin widmet, ist die Frage der Spiritualität, wobei er sich auf die Ansichten von Schriftstellern und Mönchen des frühen Christentums sowie auf die Werke vergangener und zeitgenössischer Mystiker konzentriert.

4.1. Die Ansichten von Karl Rahner

In der spekulativen Struktur der Suche kommt Karl Rahner eine besondere inspirierende Rolle zu. Ausgehend von einer traditionellen Theologie hat er jedoch

keine neue Theologie geschaffen, die mit dem überlieferten Erbe völlig bricht. Er hat die Tradition bewahrt, und war gleichzeitig offen für die Moderne. Ausgehend von der scholastischen Theologie versuchte er, diese in einer neuen Sprache für Fragestellungen der Gegenwart zu öffnen. Grün schreibt Folgendes über seine Methode: „So vermittelt er, dass er nicht eine radikal neue Theologie entwirft, sondern die alte so bedenkt und formuliert, dass sie dem kritischen Denken von heute standhält“¹. Rahner machte es sich zur Aufgabe, die Dogmatik zu durchdringen und zu verstehen, um in ihr von der natürlichen Religiosität der Seele zu sprechen. Damit hat er das Interesse vieler an Religiosität und Christentum erneuert. „Ein Merkmal von Karl Rahners theologischem Werk ist seine außerordentliche Sensibilität für die Glaubensprobleme seiner Zeit. Er ging davon aus, dass die Theologie nicht von vorn beginnen kann, so als ob sie keine Geschichte hätte. Deshalb wandte er sich dem Denken der Kirchenväter zu, um dort die Impulse, die verborgenen Möglichkeiten für die Erneuerung der zeitgenössischen Theologie zu finden“². Rahners Lehre über die Inspiration in der Schrift erinnert an die Quellen und Ursprünge des Christentums. Er betont die Rolle der Tradition und der Ursprünge der Kirche für das Verständnis des heutigen Glaubens sowie die Bedeutung des Glaubensbewusstseins der Kirche der ersten Jahrhunderte als Norm für die spätere Kirche³. Grün hat einen ähnlichen Schritt getan. Er hat den Reichtum der frühchristlichen Tradition des 4. bis 6. Jahrhunderts wiederentdeckt. Andererseits war er von der Psychologie Carl Gustav Jungs fasziniert und hat sich eingehend mit ihr beschäftigt. Die Verbindung von Mystik und Psychologie führte zu einer bewegenden Botschaft der Spiritualität der Wüstenväter.

Auf das Werk dieses bedeutenden Theologen und Jesuiten wurde Grün schon sehr früh aufmerksam, schon während seiner Schulzeit. „Natürlich war ich auch von der Persönlichkeit Karl Rahners fasziniert, aber es fiel mir schwer, ihn während meiner Gymnasialzeit zu verstehen“⁴. Der Gedanke, bei den Jesuiten einzutreten, entstand aus der Bewunderung für die herausragenden Theologen des Ordens und ihre Leistungen für die Kirche. Die Entscheidung für den benediktinischen Orden hingegen wurde durch den Wunsch ausgelöst, seine Fähigkeiten zu entwickeln, seinen Horizont zu erweitern und in der Kirche aktiv zu werden⁵.

Das Thema seiner Doktorarbeit, die er während seines Theologiestudiums in Rom schrieb, lautete „Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis“. Die Begegnung mit Rahner hat zweifellos einen

¹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 32.

² I. Bokwa, *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996, S. 29.

³ H. Vorgrimler, K. Rahner, *Leben – Denken – Werke*, München 1963, S. 69–70.

⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 20.

⁵ Ebd., S. 23.

positiven Eindruck auf den damals jungen Doktoranden gemacht und sein Wissen über das Thema der Dissertation bereichert⁶. Die Faszination für den Denker und seine Art, die Theologie weiterzuentwickeln, wurde inspirierend. Der Kontakt mit der Person und den Lehren des bedeutenden Theologen führte zu vielen kreativen Impulsen in Grüns Leben. „Es war mein Wunsch, seinen Ansatz weiterzuentwickeln, mich aber stärker in den Dialog mit der Psychologie zu wagen“⁷. Denn Rahners Sprache der Botschaft war zu abstrakt. Grün stellt fest, dass Rahner heute wahrscheinlich dem Studium der Psychologie mehr Aufmerksamkeit schenken würde als der Philosophie⁸. Grüns originelle Denkweise, die Kohärenz seiner Bekenntnisse mit dem Alltag, seine Fähigkeit, Widersprüchliches zu verbinden, sein Forschungsdrang, das Erreichen der unterschiedlichsten Rezipienten seines Schaffens – all diese Merkmale ähneln denen von Rahner. „Er konnte mit seinem Denken jeden Menschen erreichen, vom einfachen und guten Mann bis hin zum bedeutenden atheistischen Professor. Er verstand es, das Modell des einen und das des anderen geschickt miteinander zu verbinden. Er trennte sie nicht, sondern verband sie, vereinte sie, machte sie zu einem Ganzen, als wollte er sagen, dass jeder von uns diese eine, große, unvergängliche Liebe Gottes verdient. Mehr noch, diese Liebe gebührt – wie von Natur aus – einem jeden von uns! Dieses Phänomen liegt in der Tatsache begründet, dass für Rahner die Natur in einer unglaublichen Beziehung zur Übernatur stand“⁹. Die Erfahrung der Gegenwart Gottes und die sich an ausnahmslos alle gerichtete Verkündigung sind ebenfalls charakteristisch für das Werk und die Tätigkeit beider Mönche.

Die Worte des großen Jesuiten verraten den Sinn seines Lebens und seine Haltung, die Ausdruck des Glaubens ist. „Ich habe immer Theologie betrieben um der Predigt, um der Verkündigung, um der Seelsorge willen, also mit anderen Worten um des Glaubens willen“¹⁰. Dieser Gedanke begleitete auch Grün von Beginn seiner Berufung an. Dass er sich nicht allein auf die wissenschaftliche Seite seiner Theologie konzentrierte und sich um die Lösung der Schwierigkeiten derer bemühte, die ihr Leben ändern wollten, ist eine Haltung, die ihn auszeichnet. Rahner gab eine Art Erklärung ab: „Ich bin kein Wissenschaftler und will es auch nie werden, aber ich will ein Christ sein, der das Christentum ernst nimmt, der ohne Vorurteile in der Gegenwart lebt. In diesem besonderen Alltag, in dem Probleme auftreten, das erste,

⁶ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 31.

⁷ Derselbe, *Wegstationen meiner...*, S. 26.

⁸ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 32.

⁹ K. Góźdź, *Rahner – świadek XX wieku*, [in:] *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Hrsg. von K. Góźdź, Lublin 2004, S. 7–8.

¹⁰ *Karl Rahner im Gespräch*, Bd 2: 1978–1982, Hrsg. P. Imhof, H. Biallowons, K. Rahner, München 1983, S. 100.

das zweite oder das zwanzigste. Ich denke über diese Probleme nach, ich reflektiere. Wenn jemand das ‚Theologie‘ nennen will, dann soll er es tun“¹¹. Die Suche, die Offenheit für das Neue ist ein Merkmal Rahners Leben und Werk. Rahners Mut und Kühnheit bei der Formulierung von Urteilen, das Streben nach der Wahrheit hat oft zu widersprüchlichen Meinungen über ihn geführt. Einige sehen in ihm einen einzigartigen, originellen Denker, einen Entdecker eines neuen Weges. Andere werfen ihm vor, von den Werten, zu denen er sich im Katholizismus bekennt, abzuweichen oder sie gar zu verraten. Der Wunsch, eine solche Theologie zu praktizieren, entspringt der persönlichen spirituellen Erfahrung Rahners¹². In ähnlicher Weise hat Grün aufgrund seiner Ansichten sowohl eine große Zahl von Anhängern als auch entschiedene Kritiker. Sein Werk erwächst aus seiner persönlichen Erfahrung und dem Wunsch, sie mit anderen zu teilen¹³.

Auch die Methode der beiden Theologen weist Ähnlichkeiten auf. Rahner behandelt das theologische Problem mithilfe der Philosophie. Dabei versucht er, dem Menschen zu helfen, sich selbst zu verstehen. „Rahner gibt mithilfe der kantischen Instrumente stets Antworten auf die Fragen der Gegenwart. [...] Ihm geht es in erster Linie um die Überwindung der Glaubenskrise des modernen Menschen, der immer weniger in der Lage ist, über sich selbst nachzudenken, der nicht bereit ist, sein eigenes Geheimnis zu entdecken, der keine eindeutigen und klaren Fragen stellt“¹⁴. Grün benutzt die Jungsche Psychologie, um die Wahrheiten des spirituellen Lebens darzulegen. Er versucht, dies mit wissenschaftlicher Integrität zu tun. In seinen Analysen der christlichen Wahrheiten greift er auf das Bewusste und das Unbewusste zu. Er bezieht seine Suche auf den konkreten Menschen. Er will helfen, den wahrhaft christlichen Weg zu entdecken. Die Analyseverfahren seines Vorgängers Rahner ist Ausdruck der Suche nach einer wirksamen Art und Weise, über die menschliche Natur zu reflektieren, in der die Transzendenz enthalten ist. „Die Rahnersche Methode zeichnet sich schon in ihrem Wesen durch eine gewisse Zweigliedrigkeit aus. Einerseits ist es eine tiefgreifend Suche nach der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Antwort, andererseits ist es eine ganz konkrete Auseinandersetzung mit dem irdischen Dasein, mit den Themen einer konkreten Situation, in der sich ein Mensch befindet, der bewusst oder auch unbewusst nach dem sucht, was später als „anonymes Christentum“ bezeichnet wird, nach Antworten auf Frage über die Beziehung zu Gott“¹⁵. Rahner geht in seinen Überlegungen vom Menschen aus, den er in sei-

¹¹ Ebd.

¹² W. Pęcherzewski, *Karl Rahner – nauczyciel wiary*, [in:] *Tajemnica Boga i człowieka...*, S. 14.

¹³ M. Küstenmacher, op. cit., S. 216; A. Grün, R. Robben, *Znajdź własną drogę. Duchowe inspiracje do uzdrowienia zranień z przeszłości*, übers. von. R. Zajączkowski, Kielce 2004, S. 9.

¹⁴ W. Pęcherzewski, op. cit., S. 19.

¹⁵ Ebd., S. 19.

ner ganzen Komplexität sieht, in allen Dimensionen, mit seinen Sehnsüchten, eingebettet in die Wirklichkeit. Durch das Eintauchen in die Wirklichkeit, den Kontakt mit der Außenwelt, entdeckt sich der Mensch als Geist in der Welt. „Der wirkliche Mensch, der sich selbst erfährt, der die Tiefe und den Reichtum seines Wesens entdeckt, stellt seine Offenheit für die Fülle des Daseins fest, die in der Sprache der Theologie Gott genannt wird“¹⁶. Rahners Anthropologie zielt darauf ab, den Menschen in seiner existenziellen Situation zu verstehen, so dass Wahrheiten, die das Übernatürliche betreffen, von ihm akzeptiert und verstanden werden können.

Hier, so scheint es, liegt der Schwerpunkt seiner Hinwendung zu dem in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort eingebetteten Menschen¹⁷. In ähnlicher Weise geht Grün von einer Position authentischer Selbsterfahrung aus. Er ermutigt dazu, die Wahrheit über sich selbst und die Suche nach einer Beziehung zu Gott zu entdecken. Von einer Beziehung zum wahren Selbst, so wie ich bin, auszugehen, soll zu einer Begegnung mit Gott führen. Diese Art der Herangehensweise kann als ein Weg „von unten“ – der aus der Existenz Erfahrung heraus „nach oben“ führt – hin zur Offenheit für Transzendenz beschrieben werden.

Rahner richtete seine Botschaft an einen bestimmten Menschen. „Rahner hatte oder wollte zumindest immer einen konkreten Adressaten des theologischen Denkens vor Augen haben. Dieser Wunsch lag einer seiner bekanntesten Veröffentlichungen zugrunde, nämlich dem Buch u.T. ‘Grundkurs des Glaubens’¹⁸. Theologie war für ihn kein Selbstzweck. Er wollte den Menschen helfen. Seine Veröffentlichungen entstanden unter dem Einfluss von Kontakten mit lebenden Menschen, als Antwort auf deren Erwartungen. In einem Interview mit Vittorio Messori erläuterte er den Grund für die Beschäftigung mit den einzelnen Themen: „Wenn ich mich mit einem Thema befasst habe, dann aufgrund meiner pastoralen Tätigkeit, meiner Kontakte mit Menschen, weil mir klar wurde, dass dieses Thema ein Problem darstellt; dass jemandem geholfen werden könnte, wenn man sich damit befasst“¹⁹. Diese Art des Schaffens ist die programmatische Herangehensweise Grüns. Er geht auf die Erwartungen seines Publikums ein, so dass die Lehre auf ein echtes Bedürfnis trifft und in der Lebenswirklichkeit verankert ist. Was entsteht, ist das Ergebnis einer Art Rückkopplung, die in der Beziehung zu den Menschen, denen er begegnet, stattfindet²⁰.

Durch die Sprache der Botschaft soll eine bestimmte Person erreicht werden. Den Forschern zufolge ist sie kompliziert und von Phrasen geprägt, die Rahner selbst kreiert. Hinzu kommt ein hoher Abstraktionsgrad. Sie enthält Überlegun-

¹⁶ I. Bokwa, op. cit., S. 91.

¹⁷ Ebd., S. 71.

¹⁸ D. Kowalczyk, op. cit., S. 10.

¹⁹ V. Messori, *Pytania o chrześcijaństwo*, übers. M. Stebart, Kraków 1997, S. 199.

²⁰ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 71.

gen, die so wiedergegeben sind, wie sie der Gläubige und wie sie die wissenschaftliche Theologie anstellt. Letztere kann mit einer Meta-Interpretation des Themas verglichen werden. Alle Bemühungen dienen dem Zweck, die Botschaft zu vermitteln²¹. Zugleich stellt Rahner fest, dass die Sprache der Botschaft in seiner Theologie für den breiteren Kreis der Empfänger zu schwer zu verstehen ist. Nur in seinen Predigten konnte er direkt sprechen. Rahner erkannte die Problematik seiner Botschaft, war aber auch bemüht, den Hörer so gut wie möglich zu erreichen²².

Die Veröffentlichungen des Theologen befassten sich mit einer breiten Palette von Themen, und zwar mit Dogmenproblemen in scholastischer Hinsicht, ethischen und moralischen Problemen, asketischen Problemen, mit Mystik, Liturgie und Ökumene. Einen wichtigen Platz nahm die Fundamentaltheologieen. Im Wesentlichen ging es Rahner in seinem gesamten Werk darum, die Wahrheit Jesu Christi als notwendige Bedingung für die Verwirklichung des Menschen zu vermitteln. Er suchte nach einer Formel, einem Wort, das zum Träger dieser Wahrheit werden sollte. Anhand des Schlüssels, der die Beziehung des Menschen in der Lebenswirklichkeit zu Jesus Christus war, können wir die Ansichten des Jesuiten lesen²³. „K. Rahners Werk ist ein Versuch einer theologischen Synthese der Errungenschaften der zeitgenössischen Bibelwissenschaft und Patrologie, des Neo-Thomismus und der zeitgenössischen Philosophie, d. h. vor allem des Existentialismus Heideggers, der auf der ‚klassischen‘ deutschen Philosophie, d. h. dem Denken Emmanuel Kants basiert. Die Ideen des deutschen Jesuiten sind fest in der lebendigen Tradition der Kirche verwurzelt, die er untersucht und weitergibt, wobei er gleichzeitig den zeitgenössischen Problemen offen gegenübersteht“²⁴.

Gleichzeitig wies der Theologe Rahner, der rund 4000 Titel veröffentlicht hat, auf die Notwendigkeit hin, auf die historischen, soziologischen und naturwissenschaftlichen Wissenschaften zu hören. Er ermutigte zu einem Dialog mit ihnen, auch wenn sie selbst nicht direkt von der Philosophie profitieren²⁵. So äußerte er sich zum Phänomen des Pluralismus: „Wir haben also heute nicht nur eine innere Zersplitterung der Theologie in verschiedene Disziplinen, nicht nur eine Pluralität von Philosophien, die ein Einzelner unmöglich beherrschen kann, sondern wir stehen darüber hinaus vor der Tatsache, dass die Philosophien nicht mehr die einzige sinnvolle Selbstdeutung des Menschen für die Theologie liefern“²⁶.

²¹ I. Bokwa, op. cit., S. 85–87.

²² D. Kowalczyk, op. cit., S. 11.

²³ I. Bokwa, op. cit., S. 90–91.

²⁴ J. Jezierski, *Sylwetki wybitnych teologów. Karl Rahner SJ (1904–1984)*, „Zeszyty Teologiczne” 1993, R. II, Nr. 2 (6), S. 21–22.

²⁵ D. Kowalczyk, op. cit., S. 8.

²⁶ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary*, übers. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, S. 14.

Ähnliche Gedanken begleiten Grün. Eine Neuinterpretation der Theologie des hl. Thomas gelang Grün dank Rahner, der in seinem Buch 'Geist in Welt' die Werke des Heiligen neu interpretierte²⁷. Grüns Werke befassen sich mit Bibelexege, dogmatischer Theologie, geistlicher Führung, psychologischer Therapie, den Schwierigkeiten des Geisteslebens in der Begegnung mit der spirituellen Dimension und ihren Überwindungswegen. Sie sind von dem Wunsch bestimmt, eine ganzheitliche Spiritualität auf der Grundlage der Bibel darzustellen, der christlichen Tradition, die sich in einer verständlichen Sprache an den Menschen von heute richtet. Die Vielfalt der Themen und Fragen, die in Grüns Werk angesprochen werden, lässt sich auf die Formel reduzieren, dass man durch Meditation und stilles Gebet Gott im Inneren des Menschen entdecken kann²⁸. Für beide Autoren besteht eine persönliche Faszination für den lebendigen Gott, aus der ein tiefes Engagement für verschiedene Aktivitäten und eine begleitende Wissbegierde bei der Erforschung der Wirklichkeit erwächst.

Auch im Stil des Werkes der beiden Autoren ist eine deutliche Ähnlichkeit zu erkennen. Rahners Werk ist beeindruckend, auch wenn er selbst nicht den Versuch einer systematischen Darstellung seiner Ansichten unternahm. Wie er immer wieder betonte, wollte er nicht Publikationen in streng wissenschaftlicher Form, versehen mit zahlreichen bibliographischen Fußnoten verfassen. Dieser Schreibstil ist vor allem in der Anfangsphase seines Werkes zu beobachten. Rahners Schriften hatten jedoch einen enormen Einfluss auf das theologische Denken sowohl in Deutschland als auch in der ganzen Welt. Seine Vorträge, Artikel und Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt²⁹. „Nicht Bücher und Publikationen sind der eigentliche und letzte Wille Karl Rahners, sondern sein Versuch, in der Gegenwart ein verantwortlicher Christ zu sein und anderen auf diesem Weg zu helfen“³⁰. Ein ähnlicher Prozess ist bei Grün zu beobachten. Er beginnt seine Arbeit im rein wissenschaftlichen Bereich, indem er seine Dissertation und andere Artikel veröffentlicht, aber es gibt in den meisten seiner Werke nur selten Fußnoten im streng wissenschaftlichen Sinne. Wie Rahner ist auch Grüns Werk Gegenstand ständigen Interesses seiner Zeitgenossen³¹.

„Der Bezug auf die Geschichte der Theologie (die Mystik des hl. Ignatius von Loyola und des hl. Bonaventuras) und dann auf die mittelalterliche Philosophie (des hl. Bonaventuras, des hl. Thomas von Aquin) und die moderne Philosophie

²⁷ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 29.

²⁸ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 82–89; Derselbe, *Wegstationen meiner...*, S. 28–30; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 70–72.

²⁹ I. Bokwa, op. cit., S. 28–29.

³⁰ K. H. Neufeld, *Die Bruder Rahners. Eine Biographie*, Freiburg/Br. 1994, S. 400.

³¹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 72–75.

(I. Kant, J. Marechal, G.W.F. Hegel und M. Heidegger) ist einen Versuch, die mystische Erfahrung in eine Sprache zu übersetzen, die für die Menschen von heute verständlich ist, obwohl es sich vielleicht nicht so sehr um den durchschnittlichen Gläubigen, sondern eher um die Elite handelt³². Sowohl die Sprache als auch die Theologie von Grün sind von Rahner beeinflusst. Rahner war es, der feststellte, dass die theologische Wahrheit, wenn sie den Weg zum modernen Menschen finden und von ihm verstanden werden soll, in der Sprache seiner Existenz dargestellt werden muss. Er vermittelt theologisches Wissen als in der konkreten Erfahrung des Lebens verwurzelt. Die Reflexion der Zeitlichkeit erfolgt in Begriffen des Übernatürlichen³³. Trotz der unterschiedlich verteilten Schwerpunkte in der Theologie hat Rahners Werk Grüns Verständnis von Erfahrung und innerer Wahrheit beeinflusst. Die Theologie Rahners blieb die wesentliche Grundlage seiner Theologie³⁴.

4.2. Die Analytische Psychologie von Carl Gustav Jung

Psychologische Studien nehmen in Grüns Werk und Wirken einen sehr wichtigen Platz ein. Im Mittelpunkt steht dabei Carl Gustav Jung, der als einer der bedeutendsten Psychologen des 20. Jahrhunderts gilt. Trotz seiner Gelehrsamkeit, seiner außerordentlichen Originalität und seines unbestreitbaren Einflusses auf Kultur und Religion wird sein Konzept in akademischen Vorlesungen nicht bevorzugt. Die Theorie ist eher ein bestimmter Gedanke oder eine Reihe von Inspirationen als ein strukturierter Ansatz. Sie bezieht sich auf Spiritualität im weitesten Sinne. Jung ist neben Denkern wie Freud und Adler ein Vertreter und Begründer der Psychoanalyse. Sein Konzept wird als analytische Psychologie im Gegensatz zur Freud'schen Psychoanalyse bezeichnet³⁵. Jungs Gedanken sind originell, aber auch rätselhaft. Nach Meinung von Kommentatoren sind sie manchmal nur schwer zu überprüfen und beruhen oft auf Intuition. „Ich bin in erster Linie ein Empiriker, und als solcher vertrete ich einen phänomenologischen Standpunkt.... Ich nähere mich den psychologischen Tatsachen aus der naturwissenschaftlichen und nicht aus der philosophischen Sicht... Das heißt, ich beschränke mich auf die Beobach-

³² I. Bokwa, op. cit., S. 49–50.

³³ W. Pęcherzewski, op. cit., S. 22.

³⁴ M. Eckolt, *Möglichkeiten und Grenzen einer inneren Wahrheit in der Theologie*, [in]: T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt (Hrsg.), *Theologie und Sprache...*, S. 80; F. Derwahl, op. cit., S. 90.

³⁵ C. S. Hall, G. Lindzey, op. cit., S. 112–113; Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006, S. 21.

tung der Phänomene und unterlasse es, metaphysische oder philosophische Ansichten zu äußern“³⁶. Jung selbst ordnete sich den empirischen Forschern zu und stützte seine Thesen auf klinisches Material, anthropologische Beobachtungen in verschiedenen Teilen der Welt und das Studium kultureller Quellen. „Jung gehört zu den Psychiatern und Psychologen, die dem Menschen sein inneres, spirituelles Geheimnis zurückgegeben haben, das von der intellektuellen Gier der Wissenschaft übersehen wurde. Seine Ansichten beruhen auf umfassenden Forschungen und einer humanistischen Sichtweise der Analyse der menschlichen ‘Seele‘. Dank seiner Konzepte wurde das Verständnis der Psyche des modernen Individuums auf die integrale, holistische Psychologie gelenkt“³⁷.

In seiner komplizierten, hochkomplexen Konzeption lassen sich mehrere thematische Bereiche unterscheiden. Die Tiefenpsychologie befasst sich mit der Theorie des Unbewussten, psychischen Komplexen, dem kollektiven und individuellen Unbewussten, Beschreibungen von Projektions- und Kompensationsmechanismen. Die analytische Psychotherapie umfasst die Diagnose-Methode, die Beobachtung und Interpretation psychischer Symptome und Inhalte, die Analyse der Inhalte des Bewusstseins und des Unbewussten, Assoziationen und die systemische Behandlung des therapeutischen Dialogs. Die integrale Psychologie konzentriert sich auf die Struktur, Funktion und Entwicklung der Persönlichkeit, die Archetypen, den Individuationsprozess, das Prinzip der Einheit der Gegensätze. Die Kulturpsychologie befasst sich mit der Interpretation und der Erforschung von psychologischen Inhalten, die in kulturellen Botschaften wie Mythen, Märchen und Glaubensvorstellungen enthalten sind. Die ganzheitliche Anthropologie betont die Bedeutung der Existenz des Menschen als Person, die Bedeutung seiner Beziehung zur Natur und zum Unbewussten, die Integrität im Verständnis der Persönlichkeit, die Beziehung des Bewusstseins zu den Archetypen, den Seelenfaktor, das Konzept der Gegensätze und die Verflechtung von natürlichen und spirituellen Elementen. Die synthetische Philosophie zeigt als Hauptdynamik der Entwicklung den geistigen Faktor, der das Tatsächliche, Bewusste und Unbewusste, das zu verwirklichende Potenzial umfasst, die Autonomie und Dynamik der bewussten und unbewussten psychischen Realität berücksichtigt, die biologisch und geistig bedingt ist und sich in Tradition, Religion und Kreativität manifestiert³⁸. Zenon Waldemar Dudek, ein sich mit Jungs Werken beschäftigender polnischer Forscher, beschreibt diese Errungenschaften wie folgt: „[...] Jungs Herangehensweise an die menschliche Psyche stellt ein komplexes, der Realität gegenüber offenes System

³⁶ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, übers. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, S. 98.

³⁷ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 21.

³⁸ Ebd., S. 24.

dar, das ein umfassendes Verständnis der psychischen Probleme und Phänomene ermöglicht und darüber hinaus wichtige Anhaltspunkte für die Beurteilung des Verhältnisses zwischen Psyche und Kultur liefert³⁹.

Die Integrität der Psychologie des Schweizer Psychiaters widerspiegelt sich in den Inspirationen verschiedener Wissensgebiete. Der Einfluss seiner Ideen zeigt sich in der Arbeit von Wissenschaftlern aus den folgenden Bereichen: mit holistischem Charakter, humanistisch-existentielle Psychologie, Familientherapie, narrative Psychologie, transpersonale Psychologie, Hermeneutik, Psychologie der Kreativität⁴⁰.

Die das empirische Modell der Psychologie vertretenden Forscher betrachteten Jungs Konzept nicht als Teil der Psychologie. Im Bereich der Psychiatrie und der klinischen Psychologie wird es nur selten angewandt⁴¹, da es nicht den positivistischen Kriterien für die Ausübung der Forschung entspricht. Katholische Psychologen, die sich für Jung interessierten, gehörten der oben genannten Strömung meist nicht an. „Da Jung jedoch Fragen der Seele, der Symbole und der Rituale ernst nahm, weil er die Bedeutung des religiösen und spirituellen Lebens für das menschliche Leben und die Gesundheit erkannte, faszinierte er eine andere Art von Autoren. Indes waren Jungs Ansichten über das Christentum aber keineswegs orthodox, vor allem wenn man unter Orthodoxie die Neoscholastik versteht. Man könnte ihn im Grunde genommen als Modernisten bezeichnen“⁴². Die Kritik an Jungs Ansichten bezieht sich auf die Annahme eines psychologistischen Standpunkts. Darüber hinaus werfen ihm Gegner vor, Kultur und Religion auf einen psychologischen Ansatz zu beschränken. In dieser Einschätzung erkennt man die Grundlagen des Szientismus und der materialistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts, die rationale Argumente für die Existenz von Religion leugnen. Jung weist auf die religiöse Funktion der Psyche hin. Einige theologische Kreise erheben den Einwand des Psychologismus, weil die Untersuchung der Religiosität mit der psychologischen Methode Ausdruck eines naturalistischen Umgangs mit Religion sei. Jung beschränkt das Verständnis religiöser Phänomene nicht auf psychologische Phänomene, obwohl solche in der Religion vorkommen. Religion ist ein umfassenderes und objektives Konzept, sie hat einen Offenbarungs- und Kulturfaktor⁴³. Das Interesse an Jung lässt nicht nach und seine Gedanken werden von vielen Forschern aufgegriffen.

³⁹ Ebd., S. 10.

⁴⁰ Ebd., S. 10.

⁴¹ Ebd., S. 26.

⁴² R. Kugelmann, op. cit., S. 286.

⁴³ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 28.

In seiner Einstellung zu Jungs Ansichten teilt Grün die Position seiner Anhänger. Sie deckt sich eindeutig mit der Haltung von Jung, der über sein Konzept folgendermaßen schreibt: „Es ist eine Art zu existieren, es ist Teil meines Lebens, es ist ein gewisser *modus vivendi*, der für mich so notwendig ist wie Essen und Trinken“⁴⁴. Grün verbindet seine eigenen Ansichten mit der Lebensweise. Seine Pädagogik ist an die persönliche Treue zu den dargelegten Ansichten und Werten gebunden. Der positive Einfluss der Jung'schen Psychologie auf Grüns persönliche Entwicklung wird durch seine Worte belegt: „Die Psychologie sieht die Seele im Allgemeinen als Ganzes, und darin liegt ihre positive Rolle. Sie hilft mir, mir meiner ganzen Existenz bewusst zu werden“⁴⁵. Diese ganzheitliche Sicht des Menschen begleitet Grün in seinem Werk und ist ein Merkmal seiner pädagogischen Ideen. Es ist schwierig, den Menschen und sein Verhalten, das Gegenstand der Psychologie ist, isoliert von der Kultur zu betrachten, die er schafft und an der er gleichzeitig teilnimmt. Die Auseinandersetzung mit dem Thema der Etablierung der Psychologie als Wissenschaft betrifft die Art und Weise, wie sie praktiziert wird, und die übernommene Anthropologie. Diese Schwierigkeit kommt gut in den Worten des polnischen Vertreters des Jung'schen Denkens, Z. W. Dudek zum Ausdruck: „Die Trennung der Psychologie von der Philosophie hat die Erstere der Medizin angenähert, aber dadurch wurde die Psychologie weder wissenschaftlicher in methodologischer Hinsicht noch humanistischer in philosophischer Hinsicht. Die Psychologie, die der Illusion erlegen ist, dass mentale Phänomene isoliert von Annahmen untersucht werden können, unter Ausschluss der irrationalen Sphäre, der spirituellen Werte, der Intuition, der individuellen kreativen Prozesse und – ganz allgemein – ohne das Verständnis des Menschen als Ganzes zu beeinträchtigen, kann im Kopf eines Forschers oder Methodologen zum idealen Programm werden“⁴⁶. Jung führt seine Analysen der menschlichen Psyche vom Standpunkt der Psychologie aus durch und erweitert sie um eine humanistische Perspektive. Er wählt einen ganzheitlichen und interdisziplinären Ansatz. Jungs Psychologie tendiert dazu, sich dem Menschen in seiner ganzen Komplexität mentaler Prozesse zu nähern. Der Mensch wird individuell und ganzheitlich behandelt. Jungs Ansichten sind durch anthropologische und philosophische Züge gekennzeichnet. Er führt das Konzept des kollektiven Bewusstseins als wichtige Struktur neben dem individuellen Bewusstsein und Unbewussten ein. In modernen psychologischen Begriffen verweist er auf den antiken Begriff der Seele. Der Mensch ist ein schöpferisches Wesen, das auch die Fähigkeit hat, über sich selbst hinauszuwachsen. Es ist

⁴⁴ C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, übers. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, S. 383.

⁴⁵ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 104.

⁴⁶ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 19.

wichtig, den Wert der Existenz von Gegensätzen zu erkennen. Das psychische Leben des Menschen oszilliert um die Einheit und Vollkommenheit herum. Das Kernelement der Persönlichkeit ist das Selbst, das der Garant für die persönliche Einheit und Fülle ist. Die Integration von Gegensätzen ist mit der Persönlichkeitsentwicklung verbunden, die eine menschliche Aufgabe darstellt. Der lebenslange Prozess, der in der Jung'schen Sprache als Individuation bezeichnet wird, besteht in der Entwicklung der Persönlichkeit in all ihren Dimensionen. Er beinhaltet eine ausgewogene Kombination aus Bewusstem und Unbewusstem⁴⁷. Jungs Psychologie erweitert das Verständnis des Menschen vom Funktionieren in der intellektuellen Dimension hin zu einer inneren, spirituellen Perspektive. Seine Psychologie erhebt den Anspruch, ein Konzept der totalen, integralen Psychologie zu sein. Jungs Sicht des Geisteslebens ist vielschichtig und kohärent. Er legt ein Konzept vor, das der ganzheitlichen Psychologie nahe kommt. Er wendet sich gegen Freuds deterministisches Konzept der Anthropologie. Jungs Psychologie gab der Entwicklung der humanistischen und transpersonalen Psychologie wichtige Impulse⁴⁸.

Während seines Studiums in Rom lernte Grün Jungs Tiefenpsychologie sehr gut kennen. Er hat das zwanzigbändige Werk des Meisters der analytischen Psychologie perfekt verinnerlicht. Nachdem er aus Rom nach Münsterschwarzach zurückgekehrt war, suchte er nach einer Formel für sein eigenes Leben im Bereich der Spiritualität und der Psychologie im weitesten Sinne. Er besuchte Kurse bei dem Familienpsychotherapeuten Bert Hellinger und hörte Vorträge über den Buddhismus. Er machte sich mit den Ritualen der fernöstlichen Traditionen vertraut. Durch die Zen-Meditation und das Zen-Studium entdeckte er, dass er seinen eigenen inneren Weg gehen musste, um geläutert und authentisch zu sein. „Der berühmte Therapeut Graf Dürckheim⁴⁹ machte ihn bei einem Vortrag in Münsterschwarzach auf den Psychologen Jung aufmerksam, der die Bildersprache der Bibel und der Kirchenväter entschlüsselte und lehrte, dass die Religion signifikant zum Menschen gehört“⁵⁰.

Grün hat sich, wie er selbst zugibt, von Jungs Ansichten distanziert, gleichzeitig aber sein Wissen über das Studium der biblischen Bilder, die Traumdeutung, die Bedeutung der Symbole und die Archetypenlehre methodisch genutzt. Er unterstreicht den Beitrag und die Bedeutung von Jung für seine eigene Forschung: „Jungs Psychologie wiederum hat mich darauf hingewiesen, dass die Religion signifikant zum Menschen gehört. Die Beschäftigung mit Jung hat mich dann ermu-

⁴⁷ P. K. Oleś, *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003, S. 56.

⁴⁸ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 20–21.

⁴⁹ Karl Friedrich Alfred Heinrich Ferdinand Maria Graf Eckbrecht von Dürckheim-Montmartin (1896–1988) – deutscher Diplomat und Psychotherapeut.

⁵⁰ F. Derwahl, op. cit., S. 88–89.

tigt, die Symbole in der Liturgie und die biblischen Bilder neu zu verstehen und zu deuten⁵¹. Ähnlich wie Jung⁵² erschafft er keine neue Idee, sondern versucht, die Gedanken und Herzen der Empfänger zu befruchten und zu beleben, sie zu ermutigen, nach sich selbst zu suchen⁵³. Die Technik, die Grün anwendet, spielt auf die Art und Weise an, die Jung verwendet hat. „Diese Technik der Verknüpfung und Amplifikation erinnert generell an die Jung'sche Vorgehensweise, und speziell an die Techniken der Traumverarbeitung“⁵⁴. Grün greift die religiösen Elemente des Jung'schen Konzepts in Verbindung mit der theologischen Wissenschaft auf, nämlich die Annahme der christlichen Lehre, dass es eine unbegrenzte Güte im Menschen (in seiner Seele) gibt und Möglichkeiten, die einen Kontakt mit Gott erlauben. Das Thema des Ortes in der Seele des Menschen, zu dem nur Gott Zugang hat, ist ein Leitmotiv von Grüns Botschaft. Er bleibt in der christlichen Lehre verankert, wobei er Beschreibungen aus dem Jung'schen Denken verwendet. Er stellt eine Synthese aus monastischem und dem jungianischem Denken her. „Wie immer verfolgt Grün zunächst philosophische und psychologische Linien, die schließlich in theologischen münden“⁵⁵. Grüns Arbeit, sowohl als Schriftsteller als auch im Bereich der geistlichen Begleitung kombiniert mit einer Therapie, basiert nicht nur auf der Jung'schen Herangehensweise an das

Thema, sondern wird häufig von dessen Konzeption inspiriert. In seiner Herangehensweise an das Problem nutzt er, ähnlich wie die Jung'sche Therapeuten, neben der Arbeit mit pathologischen Symptomen auch die Kreativität der Patienten. Ein Beispiel ist der Einsatz jungianischer Therapietechniken, die Arbeit mit dem Schattenarchetyp oder die Einstufung der Bedeutung von Subjekt und Objekt⁵⁶.

Die Vielseitigkeit von Jungs Interessen, sein Wissen, seine Gelehrsamkeit, die er aus den Quellen der Kultur, der Kunst, der Mythologie und der Religion schöpfte, sowie sein medizinisches, psychiatrisches und psychologisches Wissen sind in diesem Bereich der Persönlichkeit bis heute unerreicht. Sein breites Beobachtungsfeld führte zu faszinierenden Entdeckungen, die seine Nachfolger inspirierten⁵⁷.

Grün verwendet eine tiefenpsychologische Interpretation nach der Methode

⁵¹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 107.

⁵² C. G. Jung, *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, Warszawa 1996, S. 100, nach Cz. S. Nosal, *Odkrywanie myśli Junga*, [in:] Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 9.

⁵³ In ähnlicher Weise ging er vor, indem er sich von Karl Rahner inspirieren ließ, der die christliche Lehre auf eine neue, originelle Weise entwickelte.

⁵⁴ R. Gerd, *Zwischen Theologie und Psychotherapie*, [in:] T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt (Hrsg.), *Theologie und Sprache...*, S. 111.

⁵⁵ Ebd., S. 116.

⁵⁶ Ebd., S. 115.

⁵⁷ Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga...*, S. 300; C. S. Hall, Lindzey, op. cit., S. 115.

Jungs in Anwendung auf biblische Texte und die Tradition der Kirche. Sein System führt Grün dazu, eine eigene Art und Weise zu entwickeln, den Inhalt biblischer und liturgischer Texte zu verstehen und zu erklären. Er bezieht sich auch auf die Arbeiten von Eugen Drewermann⁵⁸ und John A. Sanford⁵⁹, einem Schüler von Jung. Die Methode von Grün ist originell, anregend und weckt großes Interesse. Nach kritischer Prüfung durch Spezialisten der Jung'schen Psychologie enthält sie jedoch an einigen Stellen Ungenauigkeiten und Überinterpretationen⁶⁰. Die Theorien von Grün, der sich bei der Entwicklung seiner eigenen Spiritualität von den Ideen Jungs inspirieren ließ, waren daher nicht frei von Fehlern und Vereinfachungen. Trotz seiner eigenen Unzulänglichkeiten nahm er Jungs Lehren nicht unkritisch an. Er studierte nicht nur die Werke des Psychiaters, sondern erkannte auch eine Diskrepanz zwischen dessen Ansichten und seiner Lebenspraxis. Das Genie der Psychologie war nicht frei von Unzulänglichkeiten und Vorbehalten, wie seine Sympathien für das Dritte Reich, sein Autoritarismus, sein Verhältnis zu Frauen usw. belegen. „Und so war Bruder Anselm eher ein interessierter Sympathisant als ein gehorsamer Jünger. Jungs Botschaft diente ihm nicht als Selbstzweck. Was ihn in dieser Arbeit bewegte, war das Studium der biblischen Bilder und der Bedeutung Christi. Er nahm die Impulse Jungs nicht starr auf, sondern entwickelte sie dynamisch weiter. Jung öffnete ihm die Augen für die Bilder der ‚großen Tiefe‘, deutete seine Träume, ließ ihn die sich hinter den Symbolen versteckten Botschaften erkennen“⁶¹. Die Rezeption des Jung'schen Konzepts sollte wegen seiner einzigartigen Originalität und Komplexität Aufmerksamkeit erregen. „Jung gibt mit seinem Werk Denkanstöße wie vielleicht kein anderer Psychologe, aber dort, wo er über die Psychologie hinausgeht und in den Bereich der anthropologischen Reflexion betritt, muss sein Denkanstoß in eigener Verantwortung desjenigen verwirklicht werden, der sich zum Denken angeregt fühlt“⁶². Grün, aus der Größe des Jung'schen Denkens schöpft, bewahrt seine Unabhängigkeit bei seiner Suche nach einer eigenen Lebensformel, die zu seiner Philosophie und zu einem Spiegelbild seiner umfassenderen Pädagogik wurde.

⁵⁸ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. I, II, Olten 1984–1985; derselbe, *Das Markusevangelium, Bilder von Erlösung*, Bd. I, II, Olten 1987–1988.

⁵⁹ J. A. Sanford, *Alles Leben ist innerlich. Meditationen über Worte Jesu*, Olten 1974.

⁶⁰ A. Gałdowa, *Psychologia głębi w wersji C. G. Junga*, [in:] A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, übers. B. Białecki, Kraków 1998, S. 7–43.

⁶¹ F. Derwahl, op. cit., S. 99.

⁶² A. Gałdowa, *Psychologia głębi...*, S. 14.

4.3. Der Thomismus und die neue Theologie

Grüns Studienzeit fiel in eine Zeit des Konflikts zwischen der traditionellen kirchlichen Lehre und neuen theologischen Strömungen. Die kirchliche theologische Ausbildung stützte sich in der Regel auf den Thomismus. Diese Orientierung ist eine allgemeine Bezeichnung für die Doktrin des Kirchenlehrers und Heiligen Thomas von Aquin, eines dominikanischen Theologen und Philosophen aus dem 13. Jahrhundert und seiner Nachfolger. Der heilige Thomas schuf ein System, das zur Grundlage der theologischen Lehre und der offiziellen Philosophie der katholischen Kirche wurde. Man kann zwischen der Lehre des hl. Thomas selbst, der Lehre der thomistischen Schule und dem Neuthomismus unterscheiden. Seine Ansichten erfassen im Wesentlichen die Quintessenz der Theologie. Die Wahrheit kommt von Gott, aber nicht alles davon ist auf natürlichem Wege zu erkennen. Die Erkenntnis der Wahrheit, mit der sich die Theologie beschäftigt, geschieht um der menschlichen Erlösung willen. Jede Entität enthält Existenz und Wesenheit. Gott hingegen ist die Existenz selbst. Die Existenz Gottes kann auf fünf Arten bewiesen werden. Der Mensch besteht aus einer Seele und einem Körper. Die Seele ist unzerstörbar und gibt dem Körper, der die Materie ist, die Form. Das menschliche Handeln ist das Ergebnis der Funktionsweise von Intellekt und Willen. Das Ziel und das Glück ist die Erkenntnis Gottes. Die intellektuelle Erkenntnis muss mit der Glaubenserkenntnis koexistieren. Ein Glaubensakt, der allein durch den Willen ausgedrückt wird, ist unzureichend; ihm muss ein Akt der Erkenntnis durch den Intellekt vorausgehen. Die Moral steht im Zusammenhang mit der Ordnung menschlicher Handlungen um des vollen Guten willen, das im gegenwärtigen Leben nicht zu erreichen ist⁶³. Die Lehre des hl. Thomas ist schwer als eine einzige Schule zu akzeptieren. Sie wurde ein viel diskutiertes philosophisches und theologisches Thema herausragender Kommentatoren. Seine Philosophie, wie sie von der thomistischen Schule konzipiert wurde, trug die Züge des Eklektizismus und diente der philosophischen Lehre in der Spätscholastik. Die zeitgenössische philosophische Richtung dieser Strömung, die als Neuthomismus bezeichnet wird, stützt sich dagegen auf seine Ansichten. Der Beginn der Rückbesinnung auf das scholastische Denken und damit auf den Thomismus wird auf die Mitte des 19. Jahrhunderts datiert. Ein wichtiges Ereignis war die Veröffentlichung der Enzyklika *Aeterni Patris* von Papst Leo XIII., in der die Lehre des hl. Thomas als gültig für den Theologieunterricht an katholischen Hochschulen bezeichnet wurde. Die neuscholastische Wiederbelebung sollte die durch die Aufklärung und die Französische Revolution verursachten Schäden beheben. Die doppelte Aufgabe der Neoscholastik bestand darin, die neue Lehre mit der Philosophie

⁶³ *Katolicyzm A-Z...*, S. 373–374.

zu verbinden und die kirchliche Lehre gegen die zerstörerischen Auswirkungen der Wissenschaft zu verteidigen, insbesondere wenn sie auf den Bereich der Theologie übertragen wurde⁶⁴.

Im heutigen Thomismus können einige Varianten desselben unterschieden werden, und zwar der traditionelle Thomismus, der der gesamten Lehre des hl. Thomas am nächsten kommt und ihr am treuesten ist; der Leuener Thomismus, der versucht, die thomistische Philosophie mit anderen zeitgenössischen philosophischen Strömungen unter Beteiligung spezifischer Wissenschaften zu verbinden; der existentielle Thomismus, der sich auf die Seinslehre des Thomas von Aquin konzentriert und den Aspekt der Existenz betont⁶⁵. Der heilige Thomas wird von der Kirche als *doctor communis* der katholischen theologischen Fakultäten und Schulen bezeichnet. Die Autoren des *Kleinen Wörterbuchs der Theologie (Mały słownik teologiczny)* stellen fest: „[...] Wenn man den Platz von Thomas in der Mentalitätsgeschichte genauer betrachtet, muss man anerkennen, dass er kein Gefangener dieser historisch bedingten, vorchristlichen, vorpersönlichen und kosmozentrischen Philosophie war, so dass man in ihm einen Philosophen und Theologen sehen muss, der ein ganz ursprünglicher, dem Neuen zugewandter Schöpfer war, der an der Grenze zwischen der (vorchristlichen und christlichen) Antike und einer (im guten Sinne) anthropozentrischen, personalistischen Philosophie steht, die (sofern sie sich nicht selbst missversteht) aus dem Christentum stammt und daher als Ausdrucksmittel für die Theologie vollkommen geeignet ist, sogar besser als jede antike Philosophie“⁶⁶. Seine Autorität ist auch in der Moderne wirksam: „[...] Er bleibt zu Recht ein *doctor communis* – in seinem Respekt vor der Tradition, in seinem intellektuellen Mut im Streben nach Klarheit, im Streben nach Systematik und in der Reduktion der einzelnen Probleme auf erste Prinzipien, in der Unterscheidung und Verbindung von Vernunft und Offenbarung, Natur und Gnade, Welt und Kirche, in der Ehrlichkeit des Denkens und der demütigen Anbetung des unbegreiflichen Gottes“⁶⁷. Dieser Zugang zur thomistischen Theologie ermöglicht es, sie für neue Interpretationen und Ideen zu öffnen.

Bei der Suche vieler Theologen angesichts der sich wandelnden Formen der Kultur ging es um eine angemessene Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart. In der Nachkriegszeit, in der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, kam es zu heftigen Diskussionen um die in Frankreich entstandene Bewegung der „Neuen Theologie“. Die Verfechter der innovativen Ansichten wollten das theologische Denken

⁶⁴ R. Kugelmann, op. cit., S. 60.

⁶⁵ *Katolicyzm A–Z...*, S. 374–375.

⁶⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler (Hrsg.), *Mały słownik teologiczny*, übers. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, S. 497.

⁶⁷ Ebd., S. 497.

neu beleben und an die Bedürfnisse der modernen Zeit und Welt anpassen. Der Streit dreht sich darum, wie die thomistische Lehre in der Praxis der Theologie zu verstehen und zu befolgen sei. Es ging um Probleme, die für den Stellenwert und die Bedeutung des Neuthomismus grundlegend sind. Er führte zu Fragen, die für die Praxis der Theologie zu jener Zeit wichtig waren: Ist es möglich, die Vergangenheit ohne den Gebrauch der Scholastik im thomistischen Sinne zu erforschen? Ist sie letztendlich normativ in ihrer Anwendung von Methoden und Begriffen? Tatsächlich offenbarte die Diskussion einen Konflikt zwischen den Anhängern der offiziellen Theologie und denen, die eine Erneuerung anstrebten⁶⁸. In den 1960er Jahren tauchen neue Strömungen auf. Eine neue, interdisziplinäre Bewegung – der Strukturalismus – tritt in den Vordergrund. Konstante Faktoren, Ordnungs- und Organisationsgesetze und die gegenseitige Abhängigkeit einzelner Elemente des Ganzen gewannen an Bedeutung. Auch das Interesse an hermeneutischen Fragen wuchs. An den Diskussionen, die von Bibelwissenschaftlern und Theologen geführt wurden, beteiligten sich Vertreter verschiedener Disziplinen, bspw. Linguisten, Philosophen, Psychoanalytiker, Ethnologen. Der gemeinsame Nenner war die Frage nach dem Gebrauch und der Bedeutung der Sprache. Protestantische Theologen spielten in der Auseinandersetzung um hermeneutische Fragen eine zentrale Rolle. Die Thesen der Hermeneutik Rudolf Bultmanns wurden von Karl Barth, Gerhard Ebeling und anderen Schülern Bultmanns aufgegriffen⁶⁹. Nach der Ansicht von Ebeling, der die Thesen Bultmanns verteidigte, kommt der Hermeneutik eine bedeutsame Rolle zu. „Die Hermeneutik stellt also eine Beziehung zur Wirklichkeit her, die es dieser Wirklichkeit ermöglicht, ihren Sinn auszudrücken und zu verwirklichen. Sie ist eher eine Suche nach dem Sinn der Wirklichkeit durch die Sprache als ein Bemühen, die Sprache zu verstehen. Wenn es um das Wort Gottes geht, besteht das Ziel der Hermeneutik darin, das vergangene Wort in ein gegenwärtiges Wort umzuwandeln, das der Gegenwart einen Sinn gibt und sie auf die Zukunft ausrichtet“⁷⁰. Das Thema Sprache ist für Grün, der sich in seinen Forschungen für die protestantische Theologie interessiert, eine ständige Inspiration für sein Schaffen. Insbesondere interessieren ihn die Ansichten von Paul Tillich, einem ostpreußischen Pfarrerssohn, einem originellen Theologen und Philosophen⁷¹.

Grün versucht in seinem Werk, die Errungenschaften von Philosophie und Theologie zu integrieren, Glaube und Kultur, Zivilisation und Religion miteinander zu versöhnen. Er versucht, eine Antwort auf die Frage nach den Gründen für

⁶⁸ R. Winling, op. cit., S. 92–98.

⁶⁹ Ebd., S. 127, 131, 136–139.

⁷⁰ Ebd., S. 139.

⁷¹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 30.

die Diskrepanzen zwischen der Weitergabe der christlichen Wahrheit und ihrer Rezeption unter den Menschen zu finden.

Der Ausgangspunkt seiner Suche ist der Mensch, seine Intuition und Fragen, die er stellt. Er erkennt, dass die Wissenschaft nicht in der Lage ist, zufriedenstellende Antworten auf die wichtigsten Fragen der menschlichen Existenz zu geben. Zum Gegenstand seiner Untersuchung wird auch die Interpretation der theologischen Sprache, die derzeit für den Dialog ungeeignet ist⁷².

Die Zeit der Reformen des *Vaticanum Secundum* brachte eine noch stärkere Polarisierung zwischen konservativen und liberalen Vertretern und das Aufkommen neuer (nicht immer mit der katholischen Kirchenlehre vereinbarer) Ansichten in der Theologie. Die prominenten Theologen Karl Rahner und Yves Congar spielten eine wichtige Rolle bei der Arbeit des Konzils. Rahner befasste sich in seinen Studien mit der scholastischen Philosophie und Theologie. Da er die mittelalterliche Theologie sehr gut kannte, meinte er, dass die Neuscholastik die Größe des Denkens des hl. Thomas nicht erschöpfend erklären könne. Seine Forschungsergebnisse trugen dazu bei, der Theologie neue Wege und Richtungen zu eröffnen. Unter anderem betonte er die Bedeutung der Anthropologie in der Dogmatik und den Nutzen der Theologie für die praktische Seelsorge⁷³.

In ähnlicher Weise forderte der französische Dominikaner Yves Congar eine Erneuerung der Kirche durch eine Rückkehr zur Tradition⁷⁴. Er wies auf die Bedeutung der historischen Theologie hin, die dazu beitragen kann, autoritäre und rubrizistische Ansätze in der Ekklesiologie aufzugeben. Er zeigte die Dynamik des Prozesses auf, dem die Kirche unterworfen ist und in dem Tradition und Reform nebeneinander bestehen können. Die Reform verstand er als eine Rückkehr zur Realität der geistlichen Wahrheit und eine Suche nach dem Persönlichen. Congar entwickelte eine positive Theologie der Laien und popularisierte das Thema der bischöflichen Kollegialität. Er suchte nach dem besten Weg, das Bild der Kirche an die aktuelle Realität anzupassen⁷⁵.

Wichtige Stimmen dieser Periode der Schultheologie sind die von Henri de Lubac, der auf die personale und dialogische Dimension eines konkreten Individuums hinweist⁷⁶, und die von Hans Urs von Balthasar, der in der Ordnung des

⁷² R. Winling, op. cit., S. 248–249, 251.

⁷³ Ebd., S. 202.

⁷⁴ Y. Congar, *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, übers. A. Ziernicki, Kraków 2001; derselbe, *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964; J. Puyo, *Życie dla prawdy. Rozmowa z ojcem Congarem*, übers. A. Paygert, Warszawa 1982.

⁷⁵ R. Winling, op. cit., S. 206–208.

⁷⁶ H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, übers. M. Stokowska, Kraków 1988, S. 235–315.

Geheimnisses der Gnade auf die Notwendigkeit einer Dialektik zwischen Differenzierung und Einheit hinweist, damit es nicht zu einseitigen Lösungen kommt. „Die Diskussionen zwischen Pater de Lubac, Karl Rahner und Hans von Balthasar konzentrierten sich auf die Möglichkeit, die Berufung zur Gotteserkenntnis, die als irreduzibler Bestandteil der menschlichen Natur verstanden wird, und die absolute Unentgeltlichkeit der Gnade miteinander in Einklang zu bringen“⁷⁷. Hans Küngs Ansichten über das christliche Leben wurden in seinem Werk *Christ sein*⁷⁸ zusammengefasst. Darin befasste er sich mit dem Verhältnis des Christentums zu den weltlichen Religionen und den zeitgenössischen Strömungen des Humanismus, analysierte die Präsenz des Christlichen in der Kirche seiner Zeit und fragte nach der Angemessenheit der bestehenden christlichen Ethik. Mit einem eher phänomenologischen und nicht exegetischen Ansatz versuchte er die Frage, wer Jesus Christus ist, auf eine originelle Weise zu erklären⁷⁹.

Die Zeit des Konzils war reich an neuen Ideen, von denen viele in den ausgearbeiteten Dokumenten ihren Niederschlag fanden⁸⁰. Die erneuerte Theologie zeichnet sich durch eine Rückbesinnung auf die Quellen des christlichen Glaubens und eine Offenheit für das aktuelle Weltgeschehen aus. Die erste Option trug dazu bei, andere Aspekte der kirchlichen Lehre zu entdecken, während die zweite es ermöglichte, unter Beibehaltung der Identität der Kirche auch das Interesse von Außenstehenden zu wecken. Es entstand ein neues Klima, das durch bestimmte Tendenzen gekennzeichnet war: „[...] das Bestreben, von der Analyse der Situation auszugehen, dem induktiven Vorgehen den Vorrang zu geben, das Bestreben, der Anthropologie den ihr gebührenden Platz in der theologischen Reflexion einzuräumen, und auch das Bemühen um einen personalistischen Ansatz“⁸¹.

Die Zeit nach 1965 ist, abgesehen von den zahlreichen Kommentaren und Studien zum Verständnis der Konzilsdokumente, eine Zeit umfangreicher theologischer Forschung. Die Errungenschaften des Konzils führten zu einer vielfältigen Aktivität bei der Suche nach neuen Wegen in der Wahrnehmung der kirchlichen Lehre, aber auch in Richtungen, die nicht mit ihr übereinstimmen. Ein Ziel der Umgestaltungen des Konzils war es, darüber nachzudenken, die Lehre der Kirche den Menschen näher zu bringen und sie für die moderne Zeit relevant zu machen. „Es geht nicht darum, die Wahrheiten und Dogmen aufzugeben, die die Substanz der christlichen Lehre ausmachen und das religiöse Leben der Gläubigen tragen. Wenn die Theologie jedoch eine befruchtende und dynamisierende Rolle spielen

⁷⁷ R. Winling, op. cit., S. 100.

⁷⁸ H. Küng, *Christus sein*, München 1974.

⁷⁹ R. Winling, op. cit., S. 346.

⁸⁰ M. Rusecki, op. cit.

⁸¹ R. Winling, op. cit., S. 215.

soll, muss sie sensibel für die Veränderungen der Mentalität, für die kulturellen Gegebenheiten, für die Unterschiede im Werteverständnis sein: Die Darstellung der christlichen Mission muss diese Faktoren berücksichtigen, und die Theologie muss eine Sprache finden, die in der Lage ist, dem Menschen von heute den unerschöpflichen Reichtum der frohen Botschaft des Heils in Jesus Christus zu vermitteln⁸². Das Klima dieser Zeit wird bestimmt durch die raschen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen, die sich hauptsächlich in Westeuropa und den USA vollziehen. Die weltweiten Ereignisse führten zu einem Verlust an Stabilität und Sicherheit⁸³. Es kam zu beunruhigenden Phänomenen und deutlichen Veränderungen: der Glaube an die Errungenschaften des Fortschritts wurde erschüttert, der Glaube an das rationale Handeln der Menschen ließ zu wünschen übrig, es kam zu einer Desillusionierung über das Wirken freier, demokratischer Systeme und zu einer Untergrabung der Überzeugung von der Vollkommenheit der westlichen Zivilisation, zu einem Verlust der Hoffnung, dass das Leben in einer Konsumgesellschaft die soziale Ungerechtigkeit beseitigen wird, zu einem mangelnden Vertrauen der jungen Menschen in das bestehende Wertesystem, zu einer Rebellion gegen die bestehende Gesellschaftsordnung, die sich in Demonstrationen und in der Suche nach dem Sinn des Lebens und einer neuen Spiritualität ausdrückte⁸⁴. Ähnlich tiefgreifende, von Krisen begleitete Umwälzungen wirkten sich auf die Form der Spiritualität in dieser Zeit aus. Die aufgeheizte Atmosphäre und die Konflikte der 1960er Jahre spiegeln sich auch in der theologischen Arbeit dieser Zeit wider. Es entstanden antagonistische Denkergruppen. Unter anderem wurden Theologen und Christen kritisiert, die sich vom Thomismus abwandten und in einem von der Moderne und der Psychoanalyse geprägten Denken nach Innovationen suchten. Ein Ausdruck einer solchen kritischen Haltung war Jacques Maritains Buch *Le paysan de la Garonne* (1967). Die Anhänger des Thomismus, die als Traditionalisten oder Integristen bezeichnet werden (im Gegensatz zum progressistischen Lager, das Reformen befürwortet), haben Initiativen⁸⁵ ergriffen, um den Ansichten entgegenzutreten, die das Gefüge der Kirche bedrohen⁸⁶.

Grüns Interesse an der Theologie und dem Leben der Weltkirche wurde schon sehr früh geweckt. Er erinnert sich an seinen gymnasialen Religionslehrer Karl Heinrich, der ihn auf die aktuelle Situation der Kirche aufmerksam machte, aber auch seine aufkommende priesterliche Berufung unterstützte. „Er konnte uns

⁸² Ebd., S. 218.

⁸³ A. Giddens, op. cit., S. 44–125.

⁸⁴ R. Winling, op. cit., S. 220–221.

⁸⁵ Beispiele dafür sind die Publikationen gegen das Konzil, die von Lefebvre gegründete Bewegung oder die Priesterbruderschaft St. Pius X gewesen.

⁸⁶ R. Winling, op. cit., S. 230.

nämlich die Kontroverse aufzeigen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwischen der Kirche und der modernen Welt deutlich wurde. Damals ging es um den Konflikt zwischen der alten Theologie, die von der Scholastik dominiert wurde und ein klares System hatte, und der neuen Theologie, die vor allem von Congar, Lubac, Rahner und Küng entwickelt wurde. Plötzlich zeigte sich, dass klare und eindeutige Antworten nicht mehr ausreichten, und es begann die Suche nach einem Dialog mit den Humanwissenschaften, der Psychologie und der Soziologie⁸⁷. Der Beginn Grüns Interesse an Theologie fällt in die Zeit des konziliaren Wandels. Er schöpft aus dem Gedankenreichtum der thomistischen Theologie und aus den neuesten Entwicklungen der theologischen Erkenntnis. Die Frage nach Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Thomismus und neuen theologischen Strömungen begleitet sein Denken und Handeln. Das Nutzen verschiedener Sichtweisen macht den breiteren Kontext seiner Lebenssuche aus. Während seines philosophischen und theologischen Studiums wollte er als ehrgeiziger junger Mann die Theologie weiterentwickeln. Er diskutierte und korrespondierte viel mit seinem benediktinischen Onkel, der sich lebhaft für die neuen Richtungen in der Theologie interessierte. Er bestärkte ihn auch in der Überzeugung, dass Philosophie eine Voraussetzung für gute Theologie sei⁸⁸. Der weite Horizont seines Denkens und der Wunsch, die Wahrheit zu erkennen, sind charakteristische Merkmale der Theologie von Grün. Bei seiner Suche wird er von der Idee des hl. Anselm von Canterbury begleitet: *Fides quaerens intellectum* (der Glaube sucht nach Verstehen).

Grün erkennt den Beitrag des hl. Thomas und seiner Theologie für die Wissenschaft an. Er entdeckt den Wert des Thomismus, wie er von Karl Rahner interpretiert wird. Vor allem aber hält er den Aufruf des hl. Thomas zu Offenheit und Mut für wichtig. „Wir würden dem Denken des hl. Thomas heute sicher nicht gerecht, wenn wir es wie ein Papagei atemlos wiederholen oder in ein enges System zwingen wollten, wie es die Neoscholastik tut. Im Gegenteil: Dieser Heilige und Philosoph ermutigt uns, unserer Vernunft und der Größe Gottes zu vertrauen“⁸⁹.

In der theologischen Dimension stößt Grün zum einen auf das klassische Denken, das auf dem Werk des hl. Thomas von Aquin basiert. Zum anderen greift er auf neue theologische Strömungen zurück, die die Freiheit des Gläubigen hervorheben. Dies sind die Vertreter der „Nouvelle Théologie“ wie der französische Dominikaner Yves Congar und der Jesuit Henri de Lubac. Auf der Seite der neuen Strömung standen auch deutschsprachige Theologen, und zwar der anerkannte

⁸⁷ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 19.

⁸⁸ A. Grün, *Wegstationen meiner...*, S. 25–26.

⁸⁹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 29.

Dogmatiker Karl Rahner und der eher umstrittene Hans Küng, der niederländische Dominikaner Edward Schillebeeckx, der deutsche Redemptorist Bernard Häring, Pierre Teilhard de Chardin sowie Hans Urs von Balthasar vervollständigen diese Gruppe. Während seines Studiums in Rom lernt Grün die evangelische Theologie von Gerhard Ebeling, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg und später von Paul Tillich kennen⁹⁰. Grün ist fasziniert von dem neuen, der Kirchenreform entsprechenden theologischen Denken, das parallel zu den Protesten der jungen Generation von 1968 verlief⁹¹. Er schätzt in der neuen Theologie (bei Rahner und Marechal) die neue Übertragung der Lehre des hl. Thomas und eine Verbindung zur zeitgenössischen Philosophie, was es ermöglicht, sich für neue Zeiten zu öffnen. Bei den Theologen der 1950er Jahre sieht er ihren Wert darin, die theologische Botschaft der Kirchenväter zu nutzen. Wichtig ist ihm, dass sich die Theologie an ihren Quellen orientiert⁹².

Grüns Interesse an den neuen theologischen Thesen zeigt sich darin, dass er Hans Küng, der mit einem Lehrverbot an der Theologischen Fakultät belegt wurde, nachdrücklich verteidigt. Er respektiert den Wert seiner Ansichten über die Religion. Er schätzt ihn dafür, dass er den interreligiösen Dialog gesucht und die Bedeutung der Religion für die Menschheit hervorgehoben hat⁹³. Eine ähnliche Haltung zeichnet ihn gegenüber anderen Theologen und Gläubigen aus, die aus der Sicht der katholischen Glaubensauffassung kontrovers sind⁹⁴. Dahinter verbirgt sich, in anderen Ansichten Inspiration und neue Impulse zu suchen, um die eigenen zu vertiefen und neue Aspekte der erklärten Wahrheit aufzudecken. Dies gilt sowohl für die religiöse Dimension als auch für das weit gefasste Wertesystem. In Dialogtreffen und seinen Veröffentlichungen wird dies besonders deutlich⁹⁵. Die Offenheit für Neues, das Interesse an Theorien, die sich von den eigenen stark unterscheiden, sind charakteristisch für Grüns Werk und Leben. Die Fähigkeit, Andersdenkenden zuzuhören, ist ein enormer Vorteil in der Haltung eines guten Pädagogen, der versucht, die Aussagen seines Schützlings unvoreingenommen zu beurteilen und seine Bedürfnisse und die wahren Quellen seiner Schwierigkeiten zu entdecken.

⁹⁰ Vgl. A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 26, 30; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 19; F. Derwahl, op. cit., S. 43–45.

⁹¹ Vgl. A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 30; F. Derwahl, op. cit., S. 68, 78; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 32–33.

⁹² A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 160.

⁹³ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 34–35.

⁹⁴ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 158–159.

⁹⁵ Ebd., S. 126–127; vgl. A. Grün, W. Jäger, op. cit.; A. Grün, W. Kohl, *Was uns wirklich trägt. Über gelingendes Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2014; A. Grün, S. Chao-hwei, op. cit.

Das Interesse am Verhältnis zwischen klassischer thomistischer Theologie und neuen theologischen Strömungen ist Grüns ganzer Lebenseinstellung inhärent und verdeutlicht in hohem Maße seine Ansichten. Sein Theologiestudium gipfelte in einer Promotion in dogmatischer Theologie und er fühlt sich, wie er bekennt, in diesem Wissensgebiet kompetent. Er sieht darin eine Möglichkeit, seine Zuhörer zu erreichen und ihnen die geoffenbarten Wahrheiten in seiner Sprache nahe zu bringen. „Dogmatik ist für mich die Kunst, das Geheimnis offen zu halten in einer paradoxen Sprache. [...] Ein Dogma ist kein Schlusspunkt, sondern als Herausforderung zu verstehen, das Unbegreifliche in immer neuen Worten begreiflich zu machen. Das versuche ich in meiner Sprache zu tun. Ich versuche, die Dogmen zu verstehen, aber nicht neue Dogmen aufzustellen“⁹⁶. Eine Haltung der Treue zum Unveränderlichen zum einen und der Offenheit zum anderen ist charakteristisch für seinen Umgang mit neuen Denkströmungen, auch im Bereich der Theologie.

In Bezug auf Rahners Theologie lehnt Grün frühere theologische Konzepte, die auf der traditionellen Lehre des hl. Thomas basieren, nicht ab, sondern versucht, sie für neue, zeitgemäße Erwartungen der Welt zu öffnen. Ihm liegt daran, eine Übereinstimmung zwischen dem scheinbar Modernen und der Tradition zu finden⁹⁷. Er nimmt also die Haltung eines Theologen oder eher eines Methodikers ein, der versucht, die Errungenschaften aller theologischen Richtungen zu nutzen. Er ist darum bemüht, sich auf die klassischen theologischen Studien zu stützen und sein Sinnverständnis im Lichte der neueren Forschungen auf diesem Gebiet zu vertiefen. Die Haltung eines Forschers, der offen für Neues ist, ist charakteristisch für Grün in seinem Schaffen und Wirken.

4.4. Die Existenzphilosophie

Der Existentialismus als philosophische Richtung ist ein weiterer wichtiger Bezugspunkt, der Grüns pädagogische Tätigkeit prägt. Er betrifft die Analyse der menschlichen Existenz. „Existentialismus (lateinisch *existere* – ‘erscheinen, entstehen, sein, existieren’; *existentialis* – ‘zur Existenz gehörend’) – eine philosophische Richtung, in der eine vielschichtige Reflexion über die dem Menschen eigene Existenzweise im Vordergrund steht; eine geistige und literarische Strömung, die die de-personalistischen und antihumanitären Tendenzen der zeitgenössischen Kultur verurteilt“⁹⁸. Existentialistische Ansichten können auf der Grundlage ihrer Beziehung

⁹⁶ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 157.

⁹⁷ Ebd., S. 159.

⁹⁸ *Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 3, Lublin 2002, S. 34.

zu anderen philosophischen Strömungen negativ definiert werden. „Der Existentialismus ist eine metaphilosophische Sichtweise, die in Opposition zum Positivismus, Neopositivismus, Szientismus, Naturismus, Idealismus, Essenzialismus, Panlogismus, Rationalismus und sogar zum Empirismus im traditionellen Sinne formuliert wurde“⁹⁹. Die genannten Schulen erkennen den Vorrang anderer Elemente der äußeren, inneren, relationalen Realität gegenüber der Tatsache der Existenz an.

Die Ursprünge des Existenzialismus lassen sich auf die Philosophien von Sokrates, Plato und Heraklit zurückführen. Die Entwicklung der existenziellen Ideen erfolgte im 19. Jahrhundert im Werk von Søren Aabye Kierkegaard, einem dänischen Philosophen, der als Hauptvertreter der modernen Existenzphilosophie gilt. In seinen Ansichten stellt er die Tragödie der Einsamkeit eines Menschen dar, der unter Menschen lebt. Ebenso weit entfernt ist der Mensch vom unbegreiflichen Gott. Er muss ständig eine Entscheidung zwischen einem radikalen „Entweder-Oder“ treffen und ist verurteilt dazu, diese Wahl zu wiederholen. Die radikale Wahl offenbart die radikale menschliche Freiheit, die nicht zur Erfahrung von Freude führt, sondern Verzweiflung und Angst auslöst. Verzweiflung bedeutet, todkrank zu sein, und das ständige Sterben ohne die Möglichkeit des Todes ist eine ständige Erfahrung der eigenen Ohnmacht. Auch der Glaube an Gott ist keine Befreiung aus dieser Situation, die ebenso wie die „Entweder-Oder-Entscheidung“ ein menschliches Risiko darstellt¹⁰⁰. Vor dem gläubigen Menschen eröffnet sich jedoch eine reale Zukunft, die ihm Gott offenbart. „Die besondere Bedeutung Kierkegaards für den Existentialismus liegt darin, dass er für die Bewegung grundlegende Begriffe und Konzepte eingeführt und popularisiert (‘Existenz’, ‘das existierende Individuum’, ‘Sorge’, ‘Absurdität’, ‘Sprung in den Glauben’, ‘Transzendenz’, ‘ethisch existierendes Sein’), und auch konsequent eine Irreduzibilität der subjektiven Dimension des Lebens auf ein holistisch verstandenes Ganzes abstrakter Momente oder Qualitäten herausgestellt hat“¹⁰¹.

Eine weitere Entwicklung des Interesses am Existenzialismus erfolgte im 20. Jahrhundert nach dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Der Schwerpunkt dieser Richtung lag auf der konkreten menschlichen Existenz. Die Bedeutung von „Existenz“ im Existentialismus hat eine andere Dimension als in der klassischen Philosophie. Die Metaphysik definiert „Existenz“ als einen Akt, durch den eine bestimmte Entität da ist. Dem Existentialismus zufolge handelt es sich um eine einzigartige Seinsweise, die nur dem Menschen entspricht. Nur das menschliche Individuum existiert, d. h. wird es selbst. Im Gegensatz zu den Menschen sind die

⁹⁹ Ebd., S. 38.

¹⁰⁰ *Katolicyzm A-Z...*, S. 93.

¹⁰¹ *Powszechna encyklopedia filozofii...*, Bd. 3, S. 35.

Dinge bereits fertig. Der Mensch ist ständig dabei, sich als Mensch zu erschaffen, sich zu verwirklichen. Diese einzigartige Art des Seins erfordert Bewusstsein und menschliche Freiheit. Der Mensch kann über seine Zukunft entscheiden. Er kann über sich selbst hinauswachsen. Der Mensch wählt das transzendente Selbst¹⁰², das heißt, er überschreitet sich selbst so, wie er bereits in der Gegenwart ist. Das Hinausgehen aus dem gegenwärtigen Selbst in die Zukunft wird als Existenz definiert¹⁰³. Der Begriff „Hinausgehen“ wird von den Vertretern des existenziellen Denkens unterschiedlich wahrgenommen¹⁰⁴.

Der Existentialismus betont die komplexe Natur der menschlichen Existenz und ihre Einzigartigkeit. Der Mensch ist nicht nur ein Teil der Natur, der ihren Gesetzen unterworfen ist. Wissenschaftliche Konzepte, die auf empirischer Erfahrung beruhen, sind nicht in der Lage, andere wesentliche Dimensionen des menschlichen Seins aufzudecken. Ein charakteristisches Merkmal des Existentialismus ist die Betonung und Wertschätzung der historisch bedingten Existenz eines konkreten Individuums. „Die Existenzphilosophen versuchen, die universellen Strukturen der Existenz, des Seins, wie das In-der-Welt-Sein, die Geschichtlichkeit, die Zeitlichkeit, die Endlichkeit, das Sein zum Tode zu unterstreichen. Sie heben den verkörperten Charakter der Freiheit und des menschlichen Denkens hervor, die Tatsache, in der gegenwärtigen, bereits von anderen vermenschlichten Welt zu sein, die Verantwortung des Menschen, der Autor und Akteur der Geschichte ist, die Bedeutung des Ereignisses, dessen schöpferische Neuheit die Quelle des Fortschritts ist“¹⁰⁵. Durch die Analyse der Ansichten der einzelnen Denker ist es möglich, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der zeitgenössischen existenzialistischen Bewegung aufzuzeigen. Der Name „Existentialismus“ wird gemeinhin auf eine große Gruppe von Denkern wie Sartre, Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Marcel, Abbagnano, Merleau-Ponty, Berdyaev oder Camus bezogen¹⁰⁶. „Die detaillierten Ansichten der einzelnen Vertreter der Bewegung weichen oft weit voneinander ab. Was die Existentialisten (die sich selbst auch Existenzphilosophen oder Existentialphilosophen nennen) jedoch gemeinsam haben, ist die in ihren Aussagen stets präsente Opposition zu einem Welt- und Menschenbild, das sich ausschließlich auf wissenschaftliche Daten oder auf das traditionelle rationalistische Denken bezieht, das als die wichtigste oder auch die einzige Quelle der Erkenntnis behandelt wird“¹⁰⁷.

¹⁰² lateinisch: *transcendens* – ‘übersteigend’.

¹⁰³ lateinisch: *existere* – „hervortreten, hervorkommen, werden“.

¹⁰⁴ *Katolicyzm A-Z...*, S. 93.

¹⁰⁵ R. Winling, op. cit., S. 25.

¹⁰⁶ F. Copleston, *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, übers. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981, S. 121–141.

¹⁰⁷ *Powszechna encyklopedia filozofii...*, Bd. 3, S. 38.

Gemeinsam ist den Vertretern der radikal unterschiedlichen Weltanschauungen der existenzialistischen Philosophieströmung sicherlich das Konzept der menschlichen Person, das ihren Wert unabhängig von der Funktion, die sie im Leben ausübt, hervorhebt.

„Marcel ist ein überzeugter Christ, aber ein ähnliches Thema wird von Albert Camus, einem Atheisten, und in gewissem Maße auch von Jean Paul Sartre aufgeworfen. Dieser Funktionalisierung des Lebens stellt Sartre den freien Menschen, den Schöpfer von Werten gegenüber, und Marcel die einzigartige menschliche Person, die fähig ist, geistige Beziehungen mit anderen Menschen und mit Gott aufrechtzuerhalten. Für Sartre transzendiert der Mensch seine „Funktion“ durch die Kraft seiner völligen Freiheit, für Marcel durch die Kraft seiner „Offenheit“. Für beide Philosophen ist der Mensch mehr als eine verkörperte soziale Funktion, ebenso wie er mehr ist als ein bloßer biologischer Trieb. [...] An die Stelle des Menschen als bloßem Mitglied des Kollektivs setzt der Existentialismus einen individuellen Menschen ein, der sich seiner persönlichen Freiheit, seiner Möglichkeiten bewusst ist, der nicht übertragbar und in sich selbst einzigartig ist“¹⁰⁸.

Der deutsche Existentialist Martin Heidegger (1889–1976) stützte sich auf die Ansichten von Kierkegaard und Nietzsche und wurde von Philosophen wie Wilhelm Dilthey, Franz Brentano, Henri Bergson und William James beeinflusst. Er befasste sich in erster Linie mit der ontologischen Bedeutung des Seins. Er fasste seine Ansichten in seinem berühmteren Werk *Sein und Zeit* zusammen¹⁰⁹. Bei der Analyse der Existenz bediente er sich der von ihm modifizierten Methode der phänomenologischen Beschreibung Husserls. Er beschrieb damit das Phänomen Leben aus der Perspektive eines konkreten, alltäglichen In-der-Welt-Seins. Er unterscheidet drei Bereiche in der Struktur des Seins: die Faktizität oder Geworfenheit, in der sich das Immer-schon-da-Sein manifestiert; das Dasein mit seinen beiden Komponenten *Verstehen* und *Entwurf*; und das In-Sein als Charakteristikum des menschlichen Seins. Der Mensch existiert in zwei grundlegenden Dimensionen. Im Bereich des „man“ ist er auf das Gesagte und Gedachte fokussiert, was zu einer Abhängigkeit von der Meinung der anderen führt. Oder er existiert in einer zweiten, authentischen Option, entsprechend dem, was er ist, und unter Berücksichtigung seiner eigenen Grenzen und Möglichkeiten¹¹⁰. Beeinflusst von Heideggers Ansichten wurde der Begriff der Existenz zur Beschreibung des menschlichen Seins verwendet. Der Mensch als Wesen ist eine Existenz und kann daher keine Substanz sein. Das Hineinwerfen des Daseins in die Welt, von Heidegger als „Ver-

¹⁰⁸ F. Copleston, *Filozofia...*, S. 104.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Byt i czas*, übers. B. Baran, Warszawa 1994.

¹¹⁰ R. Winling, op. cit., S. 25.

fallen“ bezeichnet, hängt mit dem tiefsten Charakter der transzendentalen Endlichkeit des menschlichen Seins zusammen. Das Phänomen des „Sturzes“ in die Welt sollte ontologisch ausgearbeitet werden, da eine anthropologisch-psychologische Deutung das Problem des menschlichen Seins nicht zu vermitteln vermag¹¹¹.

Innerhalb der gesamten Strömung wird zwischen religiösem, christlichem und atheistischem Existenzialismus unterschieden. Der Hauptvertreter des theistischen Existenzialismus ist der Psychiater und Philosoph Karl Jaspers (1883–1969), der sich an den Werken von Kierkegaard und Nietzsche orientiert. Er stellt den Menschen und sein Dasein in den Mittelpunkt. Der Mensch ist in die Geschichte eingebettet und wird durch seine Beziehungen zu anderen geprägt. Die existenzielle Kommunikation mit anderen ist vergleichbar mit einer Liebesbeziehung, die darauf abzielt, die authentische Existenz des anderen zu verwirklichen¹¹². Die menschliche Existenz ist schwer sichtbar zu erfassen, weil sie das Ergebnis verschiedener Seinsweisen in der umgebenden Wirklichkeit ist. Die menschliche Existenz ist eine subjektive Realität, die jedoch aufgrund der vom Menschen wahrgenommenen Rollen unsichtbar ist. Das menschliche Individuum strebt danach, sein wahres „Ich“ zu erreichen. Er stößt an die Grenzen seiner Endlichkeit, insbesondere in Grenzsituationen (z. B. Tod, Schuldgefühle) und strebt danach, diese Grenzen zu überschreiten¹¹³. In solchen Momenten tritt der Mensch aus seiner Lebensrolle heraus und erfährt die Wahrheit über sich selbst. Das Sein, das der Mensch selbst ist, sowie das Sein, von dem er ein Teil ist und in dem er existiert, übersteigt die Möglichkeiten der menschlichen Erkenntnis. In Grenzsituationen öffnet man sich der Transzendenz. Es gibt keine wissenschaftliche Methode, durch die Gewissheit über die Existenz des Transzendenten erlangt werden kann. Man kann seine eigene Beziehung zum Transzendenten durch „philosophischen Glauben“ im Gegensatz zum religiösen Glauben bekräftigen. Der Mensch kann in seiner Freiheit die Transzendenz ablehnen oder annehmen¹¹⁴.

Eine verwandte Strömung, die mit dem Denken von Jaspers und Kierkegaard zusammenhängt, ist der christliche Existenzialismus. Ihr Hauptvertreter ist der französische Philosoph Gabriel Marcel (1889–1973). Philosophieren ist das Streben nach Wahrheit. Die Existenz des menschlichen Individuums ist die Suche nach der Wahrheit. Die gleiche Bedeutung schreibt Marcel der menschlichen Existenz zu, die die Entdeckung des Glaubens ist. Im Wesentlichen betrachtete er alle Probleme der Existenz im Zusammenhang mit dem Glauben. Existieren heißt, sich

¹¹¹ F. Copleston, *Filozofia...*, S. 128; *Katolicyzm A–Z...*, S. 92; *Powszechna encyklopedia filozofii...*, t. 3, S. 41–42.

¹¹² R. Winling, op. cit., S. 26.

¹¹³ F. Copleston, *Religia i filozofia*, übers. B. Stanosz, Warszawa 1978, S. 19.

¹¹⁴ Derselbe, *Filozofia...*, S. 149–157; *Katolicyzm A–Z...*, S. 94.

selbst zu erschaffen, indem man über sich hinausgeht. Dazu ist die Anwesenheit eines Gegenüber notwendig, der durch die persönliche Dimension „Du“ definiert ist¹¹⁵. Marcel sieht die Existenz als eine ständige Entwicklung an, als ein In-Bewegung-Sein, ein Auf-dem-Weg-Sein. Das menschliche Individuum ist voller Dynamik. „Ein Mensch ist nie zufrieden mit der Situation, in der er sich befindet. Er strebt immer weiter und höher, hin zu einer Situation, die seinen Wünschen näher kommt. In seinem Buch über den Wanderer (*Homo viator*) sagt Marcel, dass sein geheimstes Motto nicht *sum*, sondern *sursum* lautet, nicht: Ich bin, sondern: Ich wachse empor, ich überschreite mich selbst, ich ziele über mich hinaus“¹¹⁶.

Die Realität der menschlichen Existenz wurde von Marcel in der Erfahrung von innen betrachtet. Er spricht von einer Erkenntnis, die darauf beruht, sich mit der Wirklichkeit zu identifizieren, sich ihr zu stellen, an ihr wie an einem Geheimnis teilzuhaben. Der Mensch wird sie selbst (*sein*). Es handelt sich also nicht um ein äußerlich zu lösendes Problem, das man besitzt (*haben*), oder um einen Gegenstand der philosophischen Diskussion. Die Erkenntnisweisen erinnern uns an die Hierarchie zweier Wertegruppen und die damit verbundenen menschlichen Bedürfnissen, nämlich diejenigen, die eine Person konstituieren, und diejenigen, die eine Person hat und die nicht unbedingt für ihre Existenz notwendig sind. In Analogie zu den beiden Herangehensweisen an die menschliche Wirklichkeit (*Haben und Sein*) unterscheidet Marcel auch zwischen zwei Arten der Reflexion. Die erste nähert sich der Wirklichkeit von außen und behandelt die Objekte als Dinge. Die zweite Art der Reflexion ist eine Haltung der inneren Erfahrung. Diese Betrachtungsweisen sind Ausdruck der geistig-körperlichen Struktur des Menschen, der eine Einheit ist. Das Verdienst dieses Philosophen besteht zweifelsohne darin, die Wahrheit hervorzuheben, dass Gott kein Objekt ist und dass die Überzeugung von seiner Existenz nicht aus dem Denken erwächst. Gott ist eine absolute Gegenwart, der man begegnen kann. Der Akt des Glaubens und der Besinnung soll zur Verwandlung und zur Erlangung der Authentizität des Lebens führen. Der innere Wandel soll zur Reflexion des Menschen über seine Teilhabe am Mysterium des Seins führen¹¹⁷.

Jean Paul Sartre (1905–1980) vertritt den als atheistisch bezeichneten Existentialismus. Die Wirklichkeit „enthält in sich Komponenten“, nämlich das Sein und die Bewusstseinsfreiheit. Die Existenz des Seins, die durch keinen Grund gerechtfertigt ist, führt zu Absurdität und löst ein Gefühl des Ekels aus. Die Bewusstseins-

¹¹⁵ R. Winling, op. cit., S. 27.

¹¹⁶ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, S. 68.

¹¹⁷ F. Copleston, *Filozofia...*, S. 158–164; *Katolicyzm A–Z...*, S. 93–94; *Powszechna encyklopedia filozofii...*, Bd. 3, S. 36.

freiheit schafft ihre Transzendenz. Sie ist in der Synthese von Sein und Bewusstsein angesiedelt. Das Sein ist das, was fertig ist, wie ein Ding, das da ist, während das Bewusstsein einem anderen Bereich angehört und existiert, weil es noch nicht da ist. Die Verschmelzung von Sein und Existenz könnte das Ideal des Menschen sein, aber sie ist ein Widerspruch in sich. Sartre glaubte, dass es auch für einen so verstandenen Gott unmöglich sei, zu existieren. Der Atheismus ist eine für die Existenz menschlicher Freiheit notwendige Annahme und kann nicht bewiesen werden. Würde man davon ausgehen, dass Gott den Menschen erschafft, müsste man anerkennen, dass der Mensch sein Wesen erlangt, nicht aber erschafft. Die Essenz hätte also Vorrang vor der Existenz. Dies wäre eine Verweigerung der Freiheit und der Würde des Menschen. Wenn das Wesen des Seins, das durch das Handeln bestimmt ist, also die Natur von Gott schöpferisch erdacht würde, dann wäre der Mensch von ihm abhängig und nicht frei. Der Mensch erschafft sich also selbst oder denkt sich selbst schöpferisch aus. Dank des Atheismus, so Sartre, sei der Mensch kein Ding, er lebe unabhängig, d. h. authentisch und verantwortungsvoll. Indem er sich entscheidet, dem Nichts gegenüberzutreten, verwirklicht er seine Freiheit in der Angst. Indem er sich der von anderen geschaffenen Realität unterwirft, wird er versklavt und entfremdet. Die ethischen Konsequenzen, die sich aus dem Vorrang der Existenz vor der Essenz ergeben, führen zum Fehlen jeglichen Wertes, da es keinen Gott gibt. Es sind die Menschen, die ihrem Handeln Sinn und Wert geben¹¹⁸. Der Mensch verfällt dem so genannten bösen Glauben, der ihn dazu bringt, seine Verantwortung auf nicht existierende Objekte wie Gott, die Naturgesetze und die Geschichte abzuwälzen. Doch gerade wegen der absoluten Freiheit, die er besitzt, ist er in der Lage, unauthentische Existenzweisen aufzugeben und alleiniger Herr seines Lebens zu werden. „Denn als einziges Wesen lebt er in ständiger Ausrichtung auf die Zukunft, deren alleiniger Gestalter er ist. Wenn der Mensch nur das wäre, was er ist, wäre er ein Ding. Er ist aber auch das, was er nicht ist, nämlich seine Zukunft – etwas, was noch nicht existiert. Paradoxerweise bestimmt also die Tatsache, dass der Mensch ein Nichts ist, seine wahre Menschlichkeit und ein Leben, das verantwortungsvoll und authentisch sein kann, frei von ‘bösem Glauben’“¹¹⁹. Die menschliche Freiheit führt zur Behauptung der Nichtigkeit von allem.

Der Einfluss des Existenzialismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beeinflusste das Entstehen eines neuen Menschenbildes. In den literarischen Werken vieler Anhänger des existenziellen Denkens stand die Tragik des menschlichen Schicksals im Mittelpunkt. Zahlreiche Schriftsteller aus europäischen und

¹¹⁸ *Katolicyzm A-Z...*, S. 94–95.

¹¹⁹ *Powszechna encyklopedia filozofii...*, Bd. 3, S. 43.

außereuropäischen Ländern griffen die Frage nach der Existenz des menschlichen Individuums und seinen grundlegenden Problemen auf. Beispiele für Autoren dieser Strömung sind Franz Kafka, Kjeld Abell, Jose Ortega y Gasset, Samuel Beckett, Jerzy Andrzejewski, Witold Gombrowicz, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Fjodor Michailowitsch Dostojewski, Nikolaj Alexandrowitsch Berdjaew, Nicola Abbagnano, Hermann Kasack, Rainer Maria Rilke, Georges Bernanos, François Mauriac und Charles Péguy. Spuren existenzialistischen Denkens finden sich in den Werken der Existenzialpsychologie und Psychoanalyse von Ludwig Binswanger, Medard Boss, Viktor Emil Frankel und Rollo May, in der Existenztheologie von Karl Barth, Rudolf Bultmann, Romano Guardini und Paul Tillich sowie in der Philosophie des Dialogs und der Begegnung von Martin Buber, Ferdinand Ebner, Emmanuel Levinas und Franz Rosenzweig. Ein ähnlicher Einfluss lässt sich im Bereich der Ethik und der existenziellen Phänomenologie sowie in anderen Bereichen der Humanwissenschaften feststellen. Das Verständnis des Menschen als eines individuellen Daseins, das sich selbst verwirklicht, erscheint im Rahmen einer ausschließlich auf allgemeine, natürliche Gesetzmäßigkeiten ausgerichteten wissenschaftlichen Forschung als unzureichend. Eine umfassende Perspektive der wissenschaftlichen Reflexion erfordert die Berücksichtigung des lebendigen, vielgestaltigen Menschen in seinem Streben nach Transzendierung und Selbstverwirklichung in der Welt. Die Wahrnehmung des Existenzialismus wird deutlich im Thomismus bei Johannes Baptista Lotz, Max Müller, Karl Rahner und in der marxistischen Philosophie bei Roger Garaudy, Enzo Paci, Leszek Kolakowski, Adam Schaff. Der Existenzialismus traf auch innerhalb der gleichen philosophischen Richtungen auf Kritik. Besonders heftig wurde er von den Neopositivisten kritisiert, die als Haupteinwand den Mangel an Wissenschaftlichkeit anführten¹²⁰.

Der Existenzialismus schlägt eine neue Sichtweise auf die Wirklichkeit vor. Er stellt den einzelnen Menschen und seine Beziehungen zu anderen Menschen in den Mittelpunkt, die Existenz und die Transzendenz, die intellektuell nicht zu verstehen ist. Gemeinsam ist den existenzialistischen Auffassungen auch die Abkehr von theoretischen Überlegungen zur Erklärung der Wirklichkeit zugunsten der praktischen Umsetzung. Ethische Fragen werden zu einem wichtigen Thema. Die der Philosophie von den Existentialisten gestellten Aufgaben betreffen die Abkehr von der Schaffung verallgemeinerter und theoretischer Konstrukte des Wissens über die Welt zugunsten der Untersuchung schwieriger und unerkennbarer Bereiche der menschlichen Existenz. Die Analyse des menschlichen Individuums in seiner Existenz sollte zur Entwicklung der Fähigkeit beitragen, die schwierige Wahrheit über

¹²⁰ Ebd., S. 38.

die eigene Begrenztheit zu ertragen und sich selbst kreativ zu überschreiten¹²¹. „Ziel des Philosophierens ist es, den verlorenen Kontakt des Menschen zur Existenz wiederherzustellen und das vom traditionellen Rationalismus geprägte abstrakte Menschenbild der Kritik zu unterwerfen. Dieses Modell sollte durch das Ideal des Menschen ersetzt werden, der als eine einzigartige empirische Existenz verstanden wird, die zur inneren Transformation fähig ist und die der Existentialismus als notwendige Voraussetzung für die Erlangung einer verstehenden Haltung gegenüber dem Sein und die Herstellung einer Kommunikation mit dem ‘Anderen’ ansieht“¹²². Der in der modernen Welt lebende Mensch kann die Sanktionierung seiner Existenz nicht in der Transzendenz finden. Durch die mangelnde Überzeugung von einem dauerhaften Bezugspunkt des Lebens ist er zwar in der Welt präsent, lebt aber sein eigenes Dasein ohne ein konkretes Ziel. Er fühlt sich „in die Welt hineingeworfen“. Der Mensch ist sich im Gegensatz zur Welt der Entitäten, in der er lebt, als einziger seiner Existenz bewusst. Die Emotionalität unterscheidet den Menschen grundlegend von der Tierwelt und prägt die Überzeugungen, aus denen das Handeln erwächst. Die physiologisch bedingte emotionale Einstellung beeinflusst die Denkweise und die Ansichten. Kierkegaard zufolge übersteigt das Erreichen eines Zustands authentischer Existenz die Fähigkeiten eines menschlichen Individuums. Daher zeigt sich die Emotionalität der menschlichen Natur in der Verzweiflung und der Spaltung des Individuums als Ergebnis erfolgloser Versuche, man selbst zu sein. Die Versuche können unter dem Einfluss der Verzweiflung zu Handlungen führen, die es dem Individuum allenfalls erlauben, seine Frustration abzubauen¹²³. Die Philosophie Anselm Grüns enthält deutliche Spuren der Implikationen des Existentialismus. Indem er die Wahrheit der menschlichen Existenz trotz der aufkommenden Ängste offenbart, bietet er die Möglichkeit, sich der Lebensrealität ohne Retusche zu stellen. In diesem Sinne las Anselm Grün auch die Ansichten der Existenzphilosophen. „Mein Interesse galt zunächst der Existenzphilosophie, weil sie meiner Meinung nach eine Antwort auf die Frage des modernen Menschen gibt. Die Existenzphilosophie (ob Martin Heidegger, Jean Paul Sartre oder Albert Camus) hat dem Menschen die ganze quälende Wirklichkeit ungeschönt und in ihrer ganzen Nacktheit vor Augen geführt [...]“¹²⁴.

Grüns Interesse an der Existenzphilosophie kam ihm wegen ihrer Realitätsnähe und kompromisslosen Darstellung der Lebenswirklichkeit entgegen. Er sieht darin eine Möglichkeit, Theologie zu betreiben. Es geht vor allem darum, die Glau-

¹²¹ Ebd., S. 39.

¹²² Ebd., S. 40.

¹²³ Ebd., S. 41.

¹²⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 28–29.

benswahrheiten zu vermitteln, ohne schwierige Fragen zu meiden und sich an bestimmte Lebensbedingungen anzupassen. Eine solche Philosophie betrifft den ganzen Menschen mit seinen Ängsten und Sehnsüchten. „Die Existenzphilosophie schlägt dem Menschen keine theoretischen Lösungen vor, sondern beschreibt nur einen konkreten Menschen in seinem Ringen um ein gelungenes Leben“¹²⁵. Diese Art, auf den Menschen zuzugehen, ist typisch für Grüns Ansichten und Praxis. Im Mittelpunkt seiner Tätigkeit steht vor allem die Beantwortung von Fragen, die die Philosophie der Gegenwart stellt. Hier handelt es sich um die Entdeckung der eigenen Lebensphilosophie, die das Dasein für den einzelnen Menschen und sein Zusammensein mit anderen in der Welt vollständig und befriedigend macht. Die Philosophie spielt eine inspirierende Rolle dabei, Ansichten zu realisieren und zu praktischen Lösungen zu gelangen. Sein Studium der Philosophie und Theologie war eine Zeit der intensiven Auseinandersetzung mit den Werken der Klassiker dieser Fachgebiete. Unter den philosophischen Werken, mit denen er sich bereits im Noviziat zu beschäftigen begann, sind Martin Heideggers *Sein und Zeit*, Gabriel Marcells *Philosophie der Hoffnung* und Ernst Blochs *Das Prinzip der Hoffnung*¹²⁶ zu nennen. Die Vorlesungen über Metaphysik und Logik wurden im Geiste der Scholastik gehalten. Während seiner Studienzeit im Noviziat las er auch Albert Camus, Karl Jaspers und Ladislaus Boros¹²⁷.

Die im Leben verwurzelte Philosophie rückte immer stärker ins Interesse Grüns. „Die Existenzphilosophie von Sartre bis Heidegger führte ihn schließlich zu den eigentlichen Fragen“¹²⁸. Anselm Grün macht im Dialog mit der Philosophie Heideggers, die er nicht ohne den Einfluss Rahners übernommen hat, sowie mit anderen bedeutenden Denkern des 20. Jahrhunderts (Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel, Joseph Marechal, Maurice Blondel, Ludwig Wittgenstein, Herbert Marcuse, Hans Jonas, Max Horkheimer) die Tradition für zeitgenössische Fragen offen¹²⁹. Er formuliert sie so, dass sie der Kritik standhält und für die Zeitgenossen attraktiv wird. „Theologie ist eine Reflexion über die Glaubenserfahrung, und die Erfahrung des Glaubens ist stark von den weltanschaulichen Strömungen geprägt, die für die Atmosphäre einer bestimmten Epoche typisch sind. Theologie kann also nur dann den Menschen in seiner Erfahrung ansprechen, wenn sie sich auch mit seiner Denkweise auseinandersetzt. Und genau das findet man in der zeitgenössischen Philosophie. [...] jedes Denkkonzept bildet eine Herausforderung für die Theologie, zu versuchen, eine Antwort auf die Fragen zu

¹²⁵ Ebd., S. 29.

¹²⁶ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 24.

¹²⁷ Derselbe, *Wegstationen meiner...*, S. 24.

¹²⁸ F. Derwahl, op. cit., S. 79.

¹²⁹ Ebd., S. 68; A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 175–177.

finden, die sich der Mensch stellt“¹³⁰. Die Philosophie spielt also eine wichtige Rolle bei der Suche nach einer neuen Theologie. Ohne sie, genauso wie ohne eine sorgfältige Beobachtung des Lebens, ist es unmöglich, eine Theologie zu betreiben, die den menschlichen Bedürfnissen entspricht. Der offene Rückgriff auf die Errungenschaften der Philosophie, die Suche nach einem Dialog mit dem Neuen und die kognitive Neugier kennzeichnen die Haltung eines Forschers, der sich der Wirklichkeit ehrlich und verantwortungsbewusst nähern will. In einer für die Existentialisten charakteristischen Weise versucht Grün, die Bedürfnisse des konkreten Menschen zu entdecken und zu verstehen. „Wenn wir die zeitgenössischen philosophischen Strömungen beurteilen wollen, dürfen wir sie nicht pauschal verurteilen, sondern wir müssen darauf reagieren, uns mit ihnen vertraut machen und erkennen, woraus sie erwachsen. Sonst besteht die Gefahr, dass wir den Kontakt zum heutigen Menschen irgendwie verlieren und unsere Worte über seinen Kopf hinweggehen“¹³¹. Grün nutzt die neuen Denkanstöße, um die Frage nach der menschlichen Existenz heute facettenreich und umfassend zu behandeln. Die Inspiration der existierenden Philosophen beeinflusste die Verwurzelung Grüns Ansichten in einer konkreten Realität und Zeit und die mutige Auseinandersetzung mit jedem wichtigen Thema der menschlichen Existenz.

4.5. Die Spiritualität des Christentums im 4. bis 6. Jahrhundert

Die Existenzphilosophie eröffnete Anselm Grün eine Vision des Menschen in seiner konkreten Existenz. Die spirituelle Dimension des Menschen ist das wichtigste Konzept in seinen Ansichten. Das Thema der Spiritualität wurde zu einer sehr wichtigen Quelle für Grüns Suche nach einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn und der Lebensweise des in die Wirklichkeit eingebetteten Menschen. Seine Aufmerksamkeit wurde auf Texte aus dem Bereich der Spiritualität gelenkt. Neben seinem Interesse an Spiritualität im weitesten Sinne des Wortes konzentrierte sich Grün vor allem auf die Werke der so genannten Wüstenväter und der christlichen Schriftsteller der Spätzeit. Eine kurze Erläuterung des Spiritualitätsbegriffs im christlichen Sinne soll eine Vorstellung von Grüns Untersuchungsfeld vermitteln.

Der Begriff „Spiritualität“ leitet sich etymologisch von dem lateinischen Wort *spirare* ab, was „atmen“ bedeutet, in der adjektivischen Form *spiritualis* bedeutet es „zum Atem, zur Luft gehörig“. Luft ist von Natur aus notwendig für das Leben. Als Menschen müssen wir sie einatmen, um zu leben. In den griechischen Texten

¹³⁰ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 30.

¹³¹ Ebd., S. 29.

des Neuen Testaments (den Paulusbriefen) wird der Begriff *pneumatikos* verwendet, der im Lateinischen als *spiritualis* übersetzt wird. Ein geistlicher Mensch ist in den Schriften des hl. Paulus jemand, der für den Geist Gottes offen ist, im Gegensatz zu sinnlichen (*psychikos*) oder fleischlichen (*sarkinos*) Menschen. Aus diesen Unterscheidungen könnte man den Eindruck gewinnen, dass es eine Spaltung zwischen dem Fleischlichen und dem Geistlichen gibt. Der Kontext der Aussage weist jedoch darauf hin, dass sich das Wort „Fleisch“ nicht auf den physischen Körper, sondern auf ein geschaffenes Wesen bezieht. Die Aussage „nach dem Fleisch“ (2 Kor 10,2) bedeutet, dass man einer egoistischen Lebensweise folgt. Ein solches Leben kennzeichnet Menschen, die im Glauben unreif sind. Paulus ruft zu einer geistlichen Reife auf, die mit einem Leben nach den Eingebungen des Geistes Gottes übereinstimmt (Gal 5,22). Nur diese Lebensart ist ein Bild für das Leben einer „spirituellen Person“. Daher hat das Wort *spiritualis* eine primäre Bedeutung, die mit dem Atmen zusammenhängt. Es wird durch den Geist gegeben, der dieses Leben schenkt (Röm 8,2). Aus der Etymologie des Begriffs „spirituell“ in der frühchristlichen Tradition ergibt sich die Bedeutung des Wortes „Spiritualität“ (lat. *spiritualitas*), dessen Verwendung in der Literatur erstmals im 5. Jahrhundert n. Chr. belegt ist. In den folgenden Jahrhunderten erfuhr der Begriff eine Bedeutungsentwicklung, die von den Bedingungen der jeweiligen Epoche und den kulturellen Strömungen bestimmt wurde¹³².

Die Definition des Begriffs bestimmt im Wesentlichen die Hauptelemente des Phänomens in der Wahrnehmung des Christentums. „Christliche Spiritualität, eine Form des geistlichen Lebens eines religiösen Menschen, die auf die Vereinigung mit Gott durch Jesus Christus abzielt und nach seiner Lehre, seinem Lebensbeispiel und seinem Heilswerk innerhalb des Christentums gestaltet und verwirklicht wird; sie umfasst alle Erscheinungsformen des christlichen Lebens, die in den Bereich des christlichen Ethos fallen und sich vor allem in Religiosität, Askese und Mystik manifestieren; zusammen mit diesen bildet sie den Forschungsgegenstand eines eigenen Zweiges der Theologie“¹³³. Der Begriff der Spiritualität kann also im subjektiven Sinne als die Praxis des geistlichen Lebens und im objektiven Sinne als eine strukturierte Reflexion über die Frage des geistlichen Lebens betrachtet werden. Nach Ansicht der Theologen gibt es auch eine Unterscheidung, und zwar ist Spiritualität ein objektivierter, abstrakter Begriff, während das geistliche Leben das Leben und die Erfahrung einzelner Personen betrifft¹³⁴.

¹³² J. A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, übers. A. Wojtasik, Kraków 2009, S. 18–19; M. Chmielewski, *Duchowość*, [in:] *Leksykon duchowości katolickiej*, Hrsg. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, S. 226–227.

¹³³ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 4, S. 317–330.

¹³⁴ *Leksykon duchowości...*, S. 228.

Es scheint interessant, Spiritualität als die Fähigkeit zu definieren, über sich selbst hinauszuwachsen. Dies ist die Position der amerikanischen Theologin Sandra Schneiders. Ihrer Forschung zufolge kann Spiritualität auf drei Arten erfasst werden, die miteinander verbunden sind. Erstens verweist das Konzept der Spiritualität auf eine wesentliche Dimension des menschlichen Wesens, zweitens auf die gelebte Erfahrung, in der sie präsent ist, und drittens auf die Wissensdisziplin, die sich mit diesem Thema beschäftigt. Die Forscherin gibt eine interessante Definition von Spiritualität: „die Erfahrung des bewussten Strebens nach Integration des eigenen Lebens, nicht im Sinne von Isolation und Selbstversunkenheit, sondern – indem man sich selbst transzendiert – auf das hin, was man als höchsten Wert wahrnimmt“¹³⁵. Diese Position deckt sich mit der des hl. Paulus, der in seinen Briefen zur Praxis einer reifen Spiritualität aufrief. Die Adoleszenz führt den Menschen dazu, den für die Kindheit charakteristischen Egozentrismus zu überwinden und dem höchsten Wert zuzustreben. Aus christlicher Sicht ist das letzte Ziel ein persönlicher Gott, während aus der Sicht anderer Religionen der letzte Wert auf unterschiedliche Art und Weise die Transzendenz betreffen kann¹³⁶.

Die Geschichte der christlichen Spiritualität ist von Anfang an grundlegend mit den Schriften des Neuen Testaments verbunden. Die Zeit des Christentums in den ersten Jahrhunderten war christozentrisch ausgerichtet. Es war eine Zeit, in der das Christentum im Römischen Reich eine verbotene Religion war und seine Anhänger grausam verfolgt wurden. Die Spiritualität dieser Zeit drückte sich in einem Leben aus, das dem Leben Jesu Christi ähnelte. Der Ausdruck dessen war die Nachahmung Christi durch die Annahme seines Weges im demütigen Gehorsam, bis hin zum Tod und zur Auferstehung. Die Bereitschaft, freiwillig Leiden, einschließlich des Todes, auf sich zu nehmen, prägte maßgeblich die christliche Spiritualität in den ersten drei Jahrhunderten. Sie war mit dem Kult der Märtyrer verbunden. Nach dem Ende der Verfolgungszeit wurde der Zustand der Jungfräulichkeit eine Erweiterung des Martyriums. Dies äußerte sich in einem Leben nach den evangelischen Ratschlägen, einem Leben in Askese und einem radikalen Einsiedlerleben. Aus dem Martyrium der frühen Christen entstand im 4. Jahrhundert die Bewegung des monastischen Lebens¹³⁷. Die Entwicklung dieser Form des spirituellen Lebens wurde neben einer Vielzahl von Gegebenheiten durch das „Edikt von Mailand“ beeinflusst, das der Christenverfolgung ein Ende setzte. Die Zunahme der Zahl der Mitglieder der Kirchengemeinschaft und die gewonnene

¹³⁵ S. Schneiders, *Spirituality in the Academy*, „Theological Studies“ 1989, 50, S. 684, nach J. A. Wiseman, *Historia duchowości chrześcijańskiej...*, S. 21.

¹³⁶ J. A. Wiseman, *Historia duchowości...*, S. 21–22.

¹³⁷ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 4, S. 317–318.

Freiheit führten auch zu einer Lockerung der Einhaltung der Regeln des christlichen Lebens. Diejenigen, die ein sehr frommes christliches Leben führen wollten, beschlossen sich an Orte zurück zuziehen, an denen sie als Kirchenmartyrer eine eifrige und radikale Lebensweise annehmen konnten. Es gab Gründe, sich an Orte der Abgeschlossenheit zu begeben, um dem Dienst in der Armee oder anderen von Rom auferlegten Pflichten zu entgehen. Das Auftauchen solcher Lebensformen auch in anderen Teilen der Welt als dem Römischen Reich veranlasst einige Wissenschaftler zur Hypothese, dass der Grund für die Entwicklung des monastischen Lebens in der Existenz der Heiligen Schrift selbst liegt. Sicherlich findet eine solche Sichtweise ihre Berechtigung in den Biografien vieler Laien jener Zeit, die einen Weg der Hingabe an Gott in Nachahmung Christi, des demütigen Dieners, suchten. Beispiele dafür sind Antonius von Ägypten (genannt der Große oder Antonius der Abt), Pachomius, Hilarion, Macarius der Große, Evagrius Ponticus, Johannes Cassian, Basilius der Große und Benedikt von Nursia¹³⁸. Die Spiritualität des frühen ägyptischen Mönchtums vom Beginn des 4. Jahrhunderts an drückte sich im Wesentlichen in zwei Lebensformen aus, und zwar als Eremiten in der Wüste lebend (Antonius, Macarius), oder – im Gegensatz zu den Eremiten – in zönotischen Gemeinschaften als Mönche lebend (bspw. Pachomius und Euzebius)¹³⁹. Das Mönchtum erreichte seinen Höhepunkt in der Zeit der Kirchenväter. Es übte einen starken Einfluss auf das geistige und kulturelle Leben des Christentums aus, insbesondere durch das Wirken des hl. Benedikt und die nach seiner Regel gegründeten Mönchsorden¹⁴⁰. Das Ideal des geistlichen Lebens wurde vor allem im 4. und 5. Jahrhundert mit dem Bild des engelhaften Lebens verglichen. Das ständige Gebet und die Kontemplation standen im Mittelpunkt. Das Praktizieren der mit der Keuschheit und Armut verbundenen Enthaltung nach dem Lebensvorbild der alttestamentlichen Propheten oder Johannes des Täufers sollte dazu dienen, die Hindernisse auf dem Weg zur Vereinigung mit Gott zu beseitigen. Die Radikalität der vorgenommenen Handlungen war mit Beispielen des Märtyrertums vergleichbar und übertraf diese teilweise sogar¹⁴¹. Neben dem Praktizieren der evangelischen Grundsätze wie Armut, Keuschheit und Gehorsam war das Motiv der Pilgerfahrt zur himmlischen Heimat wichtig. Das menschliche

¹³⁸ J. A. Wiseman, *Historia duchowości...*, S. 95–96.

¹³⁹ M. Sheridan, *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, [in]: *Duchowość starożytnego monastycyzmu, Materiały z międzynarodowej sesji naukowej, Kraków–Tyniec 16–19 November 1994*, Hrsg. M. Starowieyski, Kraków 1995, S. 19.

¹⁴⁰ S. T. Pinckaers, *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, übers. A. Fabiś, Poznań 1998, S. 305.

¹⁴¹ J. Misiurek, E. Walewander, *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, [in]: *Teologia duchowości katolickiej*, Hrsg. W. Słomka et al, Lublin 1993, S. 16.

Leben ist eine Pilgerreise, denn „wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 11,14). Der Mensch ist während seines irdischen Lebens ein Wanderer. Er kann daher an nichts gebunden sein. „Der tiefe Impuls, den wir auf dem Grund der klösterlichen Berufung entdecken, ist gerade das Nomadentum, oder anders gesagt, die Loslösung von allem, was Wurzeln schlägt, und gleichzeitig eine unwiderstehliche Anziehungskraft der Wüste, die der einzige Ort ist, an dem niemand stabilisiert ist, weil man dort nicht stabilisiert werden kann. Dies ist das wesentliche Merkmal des typisch klösterlichen Weges, der sich in all dem konkretisiert, was die Festigung und Befriedigung des Drangs zur Wüste begünstigt“¹⁴².

Der Gedanke, nirgendwo verwurzelt zu sein und an nichts außer an Gott gebunden zu sein, war ein starkes Motiv für Grüns Berufungswahl. Er wollte eine kompromisslose Selbstaufopferung wie ein Soldat im Kampf. Der Mönch ist ein solcher Kämpfer für die Sache Gottes gegen alles Weltliche. Ein Vermerk in seinen persönlichen Aufzeichnungen bestätigt die Radikalität des von ihm gewählten Weges, nämlich *Martyr vivens* (lebendiger Märtyrer). Seine Aufgabe ist es, mit seinem Leben ein lebendiges, kompromissloses Beispiel für das *unum necessarium* (das einzig Notwendige) zu geben. Die Hingabe an die göttliche Wirklichkeit ist seine eigentliche Aufgabe, sein stiller Schrei an die Menschen¹⁴³. Ähnlich lauten weitere Notizen Grüns aus der Frühzeit des klösterlichen Lebens. Die Sätze auf dem Gedenkbild zu seiner Erstprofess 1964 geben die Richtung des Weges vor: ‘Der Mönch ist ein Soldat Christi’ und ‘die eigene Begierde abtöten’. Er wollte, dass das monastische Leben in einer Haltung der völligen Selbsthingabe zum Ausdruck kommt. Auch die Entscheidung, seine ewigen Gelübde um ein Jahr zu verschieben, war von seiner Verantwortung für den eingeschlagenen Lebensweg bestimmt¹⁴⁴. Sein Wunsch nach dem klösterlichen Leben entsprach genau der Tradition, die sich auf die monastische Spiritualität stützt. „Um die grundlegenden Faktoren der frühen monastischen Spiritualität zusammenzufassen, kann man sagen, dass sie auf der Annahme der Möglichkeit eines Fortschritts im geistlichen Leben beruhte. Damit verbunden war die Idee einer spirituellen Reise, verbunden mit einem Kampf gegen die Leidenschaften, die den Weg zum kontemplativen Leben versperren. Das Ziel war die Vereinigung mit Gott durch Kontemplation, die durch die Einkehr in sich selbst und durch Askese, die geistlichen Übungen eines geistlichen Athleten, der in der Hoffnung auf eine Belohnung trainiert, erreicht

¹⁴² L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, übers. L. Rutkowska, Warszawa 1982, S. 135.

¹⁴³ F. Derwahl, op. cit., S. 62–63.

¹⁴⁴ Ebd., S. 63–65.

werden konnte¹⁴⁵. Die Art und Weise, das spirituelle Leben zu führen, ist in der klösterlichen Tradition der meisten bekannten Autoren der diskutierten Zeit verbreitet¹⁴⁶. Die Spiritualität der frühen Mönche war eine Art, das geistliche Leben zu leben. Die Spiritualität des frühen Mönchtums war eine starke Inspiration für den Mönch Grün und eröffnete ihm eine weite Perspektive der Suche. Das Aufgreifen des Themas hat zur Entdeckung und Vertiefung des spirituellen Erbes des hl. Benedikts geführt. Die Rückkehr zu den Quellen der Spiritualität der ersten Jahrhunderte hat die tiefe Bedeutung und den Wert des von den Mönchen und Schriftstellern dieser Zeit vorgezeichneten Weges offenbart. Wichtig ist das Ziel des geistlichen Lebens, dem alle Praktiken untergeordnet sind. „Die Regel des heiligen Benedikt betont nachdrücklich, dass das Leben eines Mönchs letztlich eine Suche nach Gott ist, eine Suche nach einer Begegnung mit Gott, einer direkten Begegnung, der alles in uns untergeordnet ist und für die alles andere entfernt wird. Es ist die Suche nach Gott, und nur diese Suche, die dem monastischen Leben Sinn verleiht und alle Opfer rechtfertigt“¹⁴⁷.

Die Zeit der Spiritualität des frühen Christentums ist verbunden mit den Aktivitäten der Asketen, Männer und Frauen, die als Mönche oder Nonnen oder Wüstenväter und -mütter bezeichnet werden. Die Spiritualität der monastischen Bewegung drückte sich in dem großen Eifer für ein zurückgezogenes Leben aus, das aus Liebe zu Gott geführt wurde. Es wurde eine Haltung eingenommen, die den Worten Jesu aus dem Evangelium entsprach, der zur Ehelosigkeit und zum Verzicht auf allen Besitz um des Himmelreiches willen aufrief (Mt 19, 10–30). Diese Empfehlung galt nicht mehr nur im Sinne einer inneren Freiheit, sondern auch im Sinne eines wirklichen Verzichts auf die Teilnahme an den Pflichten des gesellschaftlichen Alltagslebens. Diejenigen, die das Leben in Einsamkeit auf sich nahmen, taten dies, um Christus zu ehren und um der gegenseitigen Liebe willen, um die Liebe zu Christus an erste Stelle zu setzen, vor allen weltlichen Angelegenheiten und Dingen.

Diese gemeinsamen Merkmale der in der Wüste lebenden Asketen entdeckte Antonius, bevor er selbst den Weg des einsamen Lebens einschlug. Aus der Beobachtung des Lebens anderer Anachoriten schuf Antonius seinen eigenen Stil des geistlichen Lebens. Sein enormer Einfluss auf die Entwicklung der Idee des monastischen Lebens brachte ihm den Titel „Vater des christlichen Mönchtums“ ein¹⁴⁸. Die monastische Bewegung wies eine dynamische Entwicklung auf und gewann viele Anhänger,

¹⁴⁵ M. Sheridan, op. cit., S. 28.

¹⁴⁶ Ebd., S. 28–29.

¹⁴⁷ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia...*, S. 136.

¹⁴⁸ J. A. Wiseman, op. cit., S. 97–99.

die auf dem von ihnen eingeschlagenen Weg Orientierung brauchten. Ein anderer ähnlich wie Antonius lebender Mönch, der ehemalige römische Soldat Pachomius, schuf aus den zahlreichen Klöstern, die es damals gab, ein gemeinsames System und stellte später Voraussetzungen auf, um das Leben der Mönchsgemeinschaften zu regeln. Daher wird er manchmal als der Vater des zenobitischen Mönchtums bezeichnet. Nach dem Vorbild der von ihm niedergeschriebenen Regel wurden später Kongregationen und Föderationen des monastischen Lebens gebildet¹⁴⁹. „Konkrete Ratschläge, z. B. zum Gebet oder zum täglichen Ablauf des Gemeinschaftslebens, waren sicherlich notwendig und müssen schon sehr früh niedergeschrieben worden sein, aber es war Pachomius selbst, der die ‘Regel’ im eigentlichen Sinne darstellte. Die Garantie für die Dauerhaftigkeit seines Einflusses war das persönliche Beispiel seines Dienstes, die Frucht seiner eigenen Erfahrung und vor allem seine Einsicht in die Heilige Schrift, die in seinen häufigen Katechesen zum Ausdruck kommt. Seine Führungsqualitäten sind uns wichtiger als seine Gesetzgebung“¹⁵⁰. Diese Art der Spiritualität scheint Grün nahe zu stehen. Ein Mönch zu sein, bedeutet in erster Linie, die erklärte Wahrheit zu leben. Ein solches Leben führte zu einer völligen Übereinstimmung mit dem Einen Meister in der Person Jesu Christi. Neben den Regeln und spezifischen Vorschriften für die Form des klösterlichen Lebens war es vor allem die Haltung des Oberhauptes, die viele Anhänger anzog. Ein Mensch, der seinen Mitbrüdern eine „lebendige Regel“ vorlebte, war der Weg des geistlichen Lebens, den Pachomius aufzeigte.

Die nächsten großen Väter des Mönchtums, Basilius und Benedikt, haben zusammen mit ihren Vorgängern in ihrem Leben und Werk ein solides Fundament für das Zönobitentum gelegt. Die Form des Gemeinschaftslebens nach dem hl. Basilius bietet die Möglichkeit, der sozialen Natur des Menschen entsprechend zu leben, und schafft ein weites Feld für das Erlernen und die Vermittlung von Nächstenliebe. Jeder erhält so die Möglichkeit, am Leben der Kirche teilzunehmen und einen geistlichen Beitrag dazu zu leisten¹⁵¹. Die Schriften des populären Schriftstellers Evagrius von Pontus betonten stark Elemente platonischer und neuplatonischer Ansichten über die Komplexität des menschlichen Wesens in der christlichen Spiritualität¹⁵². In ähnlicher Weise zeigten die Werke von Johannes Cassian die verschiedenen Perspektiven des monastischen Lebens und den Stellenwert des kontemplativen Gebets auf¹⁵³.

¹⁴⁹ Ebd., S. 100.

¹⁵⁰ P. Rousseau, *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley-Los Angeles 1985, S.106, nach J. A. Wiseman, *Historia duchowości...*, S.100–101.

¹⁵¹ S. T. Pinckaers, op. cit., S. 307.

¹⁵² L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia...*, S. 106–107.

¹⁵³ J. A. Wiseman, op. cit., S. 109–118.

Der Anachoretismus, d.h. das Leben in der Einsamkeit, das Aufsuchen von Orten der Abgeschiedenheit, was meist die Wüste war, ist ein Schlüsselbegriff für das Verständnis der Entwicklung des monastischen Lebens. Dort lernte der Schüler, der in Gehorsam an der Seite des Meisters lebte, die Grundsätze des spirituellen Lebens kennen. Es handelte sich um eine Art Ausbildung, die auf der Erfahrung und der Unterweisung durch die „Väter“ basierte. Relativ bald wurden jedoch der Eremitismus und der extreme Anachoretismus durch das Zönobitentum abgelöst, d. h. durch ein distanzierteres, aber gemeinsames Leben mit den anderen. Der hl. Basilius lehnte den Anachoretismus sehr radikal als eine Form ab, in der die Nächstenliebe nicht praktiziert werden könne. Die Gemeinschaft dient dem Werk der Heiligung ihrer Mitglieder und dies geschieht auf individueller und persönlicher Ebene. Letztlich führt die monastische Berufung durch das Zönitentum zur eigentlichen Berufung, dem eremitischen Leben. Selbst innerhalb der Gemeinschaft findet dies in der Einsamkeit statt¹⁵⁴.

Die Weisheit der Lehren der Mönche jener Zeit wurde zunächst mündlich und dann in schriftlichen Überlieferungen weitergegeben. Die als Apophthegmata bezeichneten Äußerungen enthielten Gedichte, kurze Geschichten oder Ratschläge, die oft persönlichen Charakter hatten. Einige Sammlungen sind bis heute erhalten geblieben¹⁵⁵. „Das Mönchtum gibt eine Antwort auf die Einsamkeit des Menschen vor Gott, aber auch vor dem Leben und dem Tod. Es legt Zeugnis von der absoluten Liebe Gottes ab. Dies ist das Geheimnis seiner Auswirkungen“¹⁵⁶.

Grüns Faszination für die Spiritualität der ersten Jahrhunderte war in seinem Leben mit dem Nachdenken der Brüder der 68er-Generation über ein Thema verbunden, nämlich wie man heute Mönch sein kann. Die Leidenschaften der jungen Generation fanden ihren Ausdruck in der Rebellion gegen die alte Ordnung. Das galt nicht nur für junge Menschen, die in einer säkularen Gemeinschaft lebten. Solche Überlegungen und Diskussionen begleiteten auch die kirchlichen Kreise der damaligen Zeit. Mönch sein ist die Haltung eines Menschen, der sich gegen die Ordnung der modernen Welt stellt, der nicht nutzt, was die Werbung anbietet, der die Errungenschaften der Zivilisation und der Technik nur in dem Maße nutzt, wie es notwendig ist. Er führt ein Leben, das anders ist als das allgemein akzeptierte. Dieser Lebensstil hat eine Dimension eines revolutionären Ansatzes. Die jungen Mönchskandidaten Ende der 1960er Jahre, die eine Erneuerung des monastischen Lebens anstrebten, folgten jedoch nicht dem Weg einer Revolution, die die alte Ordnung zerstörte. Auf der Suche nach einem neuen Lebenskonzept

¹⁵⁴ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia...*, S. 145–147.

¹⁵⁵ J. A. Wiseman, op. cit., S. 103.

¹⁵⁶ S. T. Pinckaers, op. cit., S. 306.

für sich selbst entdeckten sie in der Spiritualität der ägyptischen Wüstenväter, die auch eine Art von Rebellen gegen die bestehende Ordnung waren, Impulse und einen Weg zur Verwirklichung von Idealen auf ihrem spirituellen Weg¹⁵⁷.

Die Bekanntschaft mit dem primitiven Mönchtum hat Grüns Ansichten, seine Spiritualität und seine Lebenseinstellung nachhaltig beeinflusst. „Das Studium der Schriften der kirchlichen Väter gab mir den Mut, in mir selbst nach meinen eigenen Schattenseiten zu suchen. Gleichzeitig ermutigte mich die Lektüre ihrer Werke, die psychologische und die spirituelle Dimension des Glaubens miteinander zu verbinden, aber auch mit allen Teilen meines Körpers und meiner Seele Gott zu suchen und zu ersehnen. Diese Suche, diese Sehnsucht, wurde für mich zum Hauptinhalt meines spirituellen Lebens“¹⁵⁸. Bereits 1975, ein Jahr nach der Verteidigung von Grüns Doktorarbeit, wurde eine Tagung zum Thema „Gebet im Mönchtum“ organisiert. Unter Beteiligung von Psychologen und Mönchen wurde versucht, die Jungsche Psychologie mit den Erfahrungen der ägyptischen Mönche des 4. Jahrhunderts zu verbinden. Nachfolgende Konferenzen waren ebenfalls Themen der Spiritualität im frühen Mönchtum gewidmet. Dies waren die Anfänge der Forschungen in diesem Bereich¹⁵⁹. Die Wünsche des jungen Mönchs kommen in der Regel des hl. Benedikts perfekt zum Ausdruck, dem Orden, dem Grün angetrieben von seiner Suche nach Gott beitrifft. Eines der Ergebnisse der Untersuchungen der frühen Formen der Spiritualität ist das Motiv des Ehrgeizes. Grün bringt ein interessantes Thema in Bezug auf die in der Literatur des Mönchtums enthaltenen Determinanten des geistlichen Lebens zur Sprache. Die Motivation für das spirituelle Leben hängt in der Tat mit der Frage des Ehrgeizes zusammen. Die Erfahrung des Lebens im monastischen Noviziat führt auch zur Entdeckung der Rolle des persönlichen Ehrgeizes, der die vollkommene Verwirklichung der Berufung des Mönches begleitet¹⁶⁰. Unter Bezugnahme auf die Angaben der Mönche dieser Zeit erinnert uns Grün an die Nützlichkeit des Ehrgeizes im Kampf gegen die Leidenschaften und bei der Bildung guter Gewohnheiten. Er ist hilfreich bei der gewissenhaften Erfüllung der Pflichten. Wenn er der Entwicklung der Beziehung zu Gott dient und nicht dem Schutz des eigenen Bildes als vollkommener Mensch, wird er zum Verbündeten der menschlichen Entwicklung¹⁶¹.

Grüns Auffassung von Spiritualität deckt sich mit dem Verständnis des geistlichen Lebens im primitiven Mönchtum. Im Mittelpunkt der christlichen Spiritualität steht ihm zufolge die Nachahmung Christi als Person, und nicht seiner Lehren.

¹⁵⁷ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 38–40.

¹⁵⁸ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 65.

¹⁵⁹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 72–74.

¹⁶⁰ F. Derwahl, op. cit., S. 62.

¹⁶¹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 25–26.

Jesus ist das Zentrum der christlichen Spiritualität. Das Wesen des Lebens besteht darin, das eigene Leben an ihn zu binden, nicht darin, ihm äußerlich zu folgen oder gar nach seinen Lehren zu leben. Diese Art, das geistliche Leben zu führen, erfordert Freiheit von allen Bindungen, familiären Einflüssen, Autoritäten, theologischen Lehren und die Konzentration auf Jesus, der direkt zu uns spricht. Es ist notwendig, das eigene Ego aufzugeben, um die Versklavung der eigenen Existenz zu vermeiden. Das Ziel des spirituellen Lebens ist es, ganzheitlich alle Dimensionen des menschlichen Wesens auf eine ausdrucksstarke Weise durch Jesus zu durchdringen¹⁶².

Die Analyse des geistlichen Lebens und die Einbeziehung der Spiritualität als integraler Bestandteil der Erziehung ist der Grundgedanke der Bemühungen Grüns. Ihm zufolge ist die christliche Spiritualität ein Weg, ein erfülltes Leben zu führen. In ihr sucht Grün nach den wichtigsten Hinweisen für den Aufbau eines Lebensprogramms für sich selbst und die Empfänger seiner Botschaft.

4.6. Das mystische Postulat

Das spirituelle Leben umfasst zentrale und periphere Bereiche. Grün widmet ein großes Augenmerk darauf, was in erster Linie zum Erreichen von Integrität im Leben und Handeln führen und dienen kann. Mystik und Mystizismus sind Begriffe, die Grün in seinem Schaffen häufig verwendet¹⁶³. Seine Lebensphilosophie und sein Erziehungsmodell sind zu einem großen Teil daraus hervorgegangen.

Einer der Zustände des geistlichen Lebens, dem er in der Literatur viel Raum widmet, ist die mystische Erfahrung¹⁶⁴. Gott zu erfahren, ihm näher zu kommen, ist eine Sehnsucht, die die Menschen aller Epochen in sich tragen. „Die Erkenntnis Gottes wird auf verschiedenen Wegen erlangt: Für die einen ist es die Stimme des Gewissens, für die anderen die Schönheit, für andere wieder das Leben und die Erfahrungen bedeutender religiöser Persönlichkeiten“¹⁶⁵. Die Suche nach Gottesnähe hat die Menschen schon immer auf verschiedene Art und Weise begleitet. Die Definition des Begriffs der Mystik hängt vom Kontext der unterschiedlichen Kulturen und Religionen ab. Das Thema kann aus psychologischer, historischer, soziologischer, ästhetisch-symbolischer und religiöser Sicht betrachtet werden.

¹⁶² A. Grün, *Der Glaube der Christen*, Kevelaer 2015, S. 128–129.

¹⁶³ Derselbe, G. Riedl, *Mistika i eros*, übers. M. Ruta, Kraków 1998.

¹⁶⁴ L. Bouyer, „Mystisch“ – *Zur Geschichte eines Wortes*, [in]: *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Hrsg. J. Sudbrack, Würzburg 1974, S. 57–73; Derselbe, *Wprowadzenie do życia...*

¹⁶⁵ F. C. Copleston, *Religia i filozofia...*, S. 94.

Jede dieser Sichtweisen wird natürlich von einer philosophischen Analyse begleitet. Der psychologische Weg bei der Untersuchung eines so komplexen Phänomens wie der mystischen Erfahrung verwendet Konzepte aus der Methodologie der Psychologie. Die Beschreibung der mystischen Zustände enthält ein mehrdeutiges Vokabular. Die psychologische Interpretation schöpft nicht die gesamte Erfahrung der Mystiker aus, was zu einer inhaltlichen Verarmung führt. Ähnlich wie im ersten wird auch im zweiten Ansatz das Phänomen der mystischen Erfahrung eindimensional behandelt. Die Analyse erfolgt unter dem Blickwinkel der historischen Entwicklung der Mystik und ihrer Funktion zur Aufrechterhaltung des sozialen Zusammenhalts. Ein weiterer Versuch, den Mystikbegriff zu operationalisieren, ist der ästhetisch-symbolische Weg. Die Ästhetik ist das verbindende Element verschiedener Traditionen und spielt ebenso wie der Faktor Symbolik eine bedeutende Rolle in der Mystik. Die Symbolik nimmt einen wichtigen Platz in der religiösen Wirklichkeit ein und ermöglicht es uns, eine gemeinsame Basis für den Dialog im Bereich der Definition der Mystik zu sehen. In der vierten Ansicht steht die Mystik in enger Verbindung mit dem Glauben, der Weltanschauung und somit mit der Religion. Jede Religion geht von ihrer eigenen Erfahrung im Bereich der Mystik aus. Sie ist gemeinsam und gleichzeitig unterschiedlich. Sie wird damit zu einem guten Bezugspunkt für die Vertiefung des Verständnisses der Mystik. Dadurch wird eine Perspektive geschaffen, andere Traditionen zu verstehen und gleichzeitig die eigenen Überzeugungen und Erfahrungen im Bereich der Mystik beizubehalten¹⁶⁶.

Die Betrachtung der Mystik aus einer religiösen Perspektive erscheint höchst legitim. „Wenn wir die Existenz eines transzendenten Gottes annehmen, dann scheint es, dass jeder direkte Kontakt mit ihm die Überschreitung der Grenzen von allem, was nicht Gott ist, erfordert“¹⁶⁷. Einen gewissen Versuch, das mystische Phänomen in die Nähe der christlichen Sichtweise zu rücken, unternimmt der deutsche Forscher Willi Massa: „Die Existenz dieser Sphäre der Präsenz des absoluten Seins in unserem Wesen wird von den Aufklärern aller Religionen und Epochen einhellig behauptet. Und obwohl ihre Ausdrucksweise unterschiedlich ist und ihre Bilder kulturell geprägt sind, was Begriffe wie Teresas ‘innere Festung’, Eckharts ‘Geistesfunke’, Taulers ‘Tiefe’, die ‘Buddha-Natur’ der Buddhisten – um nur einige zu nennen – belegen, deuten alle in dieselbe Richtung dieses Phänomens“¹⁶⁸. Ein fruchtbarer Diskurs in diesem Bereich erfordert jedoch, dass die

¹⁶⁶ J. Sudbrack, *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – doświadczenie kosmiczne – doświadczenie Boga*, übers. B. Białecki, Kraków 1996, S. 11–15.

¹⁶⁷ F. Copleston, *Religia i filozofia...*, S. 84.

¹⁶⁸ W. Massa, *Kontemplative Meditation: die Wolke des Nichtwissens*, Mainz 1975, S. 7, nach J. Sudbrack, *Doświadczenie własnego ja...*, S. 15.

eigenen Ansichten gewahrt und Unterschiede nicht übersehen werden. Dadurch kann eine Haltung des oberflächlichen Eklektizismus vermieden werden. Nicht die äußeren Ähnlichkeiten und Erscheinungsformen machen die Einheit des mystischen Phänomens aus, sondern seine wesentlichen Elemente.

Aus dem Griechischen übersetzt bedeutet *mystikos* „geheimnisvoll“ und die Verbform *myo* oder *myeo* beinhaltet folgende Begriffe: ‚die Augen schließen, um nicht zu sehen, die Ohren verstopfen, um nicht zu hören, den Mund bedecken, um ein Geheimnis nicht preiszugeben‘. Der Begriff stammt aus der hellenistischen Tradition. Im Gegensatz zu dieser weit verbreiteten Ansicht über den Ursprung des Wortes stehen die Forschungen von Louis Bouyer. Er zeigte auf, dass das Wort „Mystik“ einen christlichen Ursprung hat¹⁶⁹. Die Wortquellen weisen auf eine Dimension des Geheimnisses hin, auf eine Realität, die schwer auszudrücken und unmöglich direkt zu erkennen ist. In den Religionen wird der Zugang zum Mysterium durch Formen der Verehrung möglich, die als Mysterien bezeichnet werden. In der christlichen Tradition kann sich das Wort „mystisch“ auf drei Dimensionen beziehen, und zwar die biblische, die liturgische (sakramentale) und die spirituelle. Im letzten Sinne findet die Mystik ihren Platz in den wichtigsten Schulen des geistlichen Lebens und des kontemplativen Gebets. Der Begriff „Mystik“ bezeichnet im christlichen Sinne eine Form der Erkenntnis Gottes und der übernatürlichen Wirklichkeit sowie die Existenzweise eines Menschen. Sie ist eine direkte Verbindung zwischen Gott und einer menschlichen Person. Sie entsteht im Zentrum der menschlichen Seele durch das Wirken der Gaben des Heiligen Geistes. Sie bezieht sich auf die mystische Erfahrung, die ihren Höhepunkt in der mystischen Vereinigung (*unio mystica*) erreicht. Die Erfahrung ist durch die Passivität des erfahrenden Subjekts gekennzeichnet und wird von Gott unentgeltlich geschenkt. Die christliche Mystik ist ein Verweis auf den geoffenbarten Gott im jüdisch-christlichen Verständnis und setzt eine Glaubensantwort des Menschen voraus¹⁷⁰.

Es scheint wichtig zu sein, den Unterschied zwischen christlicher Mystik und verschiedenen Arten von magischen Aktivitäten hervorzuheben. In Mysterienkulten und -religionen werden Handlungen, Praktiken und Rituale durchgeführt, um eine Beziehung zu einer Gottheit herzustellen oder eine Vereinigung mit ihr zu erreichen. Der Schwerpunkt liegt dabei auf den Handlungen und Methoden des Suchenden. Im Christentum wird bei der persönlichen Vereinigung mit Gott die menschliche Anstrengung in Zusammenarbeit mit der göttlichen Gnade und

¹⁶⁹ L. Bouyer, ‚Mystich‘ – *Zur Geschichte eines Wortes...*, S. 57–73.

¹⁷⁰ *Encyklopedia katolicka*, Bd. 12, Hrsg. S. Wilk et al, Lublin 2008, S. 1303–1304; *Leksykon duchowości...*, S. 536; *Katolicyzm A–Z...*, S. 266; J. Machniak, *Mistyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, [in:] *Teologia duchowości katolickiej*, S. 316–317.

einer Öffnung im geistigen Maß berücksichtigt, aber letztlich ist es immer Gott, der der Initiator bleibt und von nichts bestimmt wird¹⁷¹.

Die Bedeutungsgeschichte der Begriffe „Mystik“ und „mystisch“ im Christentum hat ihren Ursprung in der Bibel, sowohl in den Büchern des Alten als auch des Neuen Testaments. Die mystische Vereinigung mit Gott kommt im Leben der Patriarchen und der Propheten vor. Im Neuen Testament weisen Texte, die sich auf das Wirken des Heiligen Geistes beziehen, auf den mystischen Aspekt hin. In der Tradition des frühen Christentums steht die Erfahrung des Glaubens im Vordergrund, die mit der mystischen Erfahrung verbunden ist. Der wesentliche Wert liegt jedoch in der Beziehung zu Christus und nicht in der Art und Weise, wie sie erreicht wird¹⁷². Der Begriff „Mystik“ kommt nicht direkt in der Heiligen Schrift vor. Er erscheint in der christlichen Literatur dank Clemens von Alexandrien, Origenes, Pseudo-Dionysius Areopagita. Gregor von Nyssa, Evagrius von Pontus, Maximus der Bekenner wollten die Erfahrung Gottes in Christus mit Konzepten aus der neuplatonischen Philosophie vermitteln¹⁷³. Origenes und andere Vertreter der alexandrinischen Schule lenkten die Aufmerksamkeit auf den mystischen Sinn der Heiligen Schrift und der heiligen Sakramente. Dionysius Areopagita spielte neben Teresa der Großen und Johannes vom Kreuz eine wichtige Rolle für das Verständnis der christlichen Mystik in der Kirche. In seinen Schriften betonte er die Person Jesu Christi, der im Mittelpunkt steht, und die Wirklichkeit Gottes, die ein Geheimnis bleibt und weder durch Wissen noch durch Erfahrung erkannt werden kann. Die christliche Mystik profitierte von seiner Synthese der subjektiven Erfahrung und des objektiven Geheimnisses. Seine Schriften können eine Plattform für den interreligiösen Dialog über Mystik bieten. Diese Ansichten spiegeln sich in der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit wider¹⁷⁴. Im frühen Mittelalter lag der Schwerpunkt in der Theologie des hl. Augustinus und des hl. Gregor des Großen auf der Liebe als dem verbindenden Element mit Gott. Im 12. Jahrhundert kam es zu einer Wiederbelebung der Mystik dank Dionysius Areopagita. Die Initiatoren dieser Wiederbelebung waren der heilige Bernhard von Clairvaux, der heilige Bonaventura und die sog. Viktorianer, Hugo von St. Viktor und Richard von St. Viktor. Das Interesse an diesem Thema führte zu einer Unterscheidung zwischen praktischer mystischer Theologie und spekulativer mystischer Theologie. Die christliche Mystik erreichte ihren Höhepunkt in den Erfahrungen, die der hl. Johannes vom Kreuz und die hl. Teresa von Avila

¹⁷¹ J. Machniak, op. cit., S. 316.

¹⁷² Ebd., S. 317–319; *Leksykon duchowości...*, S. 536–537.

¹⁷³ Ebd., S. 539.

¹⁷⁴ *Katolicyzm A–Z...*, S. 267; J. Misiurek, *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, Lublin 2011, S. 304; J. Sudbrack, op. cit., S. 26–28; *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1314.

in ihren schriftlichen Zeugnissen des 16. überlieferten. In ihren Werken, die zu den Klassikern der Spiritualität gehören, beschrieben sie detailliert den Vereinigungsprozess mit Gott, der verschiedene Stufen und Stadien durchläuft. Sie unterschieden zwischen der Kontemplation, in der sich die Seele mit Gott vereint, und den begleitenden Zuständen wie Visionen, Offenbarungen und Ekstasen. Sie wiesen darauf hin, dass alle menschlichen Fähigkeiten an der mystischen Vereinigung mit Gott beteiligt sind, der die Liebe schenkt, die es ermöglicht, an seinem Leben teilzuhaben und seine Geheimnisse zu erkennen. Der Beitrag der Heiligen zum Verständnis der mystischen Erfahrung ist von grundlegender Bedeutung und wird auch in der heutigen Zeit anerkannt.

In der Neuzeit, im 19. Jahrhundert, ist ein verstärktes Interesse an der Mystik zu beobachten. Einigen zufolge wurde dies durch die Romantik beeinflusst, während nach Ansicht ihrer Gegner die Romantik einen Rückgang der Bedeutung mystischer Erfahrungen verursachte. An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert kam als Folge der Erneuerung der Scholastik ein verstärktes Interesse an der Mystik auf. Es gab Publikationen, die sich mit Detailfragen des spirituellen und mystischen Lebens, den Unterschieden zwischen Mystik und Askese, dem Wesen der Mystik und ihren Bedingungen usw. beschäftigten¹⁷⁵.

Die Begriffe Spiritualität und Mystik haben viele Gemeinsamkeiten und durchdringen sich gegenseitig. Viele Jahrhunderte lang wurde Mystik mit etwas Ungewöhnlichem, Spektakulärem assoziiert, nämlich in Bezug auf Phänomene wie Visionen, Levitation und Ekstase, im Gegensatz zu der Bedeutung, die in den Schriften des Neuen Testaments oder der frühen Kirche verwendet wurde¹⁷⁶. Die Neuzeit profitiert vom Erbe und der Erfahrung der vergangenen Jahrhunderte auf dem Gebiet der Mystik, allerdings mit einer Rückbesinnung auf die Quellen der christlichen Spiritualität. Ein richtiges Verständnis der Mystik macht es möglich, sie jedem Christen zugänglich zu machen, denn sie ist eine natürliche Folge des Fortschritts hin zur Vollkommenheit dieses Lebens. „Aber wie Pater Réginald Marie Garrigou-Lagrange, der erste der modernen Autoren, in seinem grundlegenden Buch *Perfection chretienne et contemplation* auf der Grundlage unwiderlegbarer theologischer Gründe behauptete und nachwies (wofür er Anerkennung verdient), ist die Mystik keineswegs ein besonderer, zweideutiger, außergewöhnlicher Weg im negativen Sinne des Wortes. Im Gegenteil, sie sollte als normale Entwicklung der christlichen Vollkommenheit betrachtet werden. Das heißt, die Mystik entspringt der lebendigen Logik des Glaubens, die völlig konsequent ist“¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Ebd., Bd. 12, S. 1317–1318; *Leksykon duchowości...*, S. 539.

¹⁷⁶ J. A. Wiseman, op. cit., S. 25–27.

¹⁷⁷ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia...*, S. 208.

Garrigou-Lagrange betonte in der Mystik die Bedeutung der Askese, die der passiven Reinigung der Sinne dient, und Praktiken der aktiven Reinigung des Sinnes und des Geistes, die zu einer vollkommenen Vereinigung mit Gott führen¹⁷⁸.

Die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und andere Dokumente der Kirche¹⁷⁹, die den universellen Ruf zur Heiligkeit betonen, führten zu einem Wandel im Verständnis des geistlichen und mystischen Lebens als getrennten Kategorien. Thomas Merton versteht die Bedeutung des Rufs zur Heiligkeit in ähnlicher Weise: „Um das höchste Bewusstsein [von Gott] sowie von uns selbst zu erreichen, müssen wir unser egoistisches und begrenztes Selbst aufgeben und in eine völlig neue Art der Existenz eintreten, indem wir das innere Zentrum der Motivation und Liebe entdecken, das uns selbst und alles andere in einem völlig anderen Licht sehen lässt. Man kann es Glauben nennen, man kann es (in einem fortgeschrittenen Stadium) kontemplative Erleuchtung nennen, man kann es ein Gefühl von Gott oder sogar mystische Vereinigung nennen – all dies sind verschiedene Aspekte oder Ebenen derselben Art von Erkenntnis, und zwar ein Erwachen zu einem neuen Bewusstsein von uns selbst in Christus, einem Bewusstsein, das Er geschaffen hat, das Er erlöst hat und das in Ihm und mit Ihm verwandelt und geheiligt wird“¹⁸⁰. In der Kontemplation betonte er die Bedeutung der Loslösung von weltlichen Verstrickungen und natürlichen Beziehungen zu Menschen und des Eintretens in das eigene „Ich“. Im Zentrum des kontemplativen Gebets steht die Person Jesu Christi sowie sein Leiden und Sterben¹⁸¹.

Der Autor, der Grüns Interesse mit seiner innovativen Sicht der Mystik weckte, war Pierre Teilhard de Chardin¹⁸². „Ich betrachte die Mystik als ein Bedürfnis, die Fähigkeit und die Kunst, gleichzeitig und in gegenseitiger Abhängigkeit die kosmische und die spirituelle Dimension zu erreichen. Sich gleichzeitig, im selben Akt, mit der Gesamtheit aller Dinge zu vereinen, indem man sich von aller Pluralität oder materiellen Schwere befreit – das ist tiefer als alle Wünsche nach Vergnügen, Reichtum oder Macht, der grundlegende Traum der menschlichen Seele, ein Traum, der, wie wir sehen werden, in der Noosphäre noch nicht richtig oder unvollständig formuliert ist, aber im Laufe der bereits langen Geschichte der Heiligkeit deutlich zu Tage tritt“¹⁸³. Sein Begriff der Mystik weist auf den Aspekt der Einheit der Materie und des Universums in Christus hin.

¹⁷⁸ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1319.

¹⁷⁹ Ebd., S. 1320.

¹⁸⁰ T. Merton, *Contemplation in a Word of Action*, Garden City, N. Y. 1973, S. 175–176.

¹⁸¹ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1319.

¹⁸² A. Grün, G. Riedl, op. cit., S. 86–95.

¹⁸³ P. Teilhard de Chardin, *Moja wizja świata i inne pisma*, übers. M. Tazbir, Bd. 3, Warszawa 1987, S. 197.

Die Integrität von Materie und Geist ist ein Grüns Denken besonders nahe-stehender und wichtiger Aspekt. Teilhard de Chardin weist auf die Faktoren hin, die den Wahrheitsgehalt mystischer Erfahrungen bestimmen¹⁸⁴. Dazu gehören ein klares Bewusstsein der Nähe Gottes und eine innere Nähe und Einheit mit Ihm. Sie sind das Ergebnis einer übernatürlichen Liebe zu Jesus Christus, der die letzte persönliche Vollendung des gesamten Universums ist. Das Handeln Gottes im Menschen ist frei und unentgeltlich. Ein wesentliches Merkmal der christlichen Mystik ist das Element der Passivität, was nicht bedeutet, dass es an der Zusammenarbeit mit der Gnade mangelt¹⁸⁵. Anselm Grün weist wie der französische Jesuit und Naturforscher auf den dynamischen Aspekt der Mystik im Zusammenhang mit der Liebe hin. Er zitiert die Beschreibung eines Weges, der zu Gott führt und doch fest in der Existenz verwurzelt ist: „Wir müssen uns Gott mit ganzem Herzen nähern, ihn nicht nur mit aller Kraft lieben, sondern mit einem Herzen, das von der Liebe zu bestimmten Dingen erfüllt ist. Wir müssen unsere Leidenschaft für bestimmte Dinge (die die Batterie des Menschen auflädt) bewahren, natürlich indem wir uns dem Kommen des Reiches Gottes in uns und in der Welt unterordnen. Unsere Bekehrung besteht nicht darin, unser Herz zu entleeren und Gott an die Stelle aller geliebten Objekte zu setzen (Kann die Liebe wirklich von ihrem Objekt getrennt werden?), sondern darin, unsere ganze Leidenschaft und unser ganzes Feuer von der höchsten Herrschaft des Schöpfers in ihrer konkreten Fülle vereinnahmen zu lassen“¹⁸⁶.

Das Interesse an der spirituellen Wirklichkeit und damit an der mystischen Erfahrung beschäftigt nicht nur die Theologen, sondern auch die Forscher aus dem Bereich der Philosophie und der Psychologie. Die exemplarischen Ansichten ausgewählter Autoren aus den oben genannten Bereichen zeigen die Perspektiven der Suche auf. „Nach Berdjajew [im Gegenteil] ist derjenige, der authentisch philosophiert, derjenige, der durch schöpferische Intuition den menschlichen Geist aus der Versklavung durch den Determinismus der äußeren Welt befreit und auf diesem Weg in sich selbst und bei anderen einen inneren Menschen entdeckt, der sich am stärksten in der mystischen Intuition manifestiert“¹⁸⁷. Einer der bedeutendsten Vorreiter und Forscher auf beiden Gebieten war zweifelsohne der amerikanische Philosoph und Religionspsychologe William James (1842–1910). Er kombinierte Studien aus den Bereichen Philosophie, Religion und Psychologie. Seine intellektuelle Größe und seine Sehnsucht nach Spiritualität eröffneten einen

¹⁸⁴ F. Dylus, *Charakter i walor chrześcijańskiej mistyki Teilharda de Chardina*, „Częstochowskie Studia zur Theologie“ 1976, 4, S. 79–106.

¹⁸⁵ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1319.

¹⁸⁶ A. Grün, G. Riedl, op. cit., S. 86–87.

¹⁸⁷ *Powszechna encyklopedia filozofii...*, Bd. 3, S. 39.

Raum für die Forschung in einem für die Wissenschaften unerklärlichen Bereich, obwohl er sich selbst nicht streng mit dem religiösen Leben identifizierte. Er war geneigt, den Bereich der mystischen Erfahrung im weitesten Sinne zu eruieren. Wie auch andere Philosophen, die sich mit der spirituellen Dimension befassten, wies er auf den kognitiven Wert, die Unbeschreiblichkeit und die Vergänglichkeit der Mystik hin¹⁸⁸. In der Psychologie wurden Forschungen zur Mystik in den Bereichen Persönlichkeits-, Religions-, experimentelle und klinische Psychologie durchgeführt. Im 20. Jahrhundert lassen sich zwei verschiedene Ansichten unterscheiden. Die Vertreter der szientistischen Haltung postulierten eine natürliche Erklärung für mystische Zustände. Sie sahen eine Ähnlichkeit mit den Symptomen psychischer Störungen. Der zweite Ansatz wandte sich gegen die Psychologisierung des Mystikphänomens. Die Entwicklung der Spiritualitätspsychologie und der Psychotherapien bewirkte, dass die Aufmerksamkeit beider Disziplinen auf die Fragestellung der spirituellen Erfahrungen gelenkt wurde. Die größten Schwierigkeiten liegen in der Forschungsmethodik. Die Unfähigkeit, Mystik eindeutig zu definieren, führt zu Problemen bei der Operationalisierung von Begriffen aus dem Bereich des mystischen Lebens. Die Erfahrungen beziehen sich auf verschiedene Bereiche des menschlichen Funktionierens, nämlich auf die Somatik und das psychische Leben (Emotionen, Intellekt, das Selbst, aber auch das Unbewusste oder Unterbewusste). Die Ansichten der Psychologen in diesem Bereich sind sehr unterschiedlich. Beispiele sind „veränderte Bewusstseinszustände“, die als „etwas mehr“ wahrgenommen werden (James); die intuitive Wahrnehmung der Realität als Gipfelerlebnis (*peak experience*), das mit existenzieller Einsicht im Zuge der Entwicklung zur Vollkommenheit verbunden ist (Maslow); die Suche nach Sinn und Ordnung des Daseins als Erfahrung der Fülle des eigenen Daseins (Rogers). Das häufige Auftreten eines mystischen Phänomens bestimmt nicht den universellen Charakter der Mystik. Die Unterschiede können sich auch auf den Ursprung, die Funktion und den Inhalt beziehen. Aufgrund der fehlenden Definition des religiösen Subjekts bleibt die psychologische Analyse oft auf der Ebene phänomenologischer Interpretation¹⁸⁹.

Die Beziehung, in der die Einheit von Personen angestrebt wird, ist im Grunde der konstitutive Faktor der christlichen Spiritualität und damit der Mystik. Eine tiefe, intime zwischenmenschliche Beziehung führt zu einer Erfahrung, die sich nicht durch die Sprache vermitteln lässt. Was bei einem Gebetstreffen geschieht, formulierte treffend der herausragende Experte für die Theologie des spirituellen Lebens, Louis Bouyer: „Ein solches Gebet, das normalerweise der Stille bedarf, um entstehen

¹⁸⁸ D. M. Wulff, op. cit., S. 405–406.

¹⁸⁹ *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1328–1330.

und sich entwickeln zu können, sollte natürlich auch zur Stille führen. Das Gleiche gilt gewöhnlich für zwischenmenschliche Beziehungen: Wenn Gefühl, Erkenntnis und Verständnis eine gewisse Tiefe erreichen, kommt schließlich ein Moment, in dem keine Worte mehr ausreichen, um das auszudrücken, was das Herz empfindet, was wir gewöhnlich Mystik nennen. Und darauf zielt jedes wahre Gebet ab¹⁹⁰.

Die mystische Gotteserfahrung ist auch ein Leitthema im Werk von Karl Rahner, der Grüns Ansichten maßgeblich inspiriert. Forscher, die sich mit Rahners Werk befassen, verweisen auf die Quelle seiner Ansichten, nämlich die ignatianische Spiritualität. Er glaubte, dass es in der Mystik wichtig sei, täglich zu beten, was dazu führe, sich selbst zu verlassen und das Leben für Gott zu beginnen. Durch ein solches Gebet entsteht die Bereitschaft, sich Gott hinzugeben, und eine reife Liebe wird aufrechterhalten. Auf diesem Weg wird das tägliche Leben zu einem Gebet ohne Worte¹⁹¹.

Grün widmet einen großen Teil seines Schaffens der Frage nach dem vollständig spirituellen und damit mystischen Leben. „Der Höhepunkt der christlichen Spiritualität ist die Mystik. Viele sind der Meinung, dass Mystik nur im Buddhismus oder Sufismus zu finden sei, obwohl die Mystik seit den Tagen Jesu zum Wesen der christlichen Spiritualität gehört“¹⁹². Er weist auf den therapeutischen Charakter des kontemplativen Gebets hin. Ein authentischer und tiefer Kontakt mit Gott spielt außer den grundlegenden Zielen in der religiösen Dimension eine heilende Rolle für das Funktionieren eines Menschen. In seinen Untersuchungen bezieht er sich vor allem auf die Erfahrung der christlichen Mystik als einen Weg, der dem Menschen zu seiner Entfaltung dient. Die Analyse der Zeugnisse von Mystikern verschiedener Epochen und der Werke zu Fragen des kontemplativen Lebens, kombiniert mit psychologischen Beschreibungen ähnlicher Phänomene, ermöglichte die Formulierung eines alltagstauglichen Konzepts. Beim Vergleich von Beschreibungen mystischer Erfahrungen und Beschreibungen psychologischer Phänomene stellte er die Ähnlichkeiten heraus. Trotz der unterschiedlichen Sprache der beiden Dimensionen scheint der Sinn der Erfahrung ähnlich zu sein.

Der Mönch Euagrius Pontikos spricht bei der Definition des Platzes Gottes im Menschen von „Jerusalem, dem Spiegelbild des Friedens“ und beschreibt ihn weiter als „Glanz eines blauen Saphirs“. Auch andere Mystiker definieren den Wohnsitz Gottes im menschlichen Herzen. Die heilige Katharina von Siena spricht von einer „inneren Zelle“, Meister Eckhart von einem „Funken des Seelenglanzens“, Johannes Tauler vom „Grund der Seele“, Teresa von Avila von der „innersten Ni-

¹⁹⁰ L. Bouyer, *Wprowadzenie do życia...*, S. 37.

¹⁹¹ I. Bokwa, op. cit., S. 44–45; *Encyklopedia katolicka...*, Bd. 12, S. 1319.

¹⁹² A. Grün, *Der Glaube der Christen...*, S. 132.

sche, der Kammer der Seele“¹⁹³. In der menschlichen Seele, an ihrem intimsten Ort, der auf verschiedene Weise bezeichnet wird, wohnt Gott selbst. Dort findet der Kontakt zu unserem wahren „Ich“ statt. Die Entdeckung von Beschreibungen der Gegenwart Gottes im Menschen in Werken der christlichen Spiritualität faszinierte Grün und veranlasste ihn, das Thema weiter zu analysieren. Auf der Basis dieser Ideen versuchte er, durch meditatives Gebet einen solchen Ort in sich selbst zu finden. Er vertiefte sich in die Werke der mystischen Klassiker, des hl. Johannes vom Kreuz, der hl. Teresa der Großen und anderer Mystiker. Er machte sich mit dem Schaffen der zeitgenössischen Mystiker bekannt, wie dem von Taizé-Priors Roger Schütz, Thomas Merton und Charles de Foucauld. Er schöpfte aus der Erfahrung einer breiten mystischen Tradition und versuchte, dies an die Bedürfnisse der Neuzeit anzupassen.

Ein ähnliches Phänomen wie die mystische Erfahrung fand Grün auch im Bereich der transpersonalen Psychologie. In der Sprache der Psychologie spricht man von einem inneren Beobachter, der zwar unbemerkt bleibt, aber unsere Gefühle und das, was mit uns geschieht, bestimmen kann. „Die Psychologie spricht vom spirituellen Selbst oder von dem unbeobachteten Beobachter, der die Emotionen beobachten kann. [...] Der Punkt, der beobachten kann, der ist frei von dem, was ich beobachte. Insofern ist das auch eine anthropologische Aussage“¹⁹⁴. Anselm Grün glaubt, dass ein solcher Ort unserem spirituellen „Ich“ entspreche. Für ihn ist die Verbindung zwischen dem Modell der transpersonalen Psychologie und der Mystik wichtig. Die mystische Erfahrung, also eine tiefe Erfahrung der Nähe zu Gott, hat eine therapeutische Dimension. Sie lässt erkennen, dass Ängste und Sorgen nicht die ganze Person betreffen, sondern nur den Bereich der Gefühle und Gedanken. Es gibt einen Bereich, in den man sich zurückziehen kann. Ängste und Sorgen haben dort keinen Zutritt. Dies ist eine Art der Befreiung. Das Erleben des inneren Ortes relativiert einfach die erlebten Probleme. Das Wissen darum hilft in Situationen, in denen man Menschen auf ihrem spirituellen Weg begleitet. Der Begleiter kann so eine sichere Distanz wahren, eine optimale Distanz, aber keine Gleichgültigkeit gegenüber dem, was in den Erfahrungen des Geführten vorgeht. Probleme haben keinen Zugang zu diesem Ort in der Person. Sein Wissen und seine Erfahrung in diesem Bereich sind für Grün eine große Hilfe dabei, Menschen im Prozess der inneren Integration zu begleiten und einen Weg zur Fülle des Menschseins zu schaffen.

In der Zusammenfassung von Grüns Mystikverständnis ist der Aspekt der Wahrhaftigkeit des Menschen in seiner Existenz besonders hervorzuheben. Er

¹⁹³ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 75–79.

¹⁹⁴ Ebd., S. 79.

selbst, der sich auf eine Aussage Friedrich Nietzsches bezieht, nämlich „Wo Sehnsucht und Verzweiflung sich paaren, da entsteht die Mystik“¹⁹⁵, verweist auf den dynamischen Aspekt der Beziehung zu Gott. Die Mystik ist zwischen Verzweiflung und Sehnsucht angesiedelt und verbindet beide Erfahrungen. Sie stellt einen immer wieder neu erlebten Übergang von der Verzweiflung in das Vertrauen, aus der Dunkelheit in das Licht, aus der Zerrissenheit in die Richtung Einswerden dar¹⁹⁶.

Biografische Faktoren hatten zweifellos einen Einfluss auf die Herausbildung der Persönlichkeit Anselm Grüns, auf seine Lebensphilosophie und sicherlich auf das Verständnis des Entstehungsprozesses seines Vorschlags für eine integrale Erziehung des Menschen. Die Geschichte seines Lebens, die wichtigsten Ereignisse und die bedeutendsten persönlichen Erfahrungen ermöglichen ein besseres Verständnis seiner Ideen, die in seiner Botschaft an die Öffentlichkeit enthalten sind. Bedeutende Begegnungen mit Menschen, die in Grüns Leben eine wichtige Rolle spielten, und die Art des ihm vermittelten Wissens sowie seine eigene Tätigkeit auf der Suche nach der Wahrheit bestimmen die Richtung der Entwicklung seiner Person und seiner Ansichten, die Ausdruck seiner Erfahrungen sind. Die Kohärenz seiner persönlichen Erfahrungen spiegelt sich deutlich wider – und findet zahlreiche Bestätigungen – in den Ansichten, die er verkündet, in seinem Schaffen und Handeln. Die obige Analyse offenbart den komplexen Kontext, in dem die Idee der Integrität in Anselm Grüns Vorschlag für die Erziehung entstand.

Grüns Ansichten verdienen Interesse nicht nur wegen ihrer Kritik und der vorgeschlagenen Änderungen. Durch seine Vorschläge erweist er sich als Pädagoge, der die Natur des Menschen und seine existenzielle Verankerung perfekt kennt und sich seine Zukunft und seine ganzheitliche Entwicklung aufrecht zu Herzen nimmt.

¹⁹⁵ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 230.

¹⁹⁶ Ebd., S. 231.

Kapitel 5

PÄDAGOGISCHE NUTZUNG EXISTENZIELLER ERFAHRUNGEN

Es besteht die Überzeugung, dass man die Lebensgeschichte eines Menschen kennen muss, um seine Ansichten zu verstehen. Die Bedingungen für die Gestaltung der Menschheit und die Faktoren, die die Erziehung beeinflussen, hängen zweifellos mit unserer Lebensbeziehung zu den Menschen und der Welt zusammen. Sie bestimmen bis zu einem gewissen Grad unsere Interessen und Bestrebungen. Die Kenntnis der biografischen Gegebenheiten ermöglicht einen tieferen Kontakt mit der Lebensphilosophie einer bestimmten Person. Die Kenntnis des familiären Umfelds, des sozialen Kontextes und anderer einstellungsprägender Faktoren ermöglicht es, die Handlungsmotivation und die existenziellen Grundlagen der eigenen Ansichten und Haltungen zu verschiedenen Problemen zu entdecken. In diesem Kapitel werden die charakteristischen Tätigkeitsbereiche Grüns analysiert. Zunächst wird der Einfluss des familiären Umfelds erörtert, die Atmosphäre, in der er aufwuchs, wichtige Beziehungen und Lebensbedingungen, die seine heutige Gestalt und seinen Funktionsstil Handlungsweise prägen. In den folgenden Abschnitten werden wichtige Themen vorgestellt, die sein pädagogisches Denken beeinflusst haben. Es geht hier um die Beziehung zwischen der Existenz und der transzendentalen Dimension. Die Entscheidung für den Weg des religiösen Lebens entstand an der Schnittstelle dieser beiden Dimensionen der Wirklichkeit. Die Beziehung zwischen den beiden Dimensionen ist ein kontinuierlich aufgegriffenes Thema in seinem Werk und seiner Praxis. Ein weiterer Faktor, der seine Ansichten und seine Einstellung zum Leben prägte, war sein Interesse an Spiritualität und Psychologie. Anselm Grün suchte nach einer Formel für sein eigenes Leben sowie nach einer praktischen Anwendung in seiner Kommunikation mit anderen, indem er sich mit beiden Bereichen befasste. Der Zusammenhang zwischen Psychologie und Spiritualität ist Gegenstand seiner zahlreichen Untersuchungen, Analysen und der damit einhergehenden Anpassungen an den Erziehungsprozess. Eine weitere wichtige Dimension ist die literarische Arbeit und die Verbreitung entdeckter Ideen. Als international bekannter Autor zahlreicher

Publikationen wird er zu einem Pädagogen mit einem weitreichenden Wirkungskreis. Seine schriftstellerischen Erfolge sind in seiner Lebensgeschichte verwurzelt und eingebettet. Eine beeindruckende Anzahl von Wiederveröffentlichungen und Neuerscheinungen finden seit vielen Jahren ein großes Publikum. Die letzte Frage betrifft die pragmatische Dimension in der Arbeitsweise von Grün und den Weg zu einer solchen Haltung. Sein während des Studiums erworbenes und ständig vertieftes und erweitertes Wissen hat heute ganz konkrete und praktische Anwendungsmöglichkeiten. In den ergriffenen Maßnahmen spiegeln sich Grüns Erfahrungen wider, die eine breite gesellschaftliche Resonanz finden.

5.1. Disziplin, Ordnung, Wissen

Anselm Grün wurde Ende des Zweiten Weltkriegs geboren und wuchs mit sechs Geschwistern auf. Die schwierige wirtschaftliche Lage in Deutschland stellte harte Bedingungen für das tägliche Leben dar. Eine große Familie lehrte auf natürliche Weise ein organisiertes Leben. Sowohl im Elternhaus als auch in seinem Umfeld hielt er sich strikt an die Traditionen, die in Bayern gepflegt wurden. Als Kind war er der Ordnung und Disziplin einer Schule mit Internat unterworfen, wo er einen guten Lebens-, Lern- und Erholungsrythmus erlernte. Die Präfekten des Internats waren Mönche nach dem Militärdienst. Dort herrschte strenge Disziplin, nicht nur in Bezug auf den Unterricht, sondern auch auf den Tagesablauf. Die radikalen Bedingungen lehrten Ausdauer und Widerstandsfähigkeit angesichts von Not und Widrigkeiten. Der Aufenthalt im Internat förderte eindeutig die Konzentration. Der Tag war streng unterteilt in Unterricht und konkrete Aufgaben und Pflichten. Der Aufenthalt im Internat ermöglichte es Grün, seine eigene Lernmethode zu entwickeln. Von Anfang an war das Lernen für ihn eine sehr wichtige Tätigkeit, die ihm Freude bereitete. Der regelmäßige, geplante Tagesrhythmus, wie er selbst mehrfach erwähnte, gab ihm Energie und war effektiv. Die gute Funktionsweise der von Grün geleiteten Abtei Münsterschwarzach ist das Ergebnis seiner Erfahrungen und erworbenen Überzeugungen. „Ich muss meinen Rhythmus einhalten“ – sagt Anselm Grün in Bezug auf diesen Erfolg. „Wenn ich nur auf andere gehört hätte, wäre es nicht so weit gekommen“¹. Bis zu seinem Abitur besuchte er nacheinander drei Schulen mit Internat, und zwar die Klosterschule in St. Ludwig und Münsterschwarzach sowie die öffentliche Schule in Würzburg². Diese Erfahrungen stärkten zweifellos sein Organisationstalent und seine Fähigkeit, sich neuen Herausforderungen zu stellen.

¹ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 119–120.

² Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 14–18.

Der Grundsatz *Fides quaerens intellectum* (der Glaube, der nach Einsicht sucht), den der heilige Anselm von Canterbury vertrat, wurde zu Grüns Leitgedanken in der theologischen Praxis, im Unterrichtsmodell und in seinem Schaffen. Grüns theologischen Lehren entstammten einem Gebetsleben³. In seiner Autobiographie verweist Grün gerade auf die Lehre des hl. Anselm als den einflussreichsten Theologen des Mittelalters neben dem hl. Thomas von Aquin und dem hl. Bonaventura. In seiner Theologie fand Grün das passendste Programm für seine eigene Entwicklung. Der Intellekt ist mehr als die Vernunft allein. Er definiert ihn als *intus legere*, d. h. „inwendig lesen“ oder „von innen heraus sehen“. Mit anderen Worten – tiefer hineinsehen, mit Verstand und Vernunft erkennen, Einsicht in die Natur der Dinge gewinnen. Die Vernunft erklärt den Glauben nicht, sondern macht ihn zu einer verantwortungsvollen Aufgabe für denkende Menschen⁴. Der Gedanke des tiefen, vielschichtigen Verstehens und der Suche nach Einsicht in das Wesen der Dinge scheint die gesamte Lehre Grüns zu durchdringen.

Als junger Mönch wirkte er zerbrechlich, schüchtern und ängstlich, zeichnete sich aber durch außergewöhnliche Ausdauer und Disziplin aus. In seiner Freizeit vertiefte er sich ganz in die Lektüre von Literatur. Seine Neugier, seine Entschlossenheit, seine Fähigkeit, in der Abgeschiedenheit auszuharren, und seine Fähigkeit, die Einsamkeit zu nutzen, um tiefer zu blicken, erlaubten es ihm, sich mit Distanz und Weisheit vor den Konflikten der damaligen Zeit zu schützen. Die anhaltenden Diskussionen über die Gestalt und Rolle der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, die Proteste gegen die Enzyklika Pauls VI. zerstörten die Hoffnung nicht, sondern lenkten seine Aufmerksamkeit auf die Verantwortung der Kirche für die Welt⁵. Im Jahre 1964 begann der neunzehnjährige junge Mann nach der Regel des heiligen Benedikt zu leben. Die Ordnung des klösterlichen Lebens – Aufstehen vor fünf Uhr morgens, Gebete, Arbeit, Sport – lehrte Rhythmus und Disziplin, bot aber gleichzeitig eine Freiheit, die hinter den Mauern eines Klosters nur schwer zu finden war⁶. Eine Regel aus dem sechsten Jahrhundert forderte die Kandidaten auf, in einer klösterlichen Gemeinschaft zu leben. „Er [der hl. Benedikt] empfängt seine neuen Brüder mit den Worten ‘Höre, mein Sohn, auf die Lehren des Meisters und neige [ihnen] das Ohr deines Herzens Der Militärdienst unter der Regel und dem Abt‘ ist gleichzeitig ‘frei sein für Gott‘. Der harten Trennung von der Welt stellt er ‘die unaussprechliche Süße der Liebe‘ gegenüber“⁷. Solche Gesetze prägten Grün und läuterten seine Motivation, ein Sohn des heili-

³ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 17.

⁴ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 22–23.

⁵ F. Derwahl, op. cit., S. 77–78.

⁶ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 19–20.

⁷ F. Derwahl, op. cit., S. 53.

gen Benedikt zu bleiben. Die Entscheidung sollte der authentische Wunsch des Novizen sein.

Aus einer Haltung des Gehorsams heraus übernimmt Grün die von seinen Vorgesetzten zugewiesenen Aufgaben des Cellerars, die nicht unbedingt mit den Interessen eines jungen, gut ausgebildeten Promovierten der dogmatischen Theologie übereinstimmen. Seine Beharrlichkeit ermöglichte es ihm, sich durch ein Betriebswirtschaftsstudium auf seine neue Aufgabe vorzubereiten und sowohl innere Widerstände als auch äußere Schwierigkeiten zu überwinden⁸. Er betrachtet den Gehorsam, der sich aus seinen monastischen Gelübden und der Unterordnung unter den Prior ergibt, als eine Verantwortung für das Leben in der Gemeinschaft. Dies erlaubt ihm, Entscheidungen mit großer Freiheit zu treffen. Der Gehorsam schränkt zwar die persönliche Entscheidungsfreiheit ein, lehrt aber einen weiten Blick für die Bedürfnisse der anderen und die Gewissheit, dass andere auf mich zählen können⁹. Die Verantwortung für die finanzielle Führung des Klosters ist eine Aufgabe, die Mut und Geschicklichkeit, aber auch die Einhaltung der Entscheidungen der Vorsteher erfordert. Die Arbeits- und Ruhezeiten waren sehr genau eingeteilt. „Ein solcher Zeitplan ist nicht unbedeutend, er wurde mit großer Präzision erstellt. Diese Einteilung basiert eher auf Disziplin als auf Berufserfahrung. Andernfalls wäre er nicht in der Lage gewesen, all die Pflichten zu bewältigen, die mit den Aufgaben des Cellerars einer großen Abtei, eines Referenten, der zwei Vorlesungen die Woche hält, und der Leitung von Wochenendkursen verbunden sind“¹⁰.

Der Tagesrhythmus in einem Kloster, eine Struktur, die in der Regel des hl. Benedikts entwickelt wurde, ist eine große Hilfe für das Leben eines Mönchs, aber auch für jeden Menschen. Dies scheint ein Buch zu bestätigen, das von zwei Personen geschrieben wurde, und zwar Anselm Grün, einem Teilnehmer am Klosterleben, und Petra Altmann, einer Laiin¹¹. Die Darstellung des Erlebens von innen als im Kloster lebender Mensch und als Beobachterin von außen betrifft die gleichen Ereignisse. Ein interessanter Dialog zwischen den beiden Autoren weist auf unterschiedliche Aspekte des Lebensrhythmus im Kloster hin. Der Tages- und Jahresablauf, die äußere und die innere Ordnung, die Stille, die Achtsamkeit, die Rituale, das Schweigen wirken sich auf den geistigen, seelischen und körperlichen Zustand des Einzelnen wie auch der ganzen Gemeinschaft aus. Die Erfahrung des jahrhundertelangen klösterlichen Lebens bringt einen außerordentlichen Reichtum

⁸ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 34–36.

⁹ Ebd., S. 57–58.

¹⁰ F. Derwahl, op. cit., S. 137.

¹¹ A. Grün, P. Altmann, *Klarheit, Ordnung, Stille. Was wir vom Leben im Kloster lernen können*, München 2009.

mit sich und eröffnet demjenigen, der sich verpflichtet, nach diesen Grundsätzen zu leben, Möglichkeiten zur Entwicklung und zum Erwerb neuer Fähigkeiten. Ein nach einem Plan strukturiertes Leben spart Zeit und Energie und ermöglicht es, Selbstvertrauen zu gewinnen. Ein Leben nach der Regel des heiligen Benedikt ist keine Selbstbeschränkung, sondern wird zu einer Bereicherung, da man es im Einklang mit dem Rhythmus des eigenen Körpers und der eigenen Seele so umfassend und bewusst wie möglich nutzen kann¹². Ein solcher Rhythmus schafft Möglichkeiten, in Harmonie und Frieden zu leben, schützt vor dem Überschreiten eigener und fremder Grenzen, vermittelt ein Gefühl von Stabilität und Verwurzelung. „Für mich persönlich ist der tägliche Rhythmus von Gebet und Arbeit wichtig, da er mir das richtige Maß zeigt“¹³. Ähnlich äußert sich Grün über seine Arbeitsweise: „Das Wichtigste für mich ist eine gute Zeitplanung. Wie ich im Büro gesagt habe, mache ich nie Überstunden“¹⁴. Die Beständigkeit des Ortes, die der hl. Benedikt als Antwort auf die Herausforderung einer Zeit der Völkerwanderung forderte, ist in der heutigen, sich schnell verändernden Welt genauso gültig, wenn nicht sogar noch mehr. Mangelnde Stabilität, Relativismus der Werte, sich schnell verändernde Lebensbedingungen, Zeitlichkeit, Vergänglichkeit, die ständige Suche nach Eindrücken und Erfahrungen geben dem Menschen keine Erfüllung und kein Vertrauen in die Welt um ihn herum. Der Weg zur Überwindung des inneren Chaos ist die äußere Ordnung. Die innere Ordnung setzt die äußere Ordnung voraus. Chaos macht krank. Nur wer in seinem Umfeld alles geregelt hat, kann auch zu innerer Ruhe und Gelassenheit gelangen¹⁵. Neben dem Nutzen für den Einzelnen ermöglichen Ordnung und Klarheit eine gute Organisation des gemeinschaftlichen, sozialen Lebens und ersparen viele Konflikte und unnötige Diskussionen.

Das Setzen und Einhalten zeitlicher Grenzen führt zu einer stärkeren Mobilisierung der Kräfte und einer stärkeren Konzentration. Anselm Grün ist ein hervorragendes Beispiel für Tätigkeiten auf verschiedenen, teilweise sehr weit voneinander entfernten Gebieten. Arbeit oder andere Aktivitäten sowie Erholung, aufgeteilt in kurze, klar definierte Zeitspannen, bringen greifbare, positive Ergebnisse. Die Vielseitigkeit des Engagements sowie die Vielzahl der Aufgaben ermöglichen es, bei der Begegnung mit zeitlichen Einschränkungen die eigenen Kräfte angemessen einzuschätzen und zu teilen.

Die Regel des hl. Benedikt, wenn sie mit tiefem Verständnis angenommen und mit Überzeugung befolgt wird, verleiht die Fähigkeit, in innerem Frieden mit sich

¹² Ebd., S. 29–30.

¹³ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 65.

¹⁴ Ebd., S. 75.

¹⁵ A. Grün, P. Altmann, op. cit., S. 47.

selbst und anderen zu leben, sowie Widerstandsfähigkeit in Krisensituationen. Strenge Disziplin dient nicht dem Selbstzweck der Askese, sondern führt zu einem Leben in seiner vollen Entfaltung. „Strenge Disziplin ist keine verdeckte Variante irgendeiner monastischen Kasteiung. Vielmehr hilft sie, sich in dieser Arbeit einzurichten, sich darin wohl zu fühlen, sie generell als eine Form der Vertiefung und persönlichen Bereicherung zu empfinden. Ihre zeitweilige Einbindung in den Klosteralltag ermöglicht es, die Energie zu sehen, mit der hier gehandelt wird“¹⁶. Grüns Leben ist vom benediktinischen Geist durchdrungen: zum einen ist es die uneingeschränkte Beteiligung an den ausgeübten Tätigkeiten und zum anderen

die strikte Einhaltung des Zeitrahmens bei den durchgeführten Aktivitäten. „Auch andere wichtige Elemente des klösterlichen Lebens in Münsterschwarzach nimmt er mit auf den Weg: Disziplin, Entschlossenheit, den Menschen zu helfen, und ein verwegenes Gottvertrauen, dass er seine weltlichen ‘Überstunden’ gesund und unversehrt übersteht“¹⁷. Das gilt sowohl für das Leben innerhalb wie auch außerhalb des Klosters. Zweifelsohne ermöglicht ein solches Verhalten ein hohes Maß an Effizienz. Der geordnete Lebensrhythmus, den

Grün führt, wird von ihm bis heute beibehalten und ist ein charakteristisches Zeichen seiner Existenz und Tätigkeit in allen Bereichen. Diese Aspekte, d. h. innere Ordnung, Lebensrhythmus und Klarheit, thematisiert er in seinen Werken.

Das Bemühen um Zeitlichkeit ist auf ein für Grün übergeordnetes Ziel gerichtet – die Ewigkeit. Dem dient die Anstrengung hier und jetzt. Das Dasein des Alltäglichen ist eng mit dem Transzendenten verbunden. Es ist ein anderer Erfahrungsraum, der die Gestaltung von Erziehungskonzepten beeinflusste. Ein Blick auf die gegenseitige Durchdringung der beiden oben genannten Dimensionen in Grüns Leben kann hilfreich sein, um die Rolle seiner Spiritualität in pädagogischen Interaktionen zu verstehen.

5.2. Zwischen Existenz und Transzendenz

Der Mensch möchte auf verschiedene Art und Weise über sich hinauswachsen. Er sucht etwas, das über ihn hinausgeht und seinem Leben einen Sinn geben kann. Die Befriedigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse, wie z. B. eine gesicherte Existenz, erfüllt nicht alle menschlichen Sehnsüchte. Es entsteht eine Suche nach transzendenten Erfahrungen. Die Sehnsucht nach dem Spirituellen lässt sich nicht unterdrücken. Religiöse Sehnsüchte und die Suche nach spirituel-

¹⁶ F. Derwahl, op. cit., S. 137.

¹⁷ Ebd., S. 135.

len Erfahrungen sind besonders bei sensiblen Menschen zu erkennen. Neben den Beschäftigten in sozialen Berufen ist auch bei Bankkaufleuten und Beamten eine Rückbesinnung auf die Religiosität zu beobachten. Das derzeitige starke Interesse an östlichen Religionen und Esoterik ist Ausdruck spiritueller Bedürfnisse und des fehlenden Wissens, wie diese im Christentum erfüllt werden können¹⁸. Für Grün ist die Suche nach Transzendenz untrennbar mit der Existenz verbunden. Es ist eine Rückbesinnung auf die Tradition der Mönche in der Wüste. Das Streben nach der spirituellen Dimension des Lebens muss mit der irdischen Wirklichkeit verbunden werden. Die beiden Räume treffen im Menschen aufeinander. „Das Streben nach Transzendenz entsteht, so Grün, im Kontakt mit der Kraft, die alles verwandelt. Sie ist der Brennpunkt von allem, denn diese Kraft ist die Liebe. Sie kann mein Leben stark, heilig, sicher, erfüllt machen. Wer sie zu verwirklichen vermag, kann neues Leben erfahren“¹⁹.

Ein besonderes und beredtes Beispiel für die Kombination von Verwurzelung in den Realitäten des Lebens einerseits und Überwindung der Zeitlichkeit andererseits ist die Dualität der Aufgaben, die Anselm Grün seit Jahren wahrnimmt. Streng nach der benediktinischen Regel lebend, zeigt er ein vielseitiges Engagement im alltäglichen Leben. Als Mönch ist er jemand, der den Weg des *Sacrum* mit ganzem Herzen geht und die Zeiten des gemeinsamen Gebets und des Gemeinschaftslebens einhält. Als Autor viel gelesener Bücher, unterwegs als Redner, als Verwalter und Manager bleibt er im regen Kontakt mit der weltlichen Sphäre²⁰. Die Sorge um die persönliche Entfaltung dient der Entwicklung der äußeren Werke. Dies gilt sowohl für das Funktionieren des Einzelnen als auch für die klösterliche Gemeinschaft als Ganzes. „Es ist wahr, dass wir eine breite Palette von nach außen gerichteten Aktivitäten entwickeln, aber die Gemeinschaft wird nur lebendig bleiben, wenn sie sich gleichzeitig um sich selbst kümmert“²¹. Das harmonische Zusammenleben der weltlichen und der übernatürlichen Ordnung dient der Gemeinschaft und jedem ihrer Mitglieder. „Für Anselm, der nie ‘draußen’ gelebt hat, ist dies ein wesentliches Element des monastischen Lebens; geistliche Koexistenz und Grenzüberschreitung zugleich: die Aufmerksamkeit auf das Chorgebet und gleichzeitig auf die Kontinente gerichtet; Globalisierung in der eigenen Klosterfamilie; gute Freunde an einem manchmal weniger angenehmen Ort“²². Die Überschneidung von alltäglicher Existenz und Transzendenz auf har-

¹⁸ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 144–145.

¹⁹ A. Lichtenauer, *Wprowadzenie*, [in:] A. Grün, *Książka o sztuce życia*, übers. R. Zajązkowski, Kielce 2003, S. 8–9.

²⁰ F. Derwahl, op. cit., S. 184–185.

²¹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 60.

²² F. Derwahl, op. cit., S. 125.

monische und kohärente Art und Weise findet sich in den verschiedenen Tätigkeitsfeldern von Grün.

Seit 1977, nach einem vierjährigen Betriebswirtschaftsstudium, ist er Ökonom der gesamten Abtei. Er trifft gehorsam die Entscheidung, die finanzielle Verantwortung in der Gemeinschaft zu übernehmen. Der Wunsch nach akademischer Arbeit und Jugendseelsorge musste zugunsten einer neuen wichtigen Mission aufgegeben werden. Er erlebte Ängste und Krisen, bevor er dieses Amt antrat. Nach dieser Entscheidung kommt er seinen Pflichten jedoch mit voller Verantwortung und Begeisterung nach. Mutige Entscheidungen geben neue Impulse, eröffnen neue Entwicklungswege und bringen spürbare Vorteile für die finanzielle Lage des Klosters. Im Jahre 2009 verfügte das Kloster über etwa zwanzig verschiedene Arbeits- und Produktionsbereiche, darunter eine Schule mit 980 Schülerinnen und Schülern, ein Exerzitenhaus, ein Gästehaus, einen Bauernhof und einen Garten, verschiedene Abteilungen für Handwerk und Produktion, nämlich Bäckerei, Metzgerei, Maurer- und Elektrobetrieb, Klempnerei, Schmiede, Schlosserei, Tischlerei, Schreinerei, Goldschmiedekunst, Druckerei, Schuhmacherei, Schneiderei und Weberei. Außerdem gab es einen Verlag und eine Buchhandlung mit dem gleichen Namen, den Vier-Türme-Verlag. Es gab 280 Beschäftigte. Im Kloster lebten etwa hundert Mönche. Die Abtei war damit einer der größten Arbeitgeber in der Region. Grün war bestrebt, verantwortungsvoll dauerhafte und sichere Arbeitsplätze zu schaffen. Zur Bewältigung von Aufgaben und Projekten sind klare funktionale Strukturen erforderlich. Für die Selbstfinanzierung wiederum ist eine gute Ökonomie notwendig. Die gesamte Wirtschaft dieser Abtei basiert auf drei Quellen: Ersparnisse, Produktion und Geldanlagen²³. Die Funktion des Cellerars ist eine faszinierende Aufgabe. Sie bringt vor allem etwas Geheimnisvolles mit sich im Umgang mit Mitarbeitern, Mitbrüdern und... Geld. Wie sie qualitativ zu erfüllen ist, ist zu einer spirituellen Aufgabe geworden²⁴. Bei der Ausübung des *profanen* Dienstes ist eine fast kontemplative Haltung erforderlich, die den heiligen Handlungen vorbehalten ist. „Der Cellerar wird von Benedikt aufgefordert, alle Geräte und alle Besitztümer des Klosters so zu behandeln, als wären sie heilige liturgische Paramente. Er sollte das Gefühl haben, dass alles heilig ist, dass alles von Gott geschaffen ist und ihm gehört“²⁵.

Als dienstältester Cellerar in den Klöstern der Kongregation ist Grün ein Mann, der in seinem Alltag über das Zeitliche hinausschaut. „Ich habe mir dieses Amt

²³ A. Grün, *Stationen meines Lebens...* S. 34–35, 63–64; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 56–57; F. Derwahl, op. cit., S. 119.

²⁴ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 66–67.

²⁵ Derselbe. P. Altmann, op. cit., S. 109.

nicht selbst ausgesucht. Im Gegenteil, als der Abt mich bat, in der Verwaltung des Klosters mitzuarbeiten, erlebte ich eine tiefe Krise. Und erst heute kann ich auf diese Situation mit einem aufrichtigen 'Ja' antworten. Im Laufe der Zeit habe ich verstanden, dass diese Aufgabe es mir ermöglicht, mit beiden Beinen fest auf dem Boden zu stehen, weil sie mich zwingt, alles, was ich schreibe oder in meinen Vorträgen sage, nüchtern mit den Realitäten des Alltags zu konfrontieren²⁶. Sein Interesse an der spirituellen Entwicklung und der Suche nach einer Beziehung zu Gott durchdringt sein ganzes Leben und alle Dimensionen seiner Tätigkeit. Der Rhythmus des klösterlichen Lebens, an dem er täglich teilnimmt, ist eine beständige Ausrichtung auf das Übernatürliche. Die Stille des Klosters und die innere Stille, die durchgeführten Meditationen, das Nachdenken über biblische Texte, die Einfachheit des täglichen Lebens sollen durch den ständigen Kontakt mit sich selbst zu einer tiefen Beziehung zu Gott führen. Die Zeit des Tages ist streng aufgeteilt zwischen Gebet und Arbeit, gemäß dem Prinzip *ora et labora*. Dieses Prinzip ermöglicht es, für beide Tätigkeiten die entsprechende einzuplanen. Es geht aber um viel mehr, und zwar um eine geistige, innere Verbindung zwischen den beiden Tätigkeiten. Die Arbeit ist ein Prüfstein für die Beziehung zu Gott und damit für die Echtheit der Frömmigkeit und schafft die Voraussetzungen für die Selbsterkenntnis²⁷. Die Art und Weise, wie die Arbeit verrichtet wird, sagt viel über die menschliche Seele aus. Die Arbeit soll eine geistige Herausforderung sein. In ihr wird bestätigt, was wir im Gebet erlangen, nämlich unsere Haltung der Achtsamkeit, des Respekts, der Freundlichkeit und der Liebe. Man benötigt Zeit, in der ich mein Inneres untersuchen, die Regungen meines Herzens beobachten und sie Gott mitteilen kann, um Seinen Frieden zu erlangen²⁸. „Aber die Arbeit ist auch ein spiritueller Prozess. Dabei kommt es darauf an, ob ich an das Wohl des Menschen denke, ob ich einem konkreten Menschen Achtung entgegenbringe, ob ich aus den inneren Quellen des Glaubens lebe, oder ob ich mich nur auf meine eigenen Kräfte verlasse und damit Gott und den Menschen diene, oder ob ich mich nur hinter meiner Arbeit verstecke“²⁹. Die Arbeit dient als Raum des Wachstums hin zur Fülle des Menschseins, während die Beziehung zu ihr und die Art und Weise, wie sie ausgeführt wird, von der Qualität des Menschseins spricht.

Ein wichtiger Ort zur Erforschung der Beziehung zwischen Existenz und Transzendenz ist Grüns schreiberisches Schaffen. In seinen Büchern richtet er sein Augenmerk darauf, dem im Diesseits verlorenen Menschen zu helfen, den Sinn des

²⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 53.

²⁷ F. Derwahl, op. cit., S. 117.

²⁸ A. Grün, P. Altmann, op. cit., S. 32.

²⁹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 57.

Lebens zu finden. Indem er die Leser in das Wesen der christlichen Feste einführt, die im Laufe des Jahres gefeiert werden, und das menschliche Leben mit dem Rhythmus der Natur in Beziehung setzt, will Grün die spirituelle und existenzielle Dimension hervorheben. Das spirituelle Leben soll eine enge Verbindung mit der menschlichen Existenz eingehen. Der Rhythmus des Kalenderjahres, der Jahreszeitenwechsel und die verschiedenen Feste des Kirchenjahres sollen dazu dienen, den Rhythmus des eigenen inneren Lebens zu erkennen³⁰. Ähnlich wie die Lebensphasen des Menschen symbolisieren die Jahreszeiten die Existenz. Der Frühling steht für die Jugend, der Sommer ist die Zeit des Erwachsenseins, der Herbst steht für das Vergehen und das Alter, der Winter kennzeichnet das Lebensende, das Sterben. Einerseits können wir also jedes Jahr etwas Zyklisches und Lineares erleben. Etwas kehrt zurück, wiederholt sich. Wir erleben ständig Geburt, Reifung, Sterben in verschiedenen Aspekten. Auf der anderen Seite wiederholt sich das Leben nicht, es ist einzigartig für jeden Einzelnen, es wird nicht wiederkehren, was vergangen ist. Wir werden aufgerufen, auf unserem Lebensweg achtsam zu sein. Die von dem Autor angesprochenen Rhythmen sind miteinander verknüpft. Der Rhythmus des Kalenderjahres (Jahreszeiten als aufeinanderfolgende Monate), der Rhythmus des menschlichen Lebens, der Rhythmus des liturgischen Jahres, bewusst in Verbindung miteinander erlebt, helfen zu einem fruchtbaren und erfüllten Leben. Sie stellen einen Bezug zu Gott her, der in jeder dieser Zeitdimensionen gegenwärtig ist³¹.

Grüns Arbeit in der Abtei Münsterschwarzach und außerhalb – Vorträge und Jugendarbeit, das *Recolleccio*-Haus, Kurse für Firmen, ökumenische Begegnungen und Symposien – hat die Entdeckung der Transzendenz zum Ziel. Alle neuen Initiativen und Werke dienen direkt oder indirekt der Entdeckung der übernatürlichen Dimension. Die Verschmelzung der Transzendenz mit der Existenz, also die Verschmelzung des Zeitlichen mit dem Übernatürlichen, zeigt sich am Interesse an den Schriften der Wüstenväter. Eine realistische Spiritualität, die sich auf die Erfahrung der Mönche stützt, kennzeichnet die Haltung, mit dem Alltag in absoluter Ehrlichkeit miteinander und mit Gott zu ringen. Im Leben des Mönchs Anselm Grün verschmelzen deutlich zwei Wirklichkeiten mit unterschiedlichen, ja sogar widersprüchlichen Voraussetzungen und Zielen miteinander. Die Grenzen zwischen dem Weltlichen und dem Übernatürlichen verschwinden. Jede zeitliche Tätigkeit wird mit einer Ausrichtung auf die Ewigkeit ausgeübt. Die Durchdringung beider Dimensionen im Leben des Ordensmannes ist der Schlüssel zu

³⁰ A. Grün, *Po prostu żyć. Wielka księga duchowości i sztuki życia*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2012, S. 14.

³¹ Ebd., S. 63–65, 318–320.

einem Leben in Herzensfrieden. Ein solches Leben ist sowohl durch das volle Engagement im Alltagsleben als auch durch den Abstand zu diesem gekennzeichnet. Die diesem Prinzip entgegengebrachte Treue ermöglicht es, sich voll und ganz in das Leben zu integrieren und dabei vollkommen frei zu bleiben. In der Praxis manifestiert es sich in jedem Moment der Aktivität oder der Ruhe³².

Der Wunsch, ein Leben in Reinheit des Herzens zu führen, spiegelt die tiefe menschliche Sehnsucht nach einem Leben wider, das dem Ideal nahekommt. Ein solches Leben erfordert gewissermaßen die Überwindung der eigenen Körperlichkeit und Leiblichkeit hin zu einem spirituellen Leben. Der im Menschen auftretende Spannungszustand zwischen den Ansprüchen, die sich aus den Bedürfnissen des Körpers und den Bedürfnissen des Geistes ergeben, beschäftigt Grün in seinem Schaffen. Das menschliche Leben auf der Erde ist ständig Störungen durch verschiedene Faktoren ausgesetzt. Der Mensch wird Fehler begehen, er wird sich mit dem Schmutz der Welt verunreinigen, aber das Ziel des Weges ist nicht die Sterilität. Die Läuterung dient dazu, mit seinem wahren, von Gott geschaffenen Ebenbild in Kontakt zu bleiben. Die Sehnsucht nach Reinheit und damit nach Freiheit im Denken und Handeln, frei von äußeren Verstrickungen und inneren Verunreinigungen, drückt den Wunsch nach einem spirituellen Leben aus. Der christliche Weg ist die Antwort auf dieses Verlangen und führt zur reinigenden Liebe Gottes³³. Die Spannung zwischen Existenz und Transzendenz drückt das Leben zwischen Arbeit und Gebet aus, zwischen der Rolle des Cellarars der Abtei und des geistlichen Leiters. Die menschliche Sehnsucht, in beiden Dimensionen zu sein, drückt seine vielseitige Tätigkeit und seine tiefe Liebe zur Meditation aus. „Man könnte sich fragen, ob das alles so gut gehen kann. Es hat aber eher etwas mit dem ‚Phänomen Anselm Grün‘ zu tun, der sich seiner Sache nicht nur sicher ist, sondern auch danach lebt. Deshalb stellen seine spirituell-virtuellen Reisen zu den Quellen der Bibel und den Wüstenvätern eine ganz andere Qualität dar als sein Engagement bei seinen auf der ganzen Welt gehaltenen Vorträgen“³⁴. In seinen Analysen sucht er freilich die bestmögliche Kombination und Funktion beider Dimensionen im Menschen sowohl für sich als auch für sein Publikum. Die Divergenz der besprochenen Ordnungen soll die bestmögliche Integration finden. „Natürlich gibt es eine gewisse Spannung zwischen dem Mönchsein und meinen äußeren Aktivitäten, aber für mich ist der Rhythmus des Klosterlebens wichtig. Und ich habe das Gefühl, dass ein gutes Nebeneinander von Gebet und

³² F. Derwahl, op. cit., S. 184–185.

³³ A. Grün, *Oddychać wolnością. Oczyszczające rytuały dla ciała i duszy*, übers. K. Tomecki, Katowice 2005, S. 129–130.

³⁴ F. Derwahl, op. cit., S. 136.

Arbeit, von innerer Beschäftigung und äußerem Handeln, von Einsamkeit und Gemeinschaft gut tut“³⁵. Leben und Wirken sind Ausdruck der inneren Ordnung Grüns. Sein vielgestaltiges Werk zeigt eine feste Verwurzelung in der Gegenwart bei gleichzeitiger tiefer Erfahrung des Übernatürlichen.

Die genannten Bereiche und Möglichkeiten, die Dimension der zeitlichen Existenz mit der transzendenten Wirklichkeit zu verbinden, nehmen in Grüns Leben einen wichtigen Platz ein. Dies gilt für seinen Alltag und seine Aufgaben darin, seine Arbeit und seine Tätigkeit. Er nimmt an der spirituellen Wirklichkeit teil, wobei er seinen Alltag optimal lebt. Daher richten sich seine Interessen und seine Bemühungen auf den Raum, der Spiritualität und Psychologie verbindet.

5.3. Dialog von Spiritualität und Psychologie

Das Thema des geistigen und seelischen Lebens des Menschen steht im Zentrum von Grüns Aufmerksamkeit. Auf der Suche nach neuen Impulsen für seinen eigenen spirituellen Weg begann er mit Jung und der Zen-Meditation. In seinem Werk thematisiert er immer wieder das Zusammenspiel der beiden Bereiche im Menschen. Seine eigene Erfahrung auf der Suche nach der vollen Hingabe an das Glaubensleben brachte ihn auf das Thema der Verbindung von Spiritualität und Psychologie. Spirituelles Wissen hängt zweifelsohne mit psychologischem Wissen zusammen. Unter Beibehaltung getrennter Paradigmen ist eine Zusammenarbeit erforderlich. Alles dient dazu, den Menschen besser zu verstehen. Psychologie erklärt nicht die Glaubenswahrheiten und löst keine religiösen Probleme. Dennoch hilft sie dabei, die Motive für mein Verhalten oder meine Handlungen zu erforschen und herauszufinden. Sie hilft dabei, sich selbst in einer tieferen Beziehung zu Gott zu erleben. Eine gesunde Spiritualität führt auch zu einer psychischen Gesundheit und der Sinnfindung im Leben³⁶.

Der Dialog zwischen Psyche und Geist widerspiegelt sich in dem Problem der Abgrenzung zwischen einer Wissenschaft wie der Psychologie und dem Bereich, der sich mit der Religion und dem spirituellen Leben befasst, also der Theologie. In der Literatur werden unterschiedliche Ansätze und Lösungen für diese Grenzen vorgeschlagen. „Einige Wissenschaftler und Praktiker, die sich gleichzeitig für Psychologie und Religion interessieren, versuchen die beiden Bereiche in einen gegenseitigen, respektvollen Dialog einzubinden, anstatt den einen dem anderen unterzuordnen. Andere regen eine ‘Integration’ an und verstehen Religion als eine

³⁵ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 42.

³⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 103–104.

bestimmte christliche Theologie. Die Absicht, Psychologie und Religion zu vereinen, kann auch sehr praktisch sein³⁷. Die Geschichte der Beziehung zwischen Psychologie und (katholischer) Religion ist sehr kompliziert. Wenn man den Verlauf des gemeinsamen Weges verfolgt, kann man Divergenzen und Konflikte sowie die Komplexität der Frage erkennen³⁸. Einerseits besteht die Notwendigkeit, die Trennung der Paradigmen von solchen Disziplinen wie die der Psychologie und der Theologie einzuhalten, andererseits ist ein Austausch zwischen ihnen notwendig. Die Grenzen zwischen Psychologie und Religion sowie zwischen Psychologie und Theologie wurden aus vielen Gründen gezogen. Es handelte sich dabei nicht immer um die Suche nach Wahrheit. „Es ergibt sich die Schlussfolgerung, dass in unserer gegenwärtigen Situation davon ausgegangen werden kann, dass die Frage der Grenzen zwischen Psychologie und Religion weiterhin aktuell und problematisch bleiben wird“³⁹. In der Literatur werden von den Forschern verschiedene Modelle zur Beschreibung der gegenseitigen Interaktion der oben genannten Bereiche aufgeführt. Eine der vielen existierenden Einteilungen, die sich mit der gegenseitigen Abhängigkeit befassen, definiert dies wie folgt: Trennung zwischen Psychologie und Philosophie sowie Theologie; Psychologie in einer Kombination mit Philosophie und Theologie; eine Disziplin, die als christliche Psychologie bezeichnet wird; Psychologie anstelle von Religion⁴⁰. Analoge Konstrukte sind in den Beziehungen zwischen Spiritualität und Psychologie zu erkennen: der Konflikt zwischen Psychologie und Religion; gegenseitige Unterordnung; parallele Koexistenz von Psychologie und Theologie der Spiritualität; Integration von Psychologie und Theologie der Spiritualität⁴¹. Abgesehen von der breiten und komplexen Thematik theoretischer Annahmen und methodologischer sowie erkenntnistheoretischer Schwierigkeiten ist die Nutzung psychologischer Errungenschaften bei der Messung des spirituellen Lebens üblich. Die Vorsicht und Distanz beim Ansatz der psychologischen Methoden in der Spiritualität hängt neben anderen Gründen zweifellos mit der Anthropologie zusammen, die einigen psychologischen Konzepten zugrunde liegt (z. B. Psychoanalyse oder Behaviorismus). Diese Theorien, die sich an der biologischen Dimension orientieren, stehen im Gegensatz zu den Ansichten, die den Menschen als freies Wesen darstellen. Dies ist einer der Gründe, die häufig Anlass zur Besorgnis geben. Der psychologische Reduktionismus in diesem Bereich hatte einen deutlichen Einfluss auf die Entstehung der Psycho-

³⁷ D. M. Wulff, op. cit., S. 15.

³⁸ R. Kugelmann, *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, übers M. Chojnacki, Kraków 2013.

³⁹ Ebd., S. 20.

⁴⁰ Ebd., S. 21–22.

⁴¹ J. Szkodoń, *Duchowość: między teologią a psychologią*, [in:] *Czy dzisiaj można formować bez psychologii?*, Hrsg. M. Kozuch, J. Poznanski, Kraków 2002, S. 19–21.

analyse⁴². Auch heute mangelt es nicht an Verfechtern dieses Ansatzes, der die spirituelle Dimension auf das psychische Leben reduziert. Ähnlich verhält es sich auch mit der religiösen Dimension.

In gewisser Hinsicht parallel zum psychologischen Reduktionismus, oder genauer gesagt zum psychoanalytischen Reduktionismus, konnte eine ähnliche Haltung bei den Seelsorgern beobachtet werden, nämlich der theologische Reduktionismus. Priester, die der Psychotherapie in unterschiedlichem Maße ablehnend gegenüberstanden und die Psychotherapie (in gewissem Sinne zu Recht) als ihren Rivalen betrachteten, sahen die Therapie nur selten als eine nützliche Hilfe für ihren Büsser an⁴³. Die Begegnung zwischen Psychologie und Glaube ist jedoch allgegenwärtig und findet ständig statt, ob man sich dessen bewusst ist oder nicht. Der Mensch als ganzheitliches Wesen (physisch-psycho-spirituell) bleibt im Mittelpunkt der oben genannten Ansätze. Ein immer wieder diskutiertes Thema von besonderem Interesse ist die Verknüpfung von Spiritualität und Psychologie in einem weit gefassten pädagogischen Aspekt.

Das Gegenteil einer Haltung, die von einem Antagonismus der beiden Dimensionen des menschlichen Lebens (psychologisch und spirituell) ausgeht, ist die Position von Grün, der die Notwendigkeit sieht, sich ganzheitlich mit der Person zu beschäftigen. Seine Ansichten betreffen sowohl die theoretische Suche als auch praktische Lösungen in dem oben genannten Bereich. Schon in der Schulzeit interessierte er sich für die Beziehung zwischen den empirischen Wissenschaften und der Theologie. Er wies auf die Notwendigkeit des Dialogs und der Versöhnung zwischen Glaube und Wissenschaft hin. Allerdings gewann das Interesse an der Verbindung von Theologie und Psychologie an Bedeutung. „Am Ende meiner Schulzeit wurde die Psychologie mein Dialogpartner mit der Theologie“⁴⁴. Im Laufe der Zeit postulierte er eine Zusammenarbeit zwischen den betreffenden Disziplinen. Er wendet den methodischen Einsatz der Psychologie in der Spiritualität an. Sein Interesse an der Verbindung von Psychologie und Spiritualität erwächst aus der Erfahrung des eigenen Lebens. Die Veränderungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil lösten das Bedürfnis aus, Antworten auf die Fragen nach den Motiven der eigenen Lebensentscheidungen zu finden, und führten ihn zu einer Suche auf dem Gebiet der Psychologie und der Spiritualität im weitesten Sinne. „Man kann nicht sagen, das Konzil sei schuld, aber es provozierte doch

⁴² S. Freud, *Czynności natrętne a praktyki religijne*, [in:] *Charakter i erotyka*, übers. D. Rogalski, Warszawa 1996, S. 5–52.

⁴³ B. de Barbaro, *Duchowość w psychoterapii – psychoterapia w duszpasterstwie*, [in:] J. L. Griffith, M. E. Griffith, *Odkrywanie duchowości...*, S. 8.

⁴⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 21.

ganz neue Überlegungen“⁴⁵. Die jungen Ordensleute dieser Zeit suchten in einer unsicheren Wirklichkeit nach Antworten auf die Frage, wie sie den eingeschlagenen Weg verwirklichen könnten. „Wir suchten zum Beispiel in der Gruppendynamik und der Zen-Meditation einen neuen Weg für unser spirituelles Leben. Die Gruppendynamik ist eine psychologische Richtung, die das Handeln innerhalb einer bestimmten Gruppe von Menschen untersucht. Für uns, junge Mönche, bot die Vertrautheit mit dieser Materie die Möglichkeit, die Vorgänge innerhalb einer Gruppe, die auch unsere Gemeinschaft betreffen, besser zu verstehen“⁴⁶. In ihrem Streben folgten sie jedoch nicht dem Weg der Revolution, sondern entdeckten auf der Suche nach Radikalität in der Erfüllung ihrer Berufung eine ähnliche Haltung der ägyptischen Wüstenväter. „Anfang der Siebzigerjahre hatten wir junge Mönche revoltiert. Aber wir bemerkten schnell, dass es keinen Zweck hatte. Wenn wir revoltieren, erzeugen wir bei den älteren Mitbrüdern Angst. Wir entschieden uns deshalb, in Tagungen für die Mitbrüder spirituelle Themen anzusprechen wie ‘Beten im Mönchtum’ und ‘Meditation im Mönchtum’. Dazu haben wir im Konvent Arbeitstage gehalten und gemeinsam über Beten gesprochen“⁴⁷. Dies war der Beginn bedeutender Veränderungen in Grüns persönlichem Leben, aber auch in dem der gesamten Mönchsgemeinschaft in Münsterschwarzach. Die Sehnsucht nach einer tiefen Spiritualität führte zu konkreten Bezügen. „Das Erbe dieser authentischen Suche ist bis heute lebendig. Viele der spirituellen Schriften, die aus unserem Kloster Münsterschwarzach veröffentlicht wurden, sind genau das Ergebnis dieser Bemühungen, die die Tradition des Mönchtums mit den heutigen Entwicklungen in der Psychologie und Soziologie oder den Lebenserfahrungen verbanden“⁴⁸. Die schriftlichen Ausarbeitungen, die nach solchen Tagungen entstanden, waren die Frucht eines tiefgreifenden Gedankenaustauschs über Spiritualität zwischen den Generationen. „Aber Mönchtum ist auch ein persönlicher Weg, bei dem der Umgang mit Gedanken und Leidenschaften sehr wichtig ist. Wir haben gemerkt, dass wir diese Wurzeln wieder brauchen. Und wir haben bei der Lektüre der Wüstenväter gespürt, dass da Erfahrung dahinter steckt. Es stellte sich die Frage, wie wir die Erfahrungen der Psychologie und die Erfahrung dieser Mönche miteinander verbinden können“⁴⁹.

Viele junge Mönche kamen damals auf der Suche nach neuen Impulsen für ihr klösterliches Leben ins Zentrum Todtmoos-Rütte, auch um Graf Dürckheim, einem Psychotherapeuten der Jung’schen Schule, Philosophen und Zen-Medita-

⁴⁵ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 38.

⁴⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 39.

⁴⁷ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 41.

⁴⁸ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 40.

⁴⁹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 40.

tionslehrer zu begegnen⁵⁰. Mit Zustimmung ihrer Vorgesetzten waren es 1971 zuerst Pater Fidelis Ruppert und dann Pater Grün, die sich dorthin begaben, wobei sie das gleiche Ziel verfolgten. „Damals ahnte niemand, dass dies der Beginn einer Geschichte sein würde, die die Entwicklung der Abtei und Anselms Leben völlig verändern würde“⁵¹. Der Aufenthalt und die durchgeführten Übungen trugen Früchte. Wie Grün feststellt: „Rütte hat mir Mut gemacht und mir geholfen, mit mir selbst in Berührung zu kommen“⁵².

Von der Erfahrung der Zen-Meditation wechselte er zur ursprünglich christlichen Mystik der Wüstenväter über. „Als Teil unserer Studien waren wir ständig mit geistiger Arbeit beschäftigt. Es ist sehr gut für einen Menschen, wenn er schweigend meditiert und durch dieses Schweigen in einen inneren Raum der Stille gelangt. Dank der Zen-Meditation fanden wir dann zu den ursprünglichen christlichen Meditationsformen zurück, die im Umfeld des frühen Mönchtums praktiziert wurden“⁵³. Der ‚Guru‘ Dürckheim selbst verwies die Benediktiner auf ihre Traditionen und Quellen. „Es kann nicht sein, dass eure ‚Firma‘ so alt ist, ihr aber hier seid.... Kehrt bald heim und sucht“⁵⁴. So geschah es dann auch.

Die Entdeckungen der tiefen Spiritualität der Wüstenväter und sein Interesse an der Jung’schen Psychologie sowie seine gewonnenen Erfahrungen führen Grün dazu, eine Art Synthese von Psychologie und spirituellem Leben zu suchen. Er möchte sich zugunsten einer tiefgründigen Formel, die das ganze menschliche Leben durchdringt, vom bürgerlichen Feudalismus und vom spirituellen Ästhetizismus verabschieden. In seinem Ansatz findet sich genau die Verschmelzung dessen, was der Mensch heute in einer guten spirituellen Führung sucht⁵⁵. Grün stellt unmissverständlich fest, indem er seine eigene Erfahrung zitiert: „In meinem Fall waren es der Psychologe C. G. Jung und die transpersonale Psychologie, die mir geholfen haben, Vertrauen in mich selbst zu gewinnen, und mir gezeigt haben, dass mein spiritueller Weg auch zu seelischer Gesundheit führt und meinem Leben Sinn gibt“⁵⁶. Durch die Verbindung der Psychologie mit der Spiritualität und die Exegese biblischer Texte mangelt es nicht an Kritik an Grün. Die Kritik betrifft die Richtigkeit des Einsatzes der Psychologie. „Ähnliches gilt für den Vorwurf, ich würde zu viel Psychologie in die Theologie hineinbringen. Für mich ist der Dialog mit der Psy-

⁵⁰ Ebd., S. 28–29; F. Derwahl, op. cit., S. 93–95.

⁵¹ F. Derwahl, op. cit., S. 96.

⁵² A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 29.

⁵³ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 40.

⁵⁴ F. Derwahl, op. cit., S. 97.

⁵⁵ M. Küstenmacher, *Ein Quadratmeter Grün in Frankfurt*, [in:] *Anselm Grün begegnen*, Hrsg. N. Wolf, Münsterschwarzach 2014, S. 216.

⁵⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 104.

chologie wichtig. Schon seit der Bibel entsteht die Theologie immer im Dialog mit der jeweiligen Philosophie und Psychologie⁵⁷. Die Psychologie klärt auf, hilft, die unbefriedigten Bedürfnisse zu entdecken, die ein tiefes geistliches Leben verzerren oder gar verhindern. „In der spirituellen Begleitung ist es für mich ganz entscheidend, dass das Selbstbild und das Gottesbild einander entsprechen“⁵⁸. Das Erkennen dieser Abhängigkeit dient sowohl der Entdeckung der eigenen inneren Wirklichkeit als auch der Annäherung an die Wirklichkeit Gottes. Dies ist nur eine von vielen Möglichkeiten, wie psychologisches Wissen genutzt werden kann. Grüns Methode der Vermittlung von Glaubenswahrheiten fügt sich in die Übertragung der Theologie in den Bereich der spirituellen Wünsche ein. Die Ausübung der Theologie mit psychologischer Sprache dient der Öffnung des Menschen, sie ist kein Mittel an sich, wie es Eugen Drewermann zu sagen scheint⁵⁹.

Mit dem Werkzeug der Tiefenpsychologie vermittelt Grün Werte und Wahrheiten, die in der christlichen Tradition enthalten sind. So entsteht ein spezifisches Erziehungskonzept auf der Grundlage der ganzheitlichen Entwicklung der ganzen menschlichen Person. Sein Interesse an der Verbindung der Psychologie und der Spiritualität findet in seinen Schriften starken Ausdruck. Grüns Schaffen und die Art der Vermittlung seiner Botschaften wecken das Interesse eines großen Publikums verschiedener Altersgruppen und Weltanschauungen sowie von Forschern aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen.

5.4. Zeit des Schaffens

Die Schriftstellerei steht im Mittelpunkt von Grüns Arbeit, auch wenn sie vorübergehend nicht die dominierende Tätigkeit in seinem Leben ist. Dank der Popularität seiner das geistliche Leben betreffenden Veröffentlichungen ist er fast weltweit bekannt geworden⁶⁰. „Er versucht, das geistliche Erbe des Christentums, das in der Bibel, im Mönchtum, in der Liturgie und im Kirchenjahr enthalten ist, für den Menschen von heute zugänglich und fruchtbar zu machen. Dabei bedient er sich einer psychologischen Perspektive und beschreibt die heilende Wirkung der christlichen Tradition“⁶¹. Das *Novum* seines Werks ist die Erkennung. Als einer

⁵⁷ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 228.

⁵⁸ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 124.

⁵⁹ T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Einleitung, [in:] *Theologie und Sprache...*, S. 18–19.

⁶⁰ Anselm Grün ist der Autor zahlreicher Veröffentlichungen. Von 1977 bis 2013 erschienen rund 300 davon mit einer Auflage von 19 Millionen Exemplaren. Sie sind in 35 Sprachen übersetzt worden; vgl. *Theologie und Sprache...*, S. 232.

⁶¹ Ebd., S. 232.

der ersten Erforscher der Lehren der Wüstenväter und -mütter, der Mystikerinnen und Mystiker als frühe Psychologen der christlichen Tradition betrachtete er ihre pastoralen Ideen als zeitgemäße und sinnvolle Wege zur Heilung des menschlichen Lebens in der Welt von heute⁶².

In seiner Autobiographie bekennt Anselm Grün, dass Schreiben und Leben für ihn untrennbar zusammengehören. „Vorträge halten und schreiben ist für mich nicht anstrengend. Es ist einfach ein Ausdruck dessen, was in mir ist“⁶³. Er ist darum bemüht, sein Leben mit seinem Schreiben und seinen Vorträgen zu verbinden. Dass ihm das nicht immer gelingt, gibt er zu. Er versucht, sich von den Urteilen der Menschen zu distanzieren, damit sie seine Funktionsweise und seine Lebenseinstellung nicht beeinflussen. Keinesfalls möchte er sich oder anderen etwas beweisen. Er erlebt sich selbst so, wie er andere erlebt, für die er schreibt, und ist ein Mensch, der sich auf demselben Lebensweg befindet. In erster Linie schreibt er für sich selbst, um mit schmerzhaften Erfahrungen besser umgehen zu können. Die Bücher sind an konkrete Menschen gerichtet. Die Anfänge seines Schreibens waren das Ergebnis seines Dialogs mit jungen Menschen. Bei der Beantwortung von Briefen, die er nach den für Jugendliche organisierten Kursen erhielt, setzte er alles daran, sich in die Person hineinzusetzen, den Sinn der Fragen zu verstehen sowie verständliche Antworten zu geben. So wurde sein Schreibstil geprägt⁶⁴. Der Inhalt seines schreiberischen Schaffens wird angeregt durch Selbstbeobachtung und Fragen an die Menschen, denen er begegnet, was ihn zu Recherchen und Antworten in Büchern inspiriert⁶⁵.

Grüns Schreibprozess sieht folgendermaßen aus: „Im Laufe der fortschreitenden Arbeit am Buch stellt er jedoch immer wieder fest, dass er langsam selbst existenziell in das Thema des Buches hineinwächst und seine Sätze Teil seiner Biographie werden. Anselms Lieblingsbücher sind zwischen den Zeilen und in den Schlusskapiteln eine Art Bericht in eigener Sache. Ihr Hauptteil erweckt dann den Eindruck einer langen Einführung in die Beichte, in die benediktinische „Diskretion“, denn man sollte sich ganz ans Ende stellen“⁶⁶.

Der Autor selbst verrät, wie seine Bücher entstehen. Wenn er beginnt, hat er bereits eine Idee, aber während des eigentlichen Schaffens fügt er noch vieles hinzu. Er hat keinen genauen Plan, bevor er ans Werk geht. Nachdem er sich in das Thema eingelezen hat, versucht er, einfach loszuschreiben. Er fährt mit dem Lesen

⁶² M. Küstenmacher, op. cit., S. 216.

⁶³ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 68.

⁶⁴ Derselbe, *Wegstationen meiner...*, S. 28.

⁶⁵ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 68–69; F. Derwahl, op. cit., S. 137; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 75.

⁶⁶ F. Derwahl, op. cit., S. 155.

fort und entwickelt den aufgegriffenen Gedanken weiter. Wenn er Bücher schreibt, braucht er eine Inkubationszeit – er legt das Geschriebene beiseite und nimmt erst nach einiger Zeit die Arbeit wieder auf. Bei seinem schreiberischen Schaffen greift er zur Literatur von anerkannten Autoren. Seine Arbeit ist inspiriert von exegetischen Büchern, biblischen Kommentaren und Literatur aus dem Bereich der Spiritualität zu den behandelten Themen. Von den Theologen erwähnt er Joseph Ratzinger. Was er an seiner Theologie der Liturgie schätzt, ist die Sprache des bildhaften Erzählens. Sein Buch mit dem Titel „*Einführung in das Christentum*“ ist ein Versuch, so Grün, Antworten auf zeitgenössische Fragen zu geben, indem er unsere Denkweise mithilfe dem Inhalt der Tradition öffnet. Grün meditiert über die Schriften der Kirchenväter. Sie sind für ihn auch wegen ihrer bildhaften Sprache wichtig. Auch Karl Rahner ist ein Autor, der immer wieder Interesse weckt und mit seiner Botschaft versucht, die Menschen für etwas Neues zu öffnen. Von Beginn Grüns schriftstellerischer Tätigkeit an ist er von Rahners Denkweise fasziniert, auch wenn nicht alles in seinen Werken aus heutiger Sicht von gleicher Bedeutung zu sein scheint. Manchmal, wenn ein bestimmtes Thema seine Aufmerksamkeit erregt, wendet sich Grün der psychologischen Literatur zu. Beim Schreiben stützt er sich auf antike und christliche Quellen. Seine Artikel und Bücher schreibt er lange im Voraus. Das Schreiben ist für ihn spannender als das Lesen, es bereitet ihm große Freude und er betrachtet es als Meditation⁶⁷.

Die Inspiration für sein Schreiben holt er sich bei zahlreichen Autoren, die er persönlich oder auch nur durch ihre Veröffentlichungen kennt. Eine wichtige Person ist der katholische Priester Henri J. M. Nouwen, Autor zahlreicher Bücher über Spiritualität, mit dem ihn eine lange Freundschaft verband. Eine ähnlich enge persönliche Beziehung hatte er zu dem amerikanischen Trappisten Thomas Merton. Sein Werk und sein Leben wurden auch von den Lektüren des Franziskaners Richard Rohr beeinflusst, der mit Merton und Jung befreundet war. Zu den wichtigen Büchern gehören die Werke des Benediktinermönchs und Einsiedlers Gabriel Bunge, vor allem wegen seiner Studien der Schriften des Evagrius Ponticus. Die genannten Persönlichkeiten und ihre Werke tragen dazu bei, dass Grün das Leben und die Sehnsüchte besser versteht⁶⁸. „Dass meine Bücher einen solchen Erfolg haben, hätte ich nie gedacht. Ich muss auch gestehen, dass dieser Erfolg durch ein gewisses Zusammentreffen von Ereignissen zustande gekommen ist. Nach den großen Theologen der sechziger und siebziger Jahre entstand gleichsam ein Vakuum. Die spirituelle Sehnsucht war groß. Aber das Interesse an der Theologie ließ nach. In dieses Vakuum stießen meine Bücher, ohne dass ich das so geplant

⁶⁷ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 70–72.

⁶⁸ F. Derwahl, op. cit., S. 143–145.

hatte. Ich habe meine Bücher überhaupt nicht geplant. Ich habe einfach immer nur geantwortet auf Fragen, die mich selbst bewegten, und auf Fragen, die mir die Menschen in Kursen und Gesprächen stellten“⁶⁹. In der Tat ist die Geschichte des Schaffens dieses vielgelesenen Autors das Ergebnis zahlreicher Ereignisse, die mit seinen persönlichen Erfahrungen verbunden sind. Man könnte argumentieren, dass die Entwicklung seines Schreibens untrennbar mit seiner persönlichen Entwicklung verbunden ist. „Und damals habe ich auch versucht, beim Schreiben für mich selbst einige Zusammenhänge klarer zu sehen“⁷⁰.

Die erste Arbeit von Grün, die 1975 veröffentlicht wurde, war seine Dissertation *Erlösung durch das Kreuz : Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*⁷¹. Sie befasste sich mit dem Thema der Erlösung. Impulse zum Schreiben brachten auch die thematischen Tagungen, die ab 1975 im Kloster Münsterschwarzach veranstaltet wurden. Als Ergebnis der in den 70er Jahren stattfindenden Begegnungen entstanden Bücher in kleinerem oder größerem Format. Das *Beten im Mönchtum* entstand als Bindeglied zwischen Jungs Erfahrungen und seiner Psychologie mit den Erfahrungen der ägyptischen Mönche des 4. Jahrhunderts. Die Frucht des langjährigen Gedankenaustauschs über Spiritualität waren die folgenden Bücher: *Reinheit des Herzens*⁷², *Demut und Gotteserfahrung* und *Gebet und Selbsterkenntnis*. Sie befassten sich wie die vorangegangenen mit Fragen des in der Praxis erfahrenen spirituellen Lebens⁷³. Auf diese Weise entstand die Publikationsreihe spiritueller Schriften „Münsterschwarzacher Kleinschriften“, die zur umfangreichsten Reihe von Kleinschriften im deutschsprachigen Raum wurde. Dies war der Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit. „Wir spürten, dass die Menschen die Spiritualität der frühen Monastik schätzten, und so versuchten wir, sie weiterzuentwickeln und gleichzeitig auf der Grundlage der Jungschen Psychologie in ein zeitgemäßes Umfeld zu übertragen. Das Interesse der Leser und die Gespräche mit den Teilnehmern an unseren Treffen waren die wichtigsten Impulse für mein Schreiben“⁷⁴.

Es war der Wunsch des frühen Grüns (in den 1970er bis 1980er Jahren), die Erfahrungen des frühen Mönchtums mit der Jungschen Psychologie zu verbinden und auf dieser Grundlage die heutige Spiritualität zu entwickeln, die Gedanken der Mönche in die Sprache der Tiefenpsychologie zu übertragen.

⁶⁹ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 225.

⁷⁰ Ebd., S. 225.

⁷¹ A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz...*

⁷² Dies war ein Vortrag, der in der benediktinischen Zeitschrift „Erbe und Auftrag“ veröffentlicht wurde und leicht erweitert, wurde als erstes Buch nach der Doktorarbeit veröffentlicht.

⁷³ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 72–75; J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 68–69; F. Derwahl, op. cit., S. 140–141.

⁷⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 69.

Das Leitmotiv seiner Schriften und eines der Lieblingsthemen Grüns ist der „innere Ort der Stille im Menschen“. Er hat diese Idee in der Mystik entdeckt. Jede Art von Mystik kennt einen solchen Ort im Inneren des Menschen, wo er frei ist. In ähnlicher Weise definiert die transpersonale Psychologie in ihrer eigenen Sprache mystische Erfahrungen in diesem Bereich⁷⁵. Die wichtigsten Themen in Grüns Schriften betreffen das Gebet, die Meditation, dann die Erkenntnis und den Umgang mit der psychischen Seite des menschlichen Funktionierens. Wichtig ist auch das Thema der Heilung der inneren Wunden. In Grüns Werken spielen die benediktinische Spiritualität eine grundlegende Rolle, vor allem die Person des hl. Benedikt, seine aus dem Leben der Väter des frühen Mönchtums geschöpften Erfahrungen und seine Art, sich selbst und Gott im Alltag zu erfahren. Eine solche Spiritualität beeinflusste sein persönliches Gebet und seine Meditation sowie seine Umgehungsweise mit den Menschen. Sie prägte den Stil der geistlichen Führung und des Erziehungsprozesses⁷⁶.

Grüns Veröffentlichungen sind auch von therapeutischer Bedeutung. „[...] Erfolg ist für mich keine Versuchung, stehenzubleiben, sondern eine Verpflichtung, weiterzusuchen. Bücher zu schreiben bedeutet für mich, mich immer wieder auf die Suche zu machen und mich zu fragen: ‘Was heißt das wirklich und wie kann ich es so sagen, dass es für mich stimmt und dass die Menschen es verstehen?’“⁷⁷ Das richtige Maß für das eigene Leben zu finden, ist eine Herausforderung, der er sich zu stellen versucht. Andere Menschen zu verstehen ist der Schlüssel zum Schreiben. Bei seinen Begegnungen mit Menschen versucht er, sich in sie einzufühlen. Um andere zu verstehen, muss man nicht unbedingt dasselbe selbst erleben. Grüns Schaffen haben auch seine eigenen Erfahrungen und persönliche Krisen beeinflusst. „So kommt in meinen Büchern beides zum Ausdruck: die Erfahrung der eigenen Krise und die Sensibilität für die Probleme der Menschen“⁷⁸.

Grün versucht, traditionellen Themen wie der Liturgie des Kirchenjahres, dem Heiligenkult und den asketischen Fragen eine neue Sprache zu geben. Er tut dies, um den Menschen das Gefühl zu geben, dass es speziell auf sie zutrifft. Für Grün ist die gesamte christliche Tradition etwas Heilendes, etwas Therapeutisches, etwas, das Gutes bringt. Er ermutigt zu einer Spiritualität, die dem Menschen Gutes bringt. Eine wichtige Botschaft seines Werkes ist es, Hoffnung zu wecken und davor zu schützen, in Zweifel zu verfallen. Er versucht, spirituelle Therapie zu betreiben, wobei er die Psychologie ernst nimmt, aber er stützt sich nicht allein auf

⁷⁵ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 75.

⁷⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 72–73.

⁷⁷ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 80.

⁷⁸ Ebd., S. 88.

psychologische Grundlagen. Er greift auf biblische Texte zurück. Seine Bücher, die er besonders schätzt und in denen eine solche Verbindung hergestellt wird, sind: *Finde deinen eigenen Weg* (2004), *Finde deine Lebensspur* (2004), *Verwandle deine Angst* (2008), *Wege durch die Depression* (2008). Das Buch *50 Engel für das Jahr. Ein Inspirationsbuch* (1997) wurde ein Bestseller. Besonders stolz ist er auf sein Buch über die vier Evangelien: *Jesus – Wege zum Leben. Die Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes* (2005). Für die Abfassung dieses Textes hat er sich durch das Studium exegetischer Literatur und nationaltheologischer Werke sehr sorgfältig vorbereitet⁷⁹. Die Grundhaltung, die ihn bewegt, bleibt das Christentum. Wichtige Fragestellungen, die er anspricht, sind das Thema des persönlichen Gottes, die Dimension der zwischenmenschlichen Begegnungen und die christliche Kultur des Interpersonalismus.

Der oben behandelte Bereich offenbart Anselm Grüns Leidenschaft sowie die wichtigen und zentralen Themen seiner Werke. Das schreiberische Engagement ist wie die anderen Dimensionen seines Schaffens mit seiner persönlichen Lebenserfahrung verbunden. Die Quelle seiner Entscheidungen und seines Engagements in so vielen Initiativen ist in seiner Lebensgeschichte zu finden. Das Konzept seiner Philosophie, das zu einem erfüllten Leben und seiner persönlichen Haltung führt, stammt aus seinen eigenen Erfahrungen. Es erscheint daher legitim, eine Analyse der Bereiche und Ereignisse vorzunehmen, die dies beeinflusst haben. „Seine Bücher wurden nicht von einem Theoretiker verfasst, der sich in seiner Karteikartenbox zurechtfindet, sondern wurden von Herzen, mit vollem Engagement und Einfühlungsvermögen geschrieben“⁸⁰. Daher ist eine Analyse der Praxis in Verbindung mit den persönlichen Erfahrungen des Autors zweifellos eine Hilfe, um die Quellen seiner Popularität zu verstehen.

5.5. Gelebte Erfahrung als *Praxis*

Anselm Grüns persönlicher Entwicklungsweg führte ihn zu einer Vielzahl von Arbeiten, die er konsequent umsetzt. Diese sind untrennbar mit seinen eigenen Erfahrungen und Überzeugungen verbunden. Seine Lebensgeschichte, Erfahrungen, die er in der Arbeit an sich selbst, in der Seelsorge und in den zahlreichen Begegnungen mit anderen sammelte, tragen zur Wirksamkeit seiner Aktivitäten und dem Interessen daran bei. Das Leben im Kloster ist voll von erbaulichen und schönen Momenten, aber auch von schwierigen und schmerzhaften Ereignissen.

⁷⁹ Ebd., S. 82–84.

⁸⁰ F. Derwahl, op. cit., S. 145.

Sie sind immer wieder eine Herausforderung, die eigenen Erfahrungen zu reflektieren und in Beziehung zu setzen. „Diese ebenso prägnanten wie ernststen Beispiele aus dem Klosteralltag regen Anselm immer wieder dazu an, die Weisheiten der Literatur in die Praxis umzusetzen. Als Verwalter wehrte er sich energisch gegen den Vorschlag, in den Zellen der älteren Mitbrüder einen Fernseher aufzustellen, und nannte dies „eine Bankrotterklärung unserer Spiritualität“. Ältere Menschen sollten sich nicht mit Tausenden von Bildern überfluten lassen, sondern die inneren Bilder leben, die Gott ihnen gab. Nicht nur die benediktinische Tradition vertritt seit Jahrhunderten ähnliche Ansichten zu diesem Thema“⁸¹.

Ein ähnliches Beispiel, in dem sich die eigene Erfahrung von Spiritualität und Alltag widerspiegelt, sind die Entscheidungen über die Umgestaltung eines Klosterteils, in dem die Mönche in der Klausur leben. Die Diskussion zwischen den Brüdern über die Wohnbedingungen waren schwierig und hitzig. Welche Richtung des Umbaus ist besser? Bequemlichkeit und Modernität oder das Festhalten an der bestehenden, also strengen Ordnung? In vielen Klöstern, in denen Veränderungen im Sinne des „Zeitgeistes“ vorgenommen wurden, führte dies in der Folge zu einer Abtrennung der Mitglieder der Gemeinschaft voneinander. Grün möchte aus den Erfahrungen der anderen lernen. „Es ist für mich eine spirituelle Frage, wie wir bauen, wie wir die spirituellen Räume gestalten und wie wir den Wohnbereich einrichten“⁸². Die ständige Verbindung von persönlicher Erfahrung und Lebenspraxis ist ein charakteristisches Merkmal von Grüns Werk. Auch der Glaube an die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges und das konsequente Festhalten an den eigenen Überzeugungen zeugen von einer tiefen Verwurzelung der eigenen Ansichten. Ebenso wie der Mut, sich mit anderen Auffassungen auseinanderzusetzen und der Kritik an der eigenen Person standzuhalten. Deutlich erkennbar ist die Überzeugung von der Richtigkeit der eigenen Ansichten, was auf eine ausgeprägte persönliche Identität hindeutet. Die Entschlossenheit zum Handeln, verbunden mit der Offenheit für Neues, ist eine Haltung, die zweifellos auf die Tradition der familiären Erziehung, der Beziehung zu den Eltern zurückgeht. Die ersten Worte der Biographie verraten die Wurzeln, aus denen der kleine Anselm schöpfte. „Ich habe von meinen Eltern sicher viel Vertrauen mitbekommen. Mein Vater war ein mutiger Mann. Er ist aus dem Ruhrgebiet einfach ausgezogen, ohne Geld und ohne alles, weil er sich darüber geärgert hat, an katholischen Feiertagen arbeiten zu müssen. Er ist ins katholische Bayern gezogen und hat da ein Geschäft aufgemacht. Was er mir vermittelt hat, war Mut, das Leben zu wagen, und die Freiheit. Er war auch im Denken ein sehr freier Mensch. Meine Mutter war

⁸¹ Ebd., S. 158–159.

⁸² A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 46.

eine pragmatische Frau von einem Bauernhof in der Eifel und mit einem guten Vertrauen darauf, das Leben zu schaffen⁸³. Dass er seine persönliche Familienvergangenheit mitteilt und diese Erfahrungen auf fast schon methodische Weise verarbeitet, findet man in einem Buch, das sich mit Kindheitstraumata beschäftigt. „Wenn wir über die Wunden anderer schreiben, die ihnen Vater und Mutter zugefügt haben, greifen wir immer auf unsere eigenen Erfahrungen zurück, und zwar auf der Grundlage des Wissens um unsere eigenen Wunden sowie Erfahrungen der Verwandlung und Heilung“⁸⁴. Die im Elternhaus entwickelten Charaktereigenschaften erlauben es Grün, sehr offen für Neues zu sein, flexibel zu denken und kreativ zu gestalten. Die Veröffentlichung zahlreicher Bücher in Zusammenarbeit mit Autoren unterschiedlicher Kulturen, Ansichten, Religionen, Geschlechter und Altersgruppen ist ein Zeugnis dafür⁸⁵. 1968 wurden Grüns Schwierigkeiten bezüglich seiner Berufung zum Ordensleben deutlich. Mit dem Einverständnis seiner Oberen vertagte er diese Entscheidung um ein weiteres Jahr. Die zahlreichen Austritte von Mitbrüdern aus den Orden vermittelten ihm kein Gefühl der Stabilität. Die Erfahrung der Liebe zu einer Frau offenbarte in dieser Zeit wiederum die Schwierigkeit der Einsamkeit. „Die Frage, ob er das Kloster für die Liebe zu einer Frau verlassen sollte, stellte sich für ihn nicht. ‘Sich zu verlieben ist etwas Wunderbares’, sagt er. ‘Und es kann mir auch heute noch passieren, die Frage ist nur, wie ich damit umgehe’. Eine starke Inspiration geht für ihn von Frauen aus“⁸⁶. Eine intime Erfahrung zu teilen, zeigt den Mut, der aus großer Freiheit gegenüber den Meinungen anderer entsteht. Es zeigt auch die Fähigkeit, aus diesen Erfahrungen zu lernen, und den Wunsch, anderen zu helfen, indem sie ihre Erfahrungen weitergeben. Die Sensibilität für leidende Menschen ist zweifellos das Ergebnis eigener und in der therapeutischen und pastoralen Arbeit erworbener Erfahrungen. „Wir haben dieses Buch geschrieben, damit wir als Christen lernen können, vorurteilsfrei mit dem Versagen vieler zutiefst gläubiger Menschen umzugehen, dem Versagen von Priestern, dem Versagen von Ordensschwwestern und -brüdern, dem Versagen in der Ehe und im Berufsleben, dem Versagen aufgrund von Sucht oder psychischen Erkrankungen“⁸⁷. Die Auseinandersetzung mit sich selbst als Mann

⁸³ Ebd., S. 11.

⁸⁴ A. Grün, R. Robben, *Znajdź własną drogę...*, S. 9.

⁸⁵ A. Grün, W. Jäger, op. cit.; A. Grün, W. Kohl, op. cit.; A. Grün, P. Altmann, op. cit.; A. Grün, J. Zink, *Die Wahrheit macht uns zu Freunden. Wie Christen morgen miteinander leben wollen*, Freiburg 2009; A. Grün, S. Chao-hwei, op. cit.; A. Grün, R. Robben, *Znajdź własną drogę...*; A. Grün, R. Robben, *Porażka? Nowa szansa*, übers. A. Kleszcz, Kraków 2006; L. Jarosch, A. Grün, *Królowa i dzika kobieta. Żyj pełnią kobiecości*, übers. B. Kamińska, Częstochowa 2006.

⁸⁶ F. Derwahl, op. cit., S. 92.

⁸⁷ A. Grün, R. Robben, *Porażka?...*, S. 127.

war ein Prozess, der zu einer Veröffentlichung führte, über die er in der Einleitung schreibt: „Dieses Buch basiert auf meinen Erfahrungen als Mann sowie auf Gesprächen mit anderen Männern. Ich hoffe, dass viele Männer durch das, was ich hier schreibe, den Wunsch und den Mut fassen, ihren eigenen Weg des Mannseins zu suchen“⁸⁸. Grüns Wunsch, ein ähnliches Buch über Frauen zu schreiben, erfüllte sich sehr schnell. Auch das Thema der Weiblichkeit fand in einem veröffentlichten Dialog mit seiner eigenen Schwester Platz. Es zeigt das Heranwachsen zur Frau, die Rolle, die sie in der Welt spielt, die Unterscheidung von der Männerwelt⁸⁹. Es ist charakteristisch für Grün, dass er auf die Erfahrungen anderer zurückgreift, um die Bedeutung des zu analysierenden Problems oder Themas besser herauszustellen. Dies gilt für existenzielle Bereiche und moralische Werte. Beispiele für die Haltung der Offenheit und der Suche nach dem Dialog in der Welt sowie der persönlichen Entwicklung bilden biographische Bücher, Interviews, Veröffentlichungen von persönlichen Erfahrungen. Ein Buch, das in Form von Briefen an seine Nichte geschrieben ist, führt in eine Welt sehr persönlicher Lebensweisheiten ein. Wie die Mitverfasserin der veröffentlichten Briefe in dem ersten dieser Briefe, zitiert auf dem Buchumschlag, erklärt, regt ein solcher Austausch zum Nachdenken an und löst sicherlich Veränderungen bei beiden Personen aus⁹⁰.

Das Erlebnis, das den Lebensweg von Grün prägte, war zweifellos die Begegnung mit Graf Dürckheim und der Witwe Maria Hippus im Kurort Todtmoos-Rütte. „Ich habe Graf Dürckheim viel zu verdanken. Er war ein guter Therapeut und ein lebenserfahrener Mensch“⁹¹. Die Zeit der Zen-Meditation, der Gruppendynamik und der Einzelsitzungen sowie die Gespräche mit Dürckheim öffneten und brachten Grün auf den Weg einer ähnlichen Praxis in seinem eigenen Umfeld. Zahlreiche Begegnungen, Seminare, Vorträge, Ausbildungen und Kurse sind zweifelsohne aus seinem eigenen Lebensweg heraus erwachsen. Die Idee eines gemeinsam mit dem Psychotherapeuten Wunibald Müller gegründeten und betriebenen *Recollectio*-Hauses ist Ausdruck seiner persönlichen Überzeugung und des Sinns, solche Aktivitäten zu unterstützen. Die Initiative richtet sich an Frauen und Männer in der Seelsorge, an Geistliche und Laien. Auch am evangelischen Glauben Interessierte sind dort untergebracht. In der Regel sind es achtzehn Personen – Männer und Frauen. „Bei unseren Gästen handelt es sich meist um Berufskrisen oder um Konfliktsituationen, in die sie geraten sind und keinen eigenen Ausweg

⁸⁸ A. Grün, *Walczyć i kochać. Mężczyźni w poszukiwaniu własnej tożsamości*, übers. B. M. Kaminska, Częstochowa 2005, S. 11.

⁸⁹ L. Jarosch, A. Grün, op. cit., S. 14.

⁹⁰ A. Grün, A. J. Larson, *Sag mal, Onkel Willi. Ein Dialog über die großen Fragen des Lebens*, Münsterschwarzach 2014.

⁹¹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 29.

mehr finden. Sie bleiben in der Regel drei Monate bei uns. Jeder Gast hat einen therapeutischen und einen geistlichen Begleiter. Der Tag ist geprägt von therapeutischer und kreativer Gruppenarbeit, von spirituellen Gruppen- und Einzelgesprächen. Die Gäste übernehmen aber auch Dienste in Haus und Garten. Es ist also eine Gemeinschaft, die da zusammenlebt und in der ein intensiver Prozess entsteht. Das hat sich bewährt. Es ist eine Arbeit, die sehr geschätzt wird und auch uns Spaß macht. Aber natürlich ist es auch mühsam, Menschen durch ihre Krisen hindurchzuführen⁹².

In vielen Publikationen von Grün finden sich fertige Übungsvorschläge und Anleitungen für die Präsenz im Alltag⁹³. Ergänzt werden sie durch Schallplatten mit thematischer Musik und aufgezeichneten Vorträgen. Darin versucht Grün, seine eigenen Entdeckungen mit deren praktischer Anwendung zu verbinden. Die gewonnenen Erkenntnisse werden in den vorgestellten Methoden mit seinen eigenen Erfahrungen für die Anwendung im Alltag kombiniert. Erfahrungen aus seiner Lebensgeschichte prägen seine Art, andere anzuleiten. Dies betrifft biografische Motive aus seiner Kindheit im Elternhaus, seiner Studienzeit und auch aus seinem religiösen Leben. Die von Grün getroffenen Maßnahmen, die Themen seiner Lehrveranstaltungen und seine pädagogische Einflussnahme stehen stets in einer engen Verbindung mit seinen Erfahrungen.

⁹² Ebd., S. 101.

⁹³ A. Grün, *Po prostu żyć...*; Derselbe, *Schönheit. Eine neue Spiritualität der Lebensfreude*, Münsterschwarzach 2014; Derselbe, P. Altmann, op. cit.

Teil III

ZUR INTEGRALEN ENTWICKLUNG DES MENSCHEN

Neben der Analyse der Vergangenheit und der Geschichte der Konstruktion von Bildungs- und Erziehungsvorschlägen Anselm Grüns wird es notwendig, einen Blick in die Zukunft zu werfen und der Frage nachzugehen: Wohin soll diese Art der Unterstützung der menschlichen Entwicklung führen und wie kann dies erreicht werden? Gegenstand der Analyse in diesem Teil des Buches wird es daher sein, die Impulse, die sowohl in seiner wissenschaftlichen Reflexion als auch in seiner alltäglichen Praxis enthalten sind, aus der Perspektive der Erziehung zur Fülle des Menschseins wahrzunehmen und zu konkretisieren.

Anselm Grüns Hauptinteressen und -tätigkeiten betreffen die Verbindung von Spiritualität und Psychologie im Dienste der menschlichen Entwicklung. Ein weiteres Thema ist der Prozess der Herausbildung der eigenen Persönlichkeit als kohärentes und verständliches Gebilde. Die Identitätsfindung erfolgt durch das Kennenlernen und Entdecken der eigenen Person in der Erfahrung des täglichen Lebens, was wiederum zu einem erfüllten Dasein führt. Das Problem der Anleitung anderer, der Vermittlung von Lebensweisheit, stellt sich in Anselm Grüns Pädagogik als ein Entwicklungsimpuls dar. Die von ihm vertretene und umgesetzte Pädagogik geht von den Potentialen und Möglichkeiten der menschlichen Entwicklung aus. Das letzte Thema, das im sechsten Kapitel behandelt wird, ist das Problem der zwischenmenschlichen Kommunikation im Erziehungsprozess, insbesondere was die verbale Übertragung zwischen den an diesem Prozess Beteiligten anbetrifft.

Das zweite Kapitel des letzten Buchabschnitts befasst sich mit der aktuellen Situation im Bereich des pädagogischen Diskurses zu Grüns Ansichten. Seine Beiträge werden diskutiert und es wird der Versuch unternommen, ihn in Bezug auf den aktuellen Wissens- und Erfahrungsstand im Bereich der Pädagogik zu bewerten. Daran schließt sich eine Analyse der Anwendbarkeit seiner Gedanken und Beiträge auf die *Perennis-Pädagogik* sowie auf die pädagogische Praxis an. Das Augenmerk liegt dabei auf der Aktualität der Tradition im Dialog mit der Gegen-

wart im Bereich der Pädagogik. Das Kapitel endet mit einer Diskussion über die Frage der Spiritualität und ihrer Aufgaben für eine integrale Entwicklung zur Fülle des Menschseins. Gegenstand des letzten Teils des Buches ist eine Reflexion über das Werk Grüns in Bezug auf das zeitgenössische pädagogische Wissen, wobei die Bedeutung seiner Vorschläge betont und versucht wird, Impulse für eine angemessene menschliche Erziehung zu finden. Es sei daran erinnert, dass eine zeitgemäße Menschenerziehung nicht ohne Reflexion und Rückbesinnung auf die Tradition, die Quellen, den Glauben und die Natur möglich ist, die in dem vorgestellten Konzept der integralen menschlichen Entwicklung enthalten sind.

Kapitel 6

PÄDAGOGIK IM GESTALTUNGSPROZESS DER FÜLLE DES MENSCHSEINS

Die Ideen der integralen Erziehung tauchen in der Lehre von Anselm Grün in verschiedenen Formen auf. Die Darstellung der Richtungen der integralen Entwicklung in seinen Ansichten dient dem besseren Verständnis und der Vertiefung der pädagogischen Perspektive im Gestaltungsprozess der Fülle des Menschseins des Schützlings. Ein wichtiger Bereich für die Entwicklung des menschlichen Individuums ist die Verbindung von spirituellen und psychologischen Dimensionen in Bildung und Erziehung. Die Berücksichtigung beider Bereiche ermöglicht eine ganzheitliche Sicht auf die Person und eine kohärente Entwicklungsperspektive. Die Analyse und das Erkennen der eigenen Persönlichkeit, ihrer Struktur, der Art und Weise, wie sie entsteht und wie sie funktioniert, dient dazu, die eigene Entwicklung realistisch einzuschätzen. Die Erkenntnis soll nicht nur die epistemologische Dimension der Psyche betreffen, sondern auch die Erfahrung entdeckter Wahrheiten in einem selbst, die zur Integration aller Strukturen führt und das Erreichen einer kohärenten und reifen Identität ermöglicht.

Ein weiterer wichtiger Faktor – nach der Selbstreife – ist zu erkennen und zu bestimmen, wie die Person zu einem erfüllten Leben geführt werden kann. Hier hat die Pädagogik die Aufgabe, den Wunsch nach Entwicklung zu wecken. Die Selbsterfahrung ist ein unverzichtbares Element, um andere zu einem erfüllten Leben zu führen. Die Bedingungen für ein erfülltes Leben zu bestimmen und einen Weg zu dessen Verwirklichung zu finden, ist eine Herausforderung, die ein wichtiger Bestandteil des integralen Bildungssystems ist.

Das Erreichen der Adressaten einer Botschaft setzt Kommunikation voraus. Der Kommunikationsprozess basiert wiederum auf Medien, in denen die Sprache eine zentrale Rolle spielt. Die Fähigkeit, das Publikum zu erreichen und bestimmte Inhalte zu vermitteln, ist unabdingbar für eine klare und verständliche Sprache. Eine klare und einfache Kommunikation ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Wahrheit auch die anderen erreichen und der wirklichen Entfaltung ihres Menschseins dienen kann. Diese Dimension der Suche kennzeichnet Grüns Forschung und sein Modell der integralen Erziehung sehr stark.

6.1. Synthese von Spiritualität und Psychologie als Umfeld für die menschliche Entwicklung

Wenn man über den Zustand des heutigen Menschen nachdenkt, dürfen sein Platz in der Welt, seine bestimmte existenzielle Situation sowie seine einzigartige Stellung nicht übersehen werden. Forscher aus unterschiedlichen Fachgebieten und wissenschaftlichen Disziplinen arbeiten an kohärenten, ganzheitlichen Theorien und Konzepten des Menschen. Es ist jedoch nicht gelungen (oder vielleicht ist es auch gar nicht möglich), ein allgemein akzeptiertes Menschenbild zu entwickeln. In der Geschichte der Wissenschaft sind verschiedene Ansätze bekannt – von typisch biologischen, organismischen über personalistische Ansätzen bis hin zu extremen Ansätzen, die den Menschen als eine ausschließlich spirituelle, erhabene Entität thematisieren. Es ist daher dringend notwendig, die Bemühungen der wissenschaftlichen Reflexion zu integrieren, in deren Rahmen der Mensch als Ganzes unter Berücksichtigung seiner Multidimensionalität behandelt wird.

Die Spannung zwischen den Wissensdisziplinen – Spiritualität und Psychologie – mag manchmal, so der Dichter, einem Kampf um die „Herrschaft der Seelen ähneln“¹. Sicherlich befassen sich beide Wissensbereiche mit dem Innenleben des Menschen, was angesichts der Komplexität des Themas Schwierigkeiten bei der Abgrenzung der Kompetenzen mit sich bringen kann. Der Begriff „Synthese“, wie er in dieser Studie verwendet wird, bedeutet die Möglichkeit, die beiden Bereiche zu kombinieren, um ganzheitliche und tiefere Bedingungen für die Entwicklung der Person zu schaffen. Spiritualität und Psychologie sind Wissenschaften, die sich mit den menschlichen Bedürfnissen und Motivationen im Lebensprozess auf jeder Stufe der menschlichen Entwicklung befassen. Sie entsprechen analog den Dimensionen des menschlichen Funktionierens (Psyche und spirituelles Leben). Trotz der Schwierigkeiten, sie zu definieren, haben diese Bereiche viele Gemeinsamkeiten. Das Hauptargument für ihre Synthese ist der Mensch selbst als Nutznießer der psychischen und spirituellen Bedürfnisse, die ihn bestimmen. Darüber hinaus ist das Streben nach einem ganzheitlichen und integrierten Funktionieren des Menschen eine Voraussetzung für seine angemessene und harmonische Entwicklung.

In seinen Analysen beider Realitäten plädiert Anselm Grün für deren enge Zusammenarbeit und nicht für einen Kampf um die Vorherrschaft, um das Wesen des Menschen zu verstehen und zu erklären. Dies geschieht in der Hoffnung, die bestmöglichen Bedingungen für die menschliche Entwicklung zu schaffen.

¹ A. Mickiewicz, *Dziady*, Teile 1–4, Warszawa 1974, S. 83. Der Vergleich ist den Worten von Konrad aus der Großen Improvisation im Teil 3 entnommen und bedeutet im übertragenen Sinne einen Kampf um die Vorherrschaft über den Menschen.

Ein gründliches Studium und die Nutzung der ursprünglichen Spiritualität der Kirche, die in der bereits erwähnten Weisheit der Wüstenväter enthalten ist, sowie die psychologische Kenntnis der menschlichen Funktionsweise schaffen neue Möglichkeiten für das integrale Wachstum der menschlichen Person.

Die Existenzbedingungen, die sich mit dem zivilisatorischen Fortschritt und dem schnellen Lebenstempo radikal verändern, führen zum Beispiel zum Verlust tieferer zwischenmenschlicher Beziehungen. Psychologische und spirituelle Bereiche des menschlichen Funktionierens werden außer Acht gelassen oder vernachlässigt. Das bedeutet, dass das Entwicklungspotenzial auf ein Minimum reduziert wird und seine reiche Komplexität oft nicht erkannt wird. Die Kombination der spirituellen und psychologischen Dimensionen am Beispiel der Seelsorge kann daher dazu führen, dass die „ganze“ Person in einer bestimmten existenziellen Situation adäquat angesprochen wird. Die mangelnde Vertrautheit des Helfers mit der Psychologie und die fehlende Erfahrung auf dem Gebiet der spirituellen Tradition führen zu Scheinaktivitäten (auch wenn sie in gutem Glauben unternommen werden) und oft zur Enttäuschung und Entmutigung bei den Hilfesuchenden. Unter Wahrung der Unterscheidbarkeit und des Paradigmas der beiden Bereiche ist ein gegenseitiger Austausch im Namen der Sorge um das menschliche Wohlergehen erforderlich. Eine gesunde Spiritualität, die die Prinzipien der Funktionsweise der Natur und damit des psychischen Lebens respektiert, eröffnet Möglichkeiten für eine authentische Entwicklung und führt zu Lebenszufriedenheit².

Auch im Bereich der Spiritualität hat die Psychologie eine wichtige kritische Funktion. Sie zeigt die Gefahren eines scheinbaren oder kompensatorischen spirituellen Lebens auf. Im Leben des Glaubens darf und kann Spiritualität nicht durch Psychologie ersetzt werden. Dies führt zu einer reduktionistischen Behandlung der Person. Es ist wichtig und notwendig, die beiden Bereiche zu vergleichen und miteinander abzustimmen. Der Glaube geht über die Bedürfnisse der zeitlichen Existenz hinaus. Er ist auf das Transzendente ausgerichtet, aber die Erfüllung der Bedürfnisse in der Dimension des spirituellen Lebens muss unter Berücksichtigung und Respekt der Gesundheit und des psychischen Lebens erfolgen. Ein Beispiel, das zeigt, dass beide Perspektiven berücksichtigt werden müssen, ist das Phänomen des Schuldgefühls. In diesem Bereich kann es zu einer adäquaten und gesunden Art des Erlebens von Verantwortung oder zu neurotischen, zutiefst pathologischen Haltungen kommen. Die Psychologie hilft im Bereich des alltäglichen Funktionierens dabei, die Ursachen zu entdecken und die Fähigkeit zu erlernen, mit dem Schuldgefühl richtig umzugehen, in realen Dimensionen und im Verhältnis zur Tat. In der übernatürlichen Dimension geht es bei der Schuld um die Frage der Vergebung und des

² A. Grün, *Stationen meines Lebens ...* S. 175–180.

Erlasses des als Sünde bezeichneten Bösen. Sie gehört daher zu einer anderen Sphäre, der der Beziehung zu Gott³. Eine solche Haltung, die die psychische und spirituelle Dimension im Erleben von Verantwortung im Leben berücksichtigt, ist Ausdruck einer integralen Behandlung des Menschen.

In Anbetracht der jüngsten Analysen und Studien zu Grüns Schaffen⁴ erscheint es wichtig, sich der Frage zuzuwenden, wie „Psyche“ und „Spiritualität“ in seinem Sinne zu verstehen sind. Die Ausarbeitung des Konzepts von „Psyche und Seele“ stellt eine große Herausforderung für Psychologen, Psychotherapeuten, Pädagogen und Theologen dar. In einem diesem Thema gewidmeten Buch⁵ wie auch in Grüns Gesamtwerk wird deutlich, wie sehr er sich um die Definition und Klärung der Begriffe Psychizität und Spiritualität bemüht. Die Art und Weise, wie die Seele verstanden wird, ist relevant für die Motive, sich mit Spiritualität und Psychologie zu beschäftigen. Das Verständnis der beiden Begriffe hat im Deutschen eine doppelte Bedeutung⁶. Hier liegt eine logisch begründbare Konvergenz des Verständnisses der jeweiligen Bereiche vor. Die Verbindung ist Ausdruck der Verschmelzung von Seelenbegriffen aus unterschiedlichen Zeit- und Kulturräumen.

Autoren wie Müller und verwenden bei ihrer Annäherung an die Seele den weitesten Kontext des Seelenverständnisses und eine transzendierende psychologische Sichtweise. Rudolf Gerd analysiert in seiner Studie detailliert die Ursprünge der Ansichten dieser Autoren über den Seelenbegriff. Definitionen der Seele werden aus den philosophischen Ansichten von Heraklit, Aristoteles und Jung, aus positiven und idealistischen Haltungen und aus theologischen Erkenntnissen abgeleitet. Die Seele wird auch als etwas Unbestimmtes beschrieben, als etwas, was dem Menschen innewohnt, als etwas Geheimnisvolles, das mit überpersönlichen Aspekten zu tun hat. In der Beschreibung der Seele sind wissenschaftliche Begriffe und das, was in der gewöhnlichen Sprache als menschlich bezeichnet werden kann, enthalten. Es handelt sich also um eine Kombination aus vielschichtigen und manchmal sogar widersprüchlichen Begriffen. Die Seele wird in ihrem weitesten Sinne verstanden – philosophisch, kulturell und vor allem religiös-christlich⁷.

³ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 101–105.

⁴ Die Tagung am 26. und 27. April 2013 in Freiburg, Schweiz. Es war das erste Seminar dieser Art zu Grüns Werk und Wirken im wissenschaftlichen Diskurs. Die Materialien wurden veröffentlicht In Buch *Theologie und Sprache bei Anselm Grün* veröffentlicht, Hrsg. von Th. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Freiburg–Basel–Wien 2014.

⁵ A. Grün, W. Müller, *Was ist die Seele? Mein Geheimnis – meine Stärke*, München 2011.

⁶ „Seelisch“ – J. Piprek, J. Ippoldt, *Wielki słownik niemiecko-polski*, B. 2, Warszawa 1982, S. 435. Das Wort bedeutet sowohl eine geistige als auch eine psychologische Dimension. Es bezieht sich also auf die innere Dimension des Lebens.

⁷ R. Gerd, *Zwischen Theologie...*, S. 109–111.

Grün wählt in seinem Werk eine solche Betrachtungsweise des Phänomens. Seine Arbeit besteht darin, Analysen der Religiosität im Geiste von Jung vorzunehmen und sie auf die Theologie anzuwenden. Er geht von Aspekten der Psychizität zu Dimensionen der Spiritualität über⁸.

Anselm Grün will die menschliche Existenz ganzheitlich darstellen. Er versucht, jede Frage der menschlichen Existenz durch eine integrale Betrachtung zu behandeln. Die Annahme der vollen Wahrheit über den Menschen führt zur Freiheit. Mutig geht er schwierige Themen der Existenz an, wie das Kreuz, das Leiden und den Zweifel. „Das Kreuz zeigt uns den Weg der wahren Entwicklung. Ein Teil dieser Entwicklung ist die Akzeptanz der in uns verborgenen Gegensätze“⁹. Er behandelt existenzielle Fragen nicht oberflächlich, wie ihm einige Gelehrte vorwerfen, sondern reflektiert das Thema als Ergebnis einer eingehenden Untersuchung. Seine Dissertation ist ein Beispiel dafür. Sie befasst sich mit der Bedeutung des Kreuzes, das als Lebensform und nicht als Last und Bedrohung gesehen wird, die wir mit Angst wahrnehmen müssen¹⁰. Grün versucht, auch das Leben im Licht des Kreuzes zu beschreiben. In jeder Situation ist es möglich, Hoffnung zu hegen, einen Ausweg zu finden. Man sollte nicht verzweifeln. Es gibt in ihm eine Sehnsucht nach einer Haltung, die Ausdauer im Leben gibt. Die Themen, die er anspricht, werden durch das Studium von exegetischen Texten und theologischen Kommentaren unterstützt. Grün versucht, dies gründlich und sorgfältig zu tun¹¹.

Anselm Grün betont in besonderer Weise die Bedeutung der Spiritualität für die Entwicklung des Menschen und die Voraussetzung dafür, sich auf das spirituelle Leben mit all seinen Konsequenzen einzulassen. „Spiritualität ist grundlegend mit dem Prozess der Selbstveränderung des Menschen verbunden: Wer sich auf den spirituellen Weg begibt, kann das wahre Selbst finden. Auf diesem Weg muss er sich aber zunächst mit seiner eigenen Natur – mit all ihren Schattenseiten – auseinandersetzen“¹². Ein fruchtbares spirituelles Leben, so Grün, setzt die Einbeziehung in alle Bereiche der menschlichen Existenz voraus und soll den ganzen Menschen durchdringen und beeinflussen. „Ich betone das konkrete Leben, damit sie das spirituelle Leben nicht vom Alltag trennen, sondern in diesen Alltag integrieren können. Andernfalls wird ihre Spiritualität zu einer Flucht aus dem Alltag, zu einem narzisstischen Kreisen um die eigene Person“¹³. Eine wichtige Ursache für

⁸ Ebd., S. 115.

⁹ A. Grün, *Das Kreuz. Symbol des erlösten Menschen*, übersetzt von M. Ruta, Kraków 2001, S. 90.

¹⁰ Derselbe, *Erlösung durch das Kreuz*

¹¹ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 70.

¹² J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 107.

¹³ Ebd., S. 108.

Probleme und Schwierigkeiten im kognitiven, emotionalen und verhaltensbezogenen Bereich ist nach Ansicht der Tiefenpsychologie das Reservoir des Unbewussten. Ziel der Psychologie ist es, die aus dem Unbewussten stammenden Motive zu erreichen und sich ihrer bewusst zu werden, damit unsere Persönlichkeitsentwicklung, unsere Beziehungen zu anderen und die Bewältigung von Schwierigkeiten angemessen und richtig sind¹⁴. Die Kenntnis des Unbewussten ist eine Hilfe zum Verständnis der Phänomene im Bereich der Spiritualität. „Um die Tiefenrichtung der Psychologie, die von der Existenz eines ‚verborgenen Geistes‘ ausgeht, besser zu verstehen, ist es notwendig, den breiteren Kontext ihrer Aktivitäten, andere psychologische Ansätze und den historischen Aspekt der Entwicklung des psychologischen Denkens zu berücksichtigen. Die Probleme der Psychologie und Psychotherapie ergeben sich aus der allgemeinen Entwicklung des Wissens. Viele Informationen über die menschliche Psyche wurden nicht nur von der modernen Psychologie, sondern auch von früheren Entwicklungsperioden in Wissenschaft und Kultur geliefert. Sie bilden einen wichtigen Hintergrund für die Synthese der Ansichten über das psychische und spirituelle Leben des Menschen“¹⁵. Die oben beschriebene Sichtweise der Psychologie ist auch ein Anstoß für eine umfassendere Betrachtung der Spiritualitätsentwicklung und der Berücksichtigung eines reichen Spektrums von Faktoren, die die menschliche Entwicklung beeinflussen. Jungs Position hat dazu beigetragen, die Sichtweise der Psychologie in hohem Maße zu erweitern und die spirituelle Dimension zu erschließen. „Jung gehört zu den Psychologen und Psychiatern, die im 20. Jahrhundert versuchten, das innere, spirituelle Geheimnis des Menschen wiederherzustellen, das durch die Wissenschaftsgier und die Ausweitung der technischen und materiellen Weltsicht übersehen worden war. Die Ansichten dieses vielseitig gebildeten, interdisziplinär orientierten Forschers helfen, die menschliche Psyche unserer Zeit sowie kulturübergreifende psychologische Probleme zu verstehen. Ohne seine Untersuchungen wäre die integrale Psychologie, eine ganzheitliche Perspektive auf psychologische und psychokulturelle Forschung und Analyse nicht möglich“¹⁶. Analysiert man Grüns Ansichten, so kann man eine ähnliche Haltung des Forschers im Bereich der Spiritualität erkennen, die über die üblichen Muster der Behandlung dieses Problems hinausgeht. Sein Versuch einer interdisziplinären Annäherung an die Entwicklung der Person verweist auf die Komplexität und die Notwendigkeit, das Thema ganzheitlich zu behandeln.

¹⁴ Z. W. Dudek, *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006, S. 26.

¹⁵ Ebd., S. 27.

¹⁶ Ebd.

Die Synthese von Psychologie und Spiritualität soll einen Raum schaffen, in dem Reduktionismus vermieden wird, um die Fülle des Menschseins zu entwickeln. Das mutige Stellen von oft unbequemen Fragen und die ehrliche Suche nach Antworten ist eine kreative Haltung auf dem Weg zum Aufbau einer Perspektive eines integralen Ansatzes für die menschliche Entwicklung. Die Erweiterung des eigenen Denkhorizonts und der Rückgriff auf eine Vielzahl von Quellen schafft für viele Menschen, die unterschiedlichen Kulturen, philosophischen Systemen, Religionen oder Stufen des spirituellen Lebens angehören, einen Raum für persönliche Entwicklung. Dies bedeutet, dass es eine Möglichkeit gibt, Verständnis und Dialog zwischen Systemen aufzubauen, die oft keine gemeinsame Basis zu haben scheinen.

Die Suche nach einer angemessenen Formel für das geistliche Leben als Raum für die Entfaltung der Person in der heutigen Zeit beschäftigt viele Autoren und Experten für Spiritualität. Wiederholte Versuche, aus dem Fundus des christlichen Altertums zu schöpfen, d. h. an die Traditionen der Christen der frühen Kirche anzuknüpfen, haben nicht zu den gewünschten Ergebnissen geführt, wenn es sich um einfache Nachahmungen handelte. Hinzu kommt, dass auch gut durchdachte und methodisch geplante Aktivitäten im Bereich des Gebets, die auf den Errungenschaften der modernen Psychologie beruhen, nicht von selbst zu geistigem Wachstum führen. Die Schwierigkeiten bei der Wahl der richtigen Methode des inneren Gebets lassen uns die Gründe dafür erkennen. Bezugnehmend auf die Regel des hl. Benedikt sollte die liturgische Feier lebendig gestaltet und durch geistliches Lesen fortgeführt werden. Die bloße Ausübung von „officium divinum“ und „lectio divina“ oder gar die Kombination beider Tätigkeiten führt nicht zu Fortschritten im spirituellen Leben. Das persönliche Gebet setzt die Wahrnehmung der in der Liturgie gefeierten Inhalte voraus. Sowohl das Offizium als auch das geistliche Lesen sollen ein integrales Ganzes bilden, das sich gegenseitig bedingt und durchdringt. Beide Elemente sollen das persönliche Leben eines Menschen durchdringen¹⁷. In ähnlicher Weise lässt sich dieser Gedanke auf den Versuch einer Synthese von Spiritualität und Psychologie anwenden.

Das Erfassen des Menschen in seinem gesamten Persönlichkeitspotenzial ist Voraussetzung für eine integrale Entwicklung. Grün sieht die spirituelle und die psychologische Dimension des Lebens als untrennbar für die Entwicklung der Person an. Er postuliert, dass die Verbindung der beiden Dimensionen zur Entdeckung der vollen Wahrheit über den Menschen und damit zu einem Leben in Freiheit und zu einer mutigen Auseinandersetzung mit seinem wahren Selbstbild führt. Eine solche Sichtweise ermöglicht es, den Weg zur Fülle des Menschseins

¹⁷ L. Bouyer, *Einführung in das Leben...*, S. 38–39.

einzuschlagen, sich von den ständigen Bemühungen um scheinbare Veränderungen, die das Ergebnis von Ängsten und Befürchtungen sind, zu befreien und das wahre „Ich“ zu entdecken. Eine gesunde Spiritualität setzt die Entscheidung voraus, die eigenen Grenzen und die Schattenseiten des eigenen psychologischen Lebens anzuerkennen und den Weg zu gehen, das zu akzeptieren oder zu verändern, was möglich ist. Die Synthese von Spiritualität und Psychologie, die die Errungenschaften beider Wissensgebiete kombiniert und nutzt, schafft ein Klima für eine angemessene und umfassende persönliche Entwicklung.

Die integrierte Nutzung der Ressourcen von Spiritualität und Psychologie schafft eine Perspektive für wirksame pädagogische Interventionen zur Erreichung eines erfüllten Lebens. Die Kombination beider Wissensbereiche entspricht der Struktur des menschlichen Wesens. Zweifelsohne würde ein solcher Ansatz in der Pädagogik einen ganzheitlichen Umgang mit dem Menschen unter Nutzung der Wissensbestände aus den genannten Bereichen ermöglichen. Wichtig ist dabei die Kategorie der Achtsamkeit des Pädagogen, die sich im Bildungsprozess durch die Kombination und Anwendung von Wissen für die menschliche Entwicklung realisiert. Grüns Vorschlag kann einen interessanten und kreativen Impuls bei der Suche nach Wegen zu einer Erziehung zur Fülle der Menschseins geben.

6.2. Die Erfahrung des „Selbst“ als Voraussetzung für die Identitätsfindung

Das Konzept der Identität in der Persönlichkeitspsychologie kann als die innere Wahrnehmung der eigenen Person als Individuum beschrieben werden. Sie ist ein relativ festes Element – das „Ich“ der Person. Die Literatur geht davon aus, dass es eine persönliche und eine soziale Identität gibt. Erstere beinhaltet eine Selbstbeschreibung, die das eigene Ich vom Nicht-Ich unterscheidet, was mich ausmacht. In Bezug auf die soziale Identität handelt es sich um Selbstkonzepte, die sich selbst im Sinne eines „Wir – Nicht-Wir“ beschreiben. Im umgangssprachlichen, weiter gefassten Sinne geht es um die Beziehung zwischen Faktoren, die trotz scheinbar fehlender Ähnlichkeit bestehen¹⁸. Von den zahlreichen bestehenden Theorien zur Persönlichkeitsentwicklung¹⁹ zeigt Erik H. Eriksons Konzept der psychosozialen Entwicklung die Formung der Persönlichkeit während des gesamten Lebenszyklus²⁰. Sein Vorschlag bietet die Möglichkeit, die das ganze Leben lang, von der

¹⁸ A. S. Reber & E. S. Reber, op. cit., S. 805.

¹⁹ C. S. Hall, G. Lindzey, op. cit.; P. K. Oleś, op. cit.

²⁰ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, übers. P. Hejmej, Poznań 1997; Derselbe, *Dopełniony cykl życia*, übers. A. Gomola, Poznań 2002.

Geburt bis ins hohe Alter anhaltende Entwicklung des Menschen zu betrachten. Das Konzept der Persönlichkeitsentwicklung durchläuft acht Phasen, die als Entwicklungskrisen bezeichnet werden, und stellt die Identitätsbildung in der Adoleszenz in den Mittelpunkt. Erikson stellt fest: „[...] die psychosoziale Entwicklung durchläuft bestimmte kritische Stadien, wobei ‚kritisch‘ Wendepunkte bezeichnet, entscheidende Momente zwischen Fortschritt und Regression, Integration und Retardierung“²¹. Die Adoleszenz ist vor allem ein Prozess der Identitätsbildung, der sich in unterschiedlicher Intensität und auf unterschiedliche Weise vollzieht. Es geht um die Integration verschiedener Lebensrollen sowie die Verschmelzung von vorhandenem Wissen, die Integration der Vergangenheit mit der Gegenwart und mit der Perspektive der Zukunft. Familiäre und soziale Muster spielen bei der Identitätsbildung eine wichtige Rolle. Nach Irena Obuchowska findet das Streben nach Identität in der Kontinuität der Existenz statt (es kann darum gehen, die Dauerhaftigkeit der elterlichen Liebe zu testen), in Versuchen, sich selbst zu verändern (Experimente mit sich selbst), sich selbst zu testen (Vorsätze zu fassen und zu verwirklichen)²².

Der Begriff „Ich-Identität“ wurde erstmals von Erikson verwendet. Eine Weiterführung seines Denkens war das Konzept von James Marcia, der davon ausging, dass sich die Identität von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter herausbildet, ihren Höhepunkt jedoch in der Adoleszenz erreicht. Marcia gilt als Begründer eines Ansatzes, der auf dem Konzept des Identitätsstatus beruht. Marcia zufolge vollzieht sich die Identitätsbildung in zwei Phasen. Die erste ist das Erleben einer Krise und die aktive Suche nach Handlungsalternativen, die als Exploration bezeichnet wird. In der zweiten Phase geht es darum, eine Entscheidung zu treffen und sich für eine Idee und/oder einen Handlungsbereich zu entscheiden, die bzw. der für die Person wichtig ist, was als Selbstverpflichtung bezeichnet wird. Nach Ansicht des Autors gibt es vier Möglichkeiten. Ob jede der beiden Phasen (Exploration und Selbstverpflichtung) eintritt oder nicht, führt zu vier Möglichkeiten, die Marcia als Identitätsstatus bezeichnet. Eine erreichte Identität ist ein Zustand, in dem eine Identitätserkundung stattgefunden hat und ein Engagement für Ziele und Bestrebungen erfolgt ist. Die Person findet so Antworten auf die Fragen: Wer bin ich, welche Werte und Lebensrollen sind für mich wichtig. Die anderen drei Identitätszustände (Moratorium, übernommene Identität, diffuse Identität) durchlaufen die beiden Phasen nicht²³. Analysiert man Grüns Biografie in ver-

²¹ E. H. Erikson, *Dzieciństwo...*, S. 282.

²² I. Obuchowska, *Adolescencja*, [in:] *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, Hrsg. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Bd. 2, Warszawa 2004, S. 184.

²³ P. K. Oleś, op. cit., S. 97.

schiedenen Entwicklungsphasen, so kann man von der Kindheit über die Jugend bis zum Erwachsenenalter hin das Auftreten beider Prozesse erkennen. Er sucht eifrig nach verschiedenen Möglichkeiten, erwägt alternative Wege und akzeptiert die Verpflichtungen, die sich aus den getroffenen Entscheidungen ergeben. Das Thema der Identitätsfindung erfordert eine Rückbesinnung auf den Gedanken, wer der Mensch in seinem Wesen ist und was seiner geistigen, integralen Entwicklung dienen kann. Bei der Suche nach einer Antwort auf die Frage nach den Entwicklungsfaktoren im Erziehungsprozess im Rahmen der Identitätsbildung ist es notwendig, sich die Komplexität des Menschen in Erinnerung zu rufen: „Er ist sicherlich eine Person, ein Subjekt, das spricht, sich ausdrückt, sich selbst erschafft, kommuniziert, erlebt, in Beziehung tritt, Erfahrungen macht. Er ist etwas Einzigartiges, denn er hat eine spezifische und einzigartige Identität, eine Art von Identität. Er ist gekennzeichnet durch einen natürlichen Bezug zur umgebenden Wirklichkeit, zu sich selbst und zum dem höchsten Wert, d. h. zu Gott. Daraus folgt, dass im Erziehungsprozess alle Dimensionen der Persönlichkeit des Menschen berücksichtigt werden müssen: die physische, die psychophysische und die spirituelle“²⁴. Der Bezug zu sich selbst ist der Ausgangspunkt, der weitere Entwicklungsschritte hin zu einer integrierten Identität ermöglicht. Ein wichtiger und notwendiger Schritt auf dem Weg zur Identität ist es, sein wahres Selbstbild zu kennen. Ein solcher Schritt erfordert Mut zur Entscheidung und günstige Bedingungen. Grün sagt von sich selbst: „Zu meiner inneren Befreiung hat die Begegnung mit der Psychologie und der östlichen Meditationspraxis beigetragen, vor allem aber war es für mich hilfreich, mit meinen Mitbrüdern über diese Dinge zu sprechen, mit ihnen eine Gemeinschaft zu bilden und mit ihnen einen spirituellen Weg zu gehen, der zum Leben und zur Freiheit führt“²⁵.

Der Weg, sein wahres 'Ich' zu entdecken und sich zu integrieren, ist ein langer Prozess in Grüns Leben. Er besteht darin, sich das Wissen von Denkern aus verschiedenen philosophischen, psychologischen, pädagogischen und theologischen Bereichen anzueignen. Ein wichtiger und notwendiger Faktor ist jedoch seine persönliche Erfahrung. Alles, was Grün in der Theorie gelernt hat, wurde von ihm „gelebt“ und als eigene Erfahrung verinnerlicht. Wie er selbst sagt, sei er als Kind schüchtern und ängstlich gewesen, wahrscheinlich wegen der übermäßigen elterlichen Fürsorge. Das Vertrauen in die Menschen und die Erfahrung der Liebe Gottes, deren Grundlagen er im Elternhaus vermittelt bekam, wurden zu seinen,

²⁴ J. Michalski, *Doświadczenie przeżyte czy rytualne wdrożenie. Propozycja współczesnej edukacji religijnej*, [in:] *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*, Hrsg. von A. Zakrzewska, Toruń 2010, S. 131.

²⁵ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 106.

und durch die Lebenskrisen, die er erlebte, wurde er geläutert und gestärkt. Die Haltung seiner Eltern war ein wichtiges Vorbild für sein Denken und Handeln. Ein Vater, der liest und sich Wissen aneignet, eine Mutter, die zuhört und ihrer Intuition und ihren Gefühlen vertraut. Von seinen Eltern erhielt er eine Ausrichtung auf die Freiheit der intellektuellen Erkundung und die Sensibilität im Bereich des Gefühlslebens²⁶. Offenheit für das Neue, Treue zum Eigenen und Achtsamkeit für das Erlebte im emotionalen Bereich sind charakteristische Merkmale, die Grün zugeschrieben werden können. Die Erfahrung der Vergangenheit im Elternhaus ist ein wichtiger Bestandteil der Identitätsbildung. Die innere Integration erfolgte durch die intensive Teilnahme des damals noch jungen Mönchs an Kursen, Begegnungen, Vorträgen, praktischen Übungen, Seminaren in verschiedenen kulturellen Traditionen.

Die Selbsterfahrung erfolgte durch den Erwerb von theoretischem Wissen und durch seine praktische Tätigkeit. Beispiele für Grüns Suche nach der eigenen Identitätsbildung sind die Teilnahme am Kurs 'Gebet im frühen Mönchtum' (1969 in Münsterschwarzach), der von dem Missionar Pater Willi Massa geleitet wurde, ebenso Vorträge über Zen von Graf Dürckheim, Vorträge des Jesuiten Hugo M. Enomiya-Lassalle. 1971 besuchte er ein Seminar des ehemaligen Mariannahiller Missionsbruders, des Familientherapeuten Bert Hellinger, über Gruppendynamik (während der Übungen gab es intensive Erfahrungen mit verdrängten Emotionen und Erlebnissen, die in frühkindlichen Verletzungen wurzeln). Grüns Erfahrungen mit persönlichen Unzulänglichkeiten aus der Kindheit, wenn auch nur im den Bereich von Nähe und Zärtlichkeit, wurden zum Gegenstand der inneren Arbeit²⁷. Lösungen für seine Probleme suchte er bei Hellinger und in den Werken von Jung. Grün berichtet in seiner Biographie über die persönlichen Erfahrungen²⁸: „Ich habe das Schreiben aus meinen eigenen Wunden heraus gelernt, sagt er heute. – Sonst wäre ich ein angepasster Musterschüler geblieben“.

Grüns Suche nach Antworten auf die Fragen nach der eigenen Identität und der Gestalt des eigenen Menschseins führte ihn in das Bildungs- und Begegnungszentrum Graf Dürckheims, einem Therapeuten und Jungianer, im Schwarzwald. Zusammen mit anderen Mönchen nahm er an einer fesselnden Zen-Meditation teil. Unter der Anleitung von Maria Hippus, einer Mitarbeiterin Dürckheims, lernte und praktizierte er Künste wie Aikido, Malen und Töpfern. All dies mit dem Ziel, die Erfahrungen der Zen-Praxis und der Jungschen Bibelauslegung auf sein spirituelles und religiöses Leben anzuwenden. Grün entdeckt sich selbst, sein Aufenthalt im

²⁶ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 12.

²⁷ F. Derwahl, op. cit., S. 99–100.

²⁸ Ebd., S. 100.

Zentrum gibt ihm die Kraft und den Mut, mit sich selbst in Kontakt zu kommen und inneren Frieden zu finden²⁹. Nach Eriksons Theorie der psychosozialen Entwicklung werfen Defizite in der Kindheit „einen Schatten auf die Entwicklungsmöglichkeiten in späteren Lebensabschnitten, aber jede der aufeinanderfolgenden Entwicklungsschwellen bietet die Gelegenheit, frühere Defizite auszugleichen“³⁰.

Ausgehend von den Erfahrungen der Mönche der ersten Jahrhunderte postuliert Anselm Grün das Gebet als einen Raum, in dem sich die Wahrheit über sich selbst eröffnet. Während des aufrichtigen Gebets in der Stille können emotionale Zustände auftauchen, können unbewusste Bedürfnisse oder Ängste zum Vorschein kommen. Das Unbewusste beginnt aufzutauchen, was auch zu mir gehört, was mich formt, mein Denken und Handeln beeinflusst. Eine solche Begegnung mit dem wahren Selbst kann schwierig sein, aber sie führt zur vollen Wahrheit über uns selbst. Eine Atmosphäre des vertrauensvollen, aufrichtigen Gebets schafft die Möglichkeit einer intimen Begegnung. Indem der Mensch sich Gott offenbart, erhält er die Chance, eine tiefe Beziehung aufzubauen, die zu einem Modell für die Gestaltung von Beziehungen zu anderen wird. So werden wir authentisch und offen, und das Leben erhält eine neue Qualität³¹.

Bei der Analyse der Etymologie der deutschen Wörter „*allein*“ und „*einsam*“ weist Grün auf deren positiven Beiklang hin. „Wenn man also sagt, dass jemand einsam ist, kann man dies mit der ursprünglichen Bedeutung des deutschen Begriffs assoziieren, dass man dazu neigt, mit jemandem einer Meinung zu sein oder auch im Einklang zu stehen mit der eigenen Innerlichkeit, mit dem eigenen Ich, eins zu sein mit der Welt und mit dem eigenen Selbst“³². Wie ein Forscher es ausdrückt, ist das Erreichen der Einheit mit sich selbst eine Entdeckung der Tiefe der eigenen Existenz, eine „Rückkehr zu sich selbst“³³. Die Folge einer kohärenten, inneren Haltung ist die Möglichkeit, durch die Erfahrung der Nähe zu sich selbst Beziehungen zu anderen aufzubauen. „So verstandene Einsamkeit ist eine Rückkehr in die Tiefe der eigenen Existenz und wird so zum Prototyp aller Begegnungen, zur Quelle der Nähe“³⁴. Diese Ansichten finden ihre Begründung in der Psychologie.

²⁹ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 28–29; F. Derwahl, op. cit., S. 100.

³⁰ P. K. Oleś, op. cit., S. 96.

³¹ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 85–86.

³² A. Grün, *Cisza w rytmie życia. Sztuka bycia samemu*, übers. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2014, S. 61.

³³ J. B. Lotz, *Das Phänomen der Einsamkeit im Lichte der personalen Anthropologie*, [in:] *Einsamkeit Aus medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht*, Stuttgart 1967, S. 39.

³⁴ A. Grün, *Cisza w rytmie życia...*, S. 62.

Wir haben keine Angst mehr vor Ablehnung durch andere. Wir gewinnen mehr Selbstvertrauen. Das Leben kann befriedigend gestaltet werden und wird interessant. Dies ist die Grundlage für den Aufbau eines kohärenten, integralen und realen Selbstbildes, und daraus folgt die Möglichkeit, eine Identität zu erlangen. Die Selbstidentität wiederum ist eine unabdingbare Voraussetzung für den Aufbau einer intimen Beziehung zu einer anderen Person, sei sie menschlich oder göttlich. Die Erlangung der eigenen Identität ist eine Grundlage für die Haltung, sich anderen zu schenken, ohne Angst, sich selbst zu verlieren³⁵. Der Erziehungsprozess soll der ganzheitlichen und integralen Entwicklung des Menschen dienen. Bildung ist somit einerseits ein Faktor der menschlichen Identitätsbildung und andererseits eine unverzichtbare schöpferische Bedingung für seine natürliche Entwicklung. Die menschliche Person bleibt zwar eine Identität, ist aber im Laufe des Lebens einem ständigen Entwicklungsprozess unterworfen. „Die Erfahrung des Selbstwerts wird dem Menschen geschenkt und gleichzeitig sein ganzes Leben lang auferlegt, so dass dieser Prozess nie als abgeschlossen betrachtet werden kann. Mehr noch: Indem wir sie immer wieder erleben, können wir uns davon überzeugen, dass etwas – obwohl die Zeit vergeht – in uns fortbesteht und fast jeder Augenblick im Leben eines Menschen potenziell neu ist. Das Leben ist also eine Art Schöpfung“³⁶. Ein solcher Ansatz erfordert ein hohes Bewusstsein für sich selbst und die eigene Existenz. Das Erreichen der Identität bedeutet nicht das Ende des Prozesses der persönlichen Entwicklung. Wie die Schwerpunkte in der Pädagogik gesetzt werden, hängt von der gewählten Anthropologie ab. Die Art und Weise der Erziehung impliziert die Konzeption der Person. Es ist entscheidend, den richtigen Zugang zu der geführten Person zu finden. „Letztendlich unterscheidet P. Meirieu zwischen zwei Möglichkeiten: den Schützling/ Zu-Erziehenden als ein Individuum zu betrachten, das unseren Behandlungen ausgesetzt ist (wie es ein Arzt oder Psychologe tut), oder als ein Individuum, an das wir unsere Appelle richten. Beide Perspektiven sind mit zwei Vorstellungen vom Zu-Erziehenden verbunden, nämlich als einem Subjekt, das in seiner Identität und Freiheit bereits konstituiert ist, oder als jemand, der noch auf den Wegen der Bildung und Erziehung geführt werden muss“³⁷. Es scheint, dass beide Ansätze ihre Daseinsberechtigung haben, sie schließen sich nicht gegenseitig aus. Der Mensch bleibt in seinem Wesen identisch und frei, aber er braucht Impulse und Beziehungen, um sich zu einer Fülle weiterzuentwickeln, die er nie erreichen wird. So wird er zum „Jemand auf dem

³⁵ P. K. Oleś, op. cit., S. 96.

³⁶ R. Ingarden, *Zagadnienia czystej formy świadomości*, [in:] *Spór o istnienie świata*, Hrsg. R. Ingarden, B. 2, Warszawa 1987, S. 426–435.

³⁷ M. Nowak, *Teorie...*, S. 318.

Weg“. Der Prozess der Bildung und Erziehung ist für Grün die Begleitung des Subjekts durch Präsenz und das „Erwachen zum Leben“. Ein wichtiger Raum für die Identitätsfindung und die Begleitung anderer ist die Entdeckung des eigenen Unbewussten. Im Zusammenhang mit dem Streben des Subjekts nach freiem und authentischem Ausdruck seiner individuellen Identität ergibt sich jedoch eine große Schwierigkeit, und zwar die von oben verordnete und entschiedene Ablehnung von allem, was nicht wissenschaftlich einleuchtend ist. In Ludwika Jeleńskas Werk erscheint neben dem Bewusstsein die Problematik des Unbewussten: „Es ist das Dunkle und Verborgene, das meist die Ursache für die Richtung unseres Lebens ist, für unsere Handlungen, für die Art und Weise, wie wir reagieren“³⁸. In seiner Lehre schlägt Grün wie Jeleńska vor, darauf die Aufmerksamkeit zu richten, was unaufgeklärt oder unbewusst ist, aber doch unser Leben steuert. Im Prozess der Identitätsfindung geht es darum, sich selbst zu begegnen und verdrängte oder unerwünschte Inhalte zu erkennen, die in der Erfahrung des Schülers bedrohlich oder unerwünscht sind und die ein Hindernis für das Erreichen einer integrierten Persönlichkeit darstellen. Auf dem Weg zur Fülle des Menschseins ist es notwendig, in sich selbst, in der Begegnung mit anderen und in den Ereignissen des täglichen Lebens zu entdecken, was in mir die Entwicklung behindert. „Wie vollzieht sich die innere Verfeinerung des Zu-Erziehenden? Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage lohnt es sich, an alle Möglichkeiten zu erinnern, die den Prozess der menschlichen Befreiung und das Streben nach Reife unterstützen. Ein wahrer menschlicher Akt wäre derjenige, der als spirituell beschrieben wird, der sich in der Erfahrung des inneren Bedürfnisses nach Freiheit ausdrückt und der aktiviert wird bei der Begegnung mit allem, was die Freiheit einschränkt. In diesem Sinne können wir sagen, dass eine wahre Erziehung geboren wird, um eines Tages zu sterben. Denn der Zu-Erziehende erlangt immer größere Freiheit, erweitert ihren Spielraum und der Erzieher sollte ihn in diesem Prozess nicht hemmen, sondern ihn kreativ unterstützen“³⁹.

Letztendlich trägt das Kennenlernen meiner selbst im Sinne des Erlebens all dessen, was mich ausmacht – sei es schön, oder auch nur schwer zu akzeptieren – dazu bei, Identität zu erlangen und eine reife Persönlichkeit zu entwickeln. Die engagierte Präsenz des Zu-Erziehenden und die sensible Beteiligung des Erziehers, der seinem Schützling vertraut, sind gleichermaßen wichtige und notwendige Bestandteile der Entwicklung.

³⁸ L. Jeleńska, *Sztuka wychowania*, Warszawa 1930, S. 38.

³⁹ L. Secco, *Dall'educabilità all'educazione*, Verona 1990, S. 99–100.

6.3. Führen heißt „im Menschen Leben wecken“

Das von Grün als „Führung“ bezeichnete Thema ist in seiner grundlegenden Dimension und Zielsetzung besonders mit dem Bereich der Pädagogik verbunden. Denn es geht um die Prinzipien und Methoden der Begleitung, Führung, Stärkung, Unterstützung und Hilfestellung der mit der Erziehung betrauten Personen. Grün befasst sich sowohl in der Theorie als auch in der Praxis mit dem oben genannten Thema und widmet ihm viel Aufmerksamkeit.

Der Begriff „führen“ oder „leiten“ umfasst in der Regel zwei Dimensionen: Beeinflussung des Verhaltens und Erreichen eines Ziels. Die Beeinflussung anderer soll dazu führen, dass das erklärte Ziel erreicht wird. Eine solche Definition sollte integral betrachtet werden. Wichtig ist das angestrebte Ziel, das untrennbar mit dem Engagement derjenigen verbunden ist, die geführt werden, und derjenigen, die leiten. Alle Faktoren sind miteinander verknüpft und beeinflussen sich gegenseitig⁴⁰. Dieser Ansatz fokussiert die Subjektivität der Person im Führungsprozess. Grün, der sich auf die Regel des hl. Benedikt und die Erfahrung des klösterlichen Lebens stützt, passt die von ihm entwickelten Prinzipien an die heutige Zeit an. Er zeigt einen Weg der Führung auf, der auf einer christlichen Axiologie basiert und durch den die Entwicklung des Menschseins stattfinden kann. Andere zu führen passt gut in den Kontext einer Pädagogik, die sich aus den Quellen der Tradition speist.

Die in der Lehre von Grün enthaltene Botschaft richtet sich an jeden Menschen, unabhängig von seiner Weltanschauung. Sie erfüllt damit die Forderung der kirchlichen Lehre, die in den Lehren des Konzils hervorgehoben wird, und entspricht den Bedürfnissen der heutigen Pädagogik, d. h. sich für das Wohl der Menschen einzusetzen und ihre Unterschiede zu respektieren. „[...] Die Kirche sollte bereit sein, das Positive der verschiedenen Kulturen aufzunehmen. Es sollten jedoch auch die notwendigen Unterscheidungen getroffen und anerkannt werden, dass es Unterschiede zwischen den bestehenden Religionen gibt und dass nicht alle von ihnen auf dieselbe Ebene gestellt werden können; außerdem muss man sich der Tatsache bewusst sein, dass sich mit der fortschreitenden Säkularisierung immer mehr Gruppen außerhalb jeder Religion wiederfinden“⁴¹. Ein weiteres Problem ist daher, dass viele Menschen keiner Religion angehören. Aus dieser Situation ergibt sich die Notwendigkeit, Beziehungen aufzubauen, ohne sich auf die Vorgaben eines in einer bestimmten Religion anerkannten Wertesystems zu beziehen. Grüns Vorträge richten sich an Menschen in unterschiedlichen Situationen und Lebensrollen. Er sucht danach, wie sie in Selbstwert und Freiheit, zwischen Anspruch und Freiheit, zwischen Abgeschlossenheit und

⁴⁰ F. Assländer, A. Grün, *Jak kierować ludźmi?*, übers. M. Witwicka, Kraków 2009, S. 13.

⁴¹ R. Winling, op. cit., S. 233.

Offenheit unterstützt werden können. Grün führt Kurse, Vorträge und Seminare für Unternehmen und Banken durch. Sein Buch *Menschen führen, Leben wecken*⁴² und viele Publikationen⁴³, oft in Zusammenarbeit mit anderen verfasst, enthalten eine Botschaft für die in Unternehmen Tätigen zum Thema Arbeit und Werte.

Nach der Regel des hl. Benedikt bedeutet „führen“ für Grün „im Menschen Leben wecken“. Entstanden ist das Buch durch fortlaufende Kurse für Daimler-Mitarbeiter. In den Vorträgen vermittelt Grün die Wahrheit über das Führen mithilfe von Werten, über das Schaffen von Werten, indem man sie respektiert⁴⁴. Die Ablehnung von Werten in der Führung hat letztlich die Missachtung von Menschen zur Folge, so dass die von ihnen geschaffene Arbeit wertlos wird. Grün nennt und diskutiert die christlichen Werte, die eine gute Führung ausmachen. In einem Gespräch mit einem Manager eines bekannten Unternehmens erläutert und verdeutlicht er deren Bedeutung⁴⁵.

Die Führung anderer ist eine Tätigkeit, die jeder Mensch auf unterschiedliche Weise ausübt. Aus diesem Grund bezieht sich der Begriff „Management“ im weiteren Sinne (neben Institutionen oder Unternehmen) auch auf die Gemeinschaft, die Familie und andere soziale Gruppen. Moderne Führungsmodelle konzentrieren sich in der Regel auf Pläne, Methoden und Techniken zur Steigerung der Effizienz von Unternehmen und zur Erzielung maximaler Gewinne bei gleichzeitiger Senkung der Produktionskosten. Bei diesem Ansatz wird der Mensch oft zu einem Objekt des Handelns wie andere Produktionsmittel. Dabei verliert er seine wichtigste Stellung, die sich aus seinem Wesen ergibt. Die Überlegungen von Grün in diesem Bereich dienen der Festlegung von Rahmenbedingungen und Grundlagen der Unternehmensführung. Er konzentriert sich vor allem auf die Person des Führenden, seine Persönlichkeit und dann auf die für den Prozess selbst hilfreichen Anweisungen. Der Mensch und seine Würde stehen im Mittelpunkt. Wichtig ist der Zweck der Führung, der darin besteht, eine Gemeinschaft und eine Atmosphäre des Friedens und der Freude zu schaffen. Es ist daher notwendig, die ethische Dimension anzuerkennen und über ein Wertesystem zu verfügen, um die Herausforderung anzunehmen, andere zu führen⁴⁶.

Anselm Grün analysiert eingehend die Regel des hl. Benedikt und dehnt ihre Anwendung auf jede Führungssituation aus. Die Person, die andere führt, muss

⁴² A. Grün, *Ludzi prowadzić – budzić życie. Co ma do powiedzenia reguła św. Benedykta tym, którzy zajmują kierownicze stanowiska*, übers. W. Wesoly, Warszawa 2001.

⁴³ Derselbe, J. Zeitz, *Bóg, pieniądze i sumienie. Dialogi mnicha z menedżerem*, übers. E. Skowronska, Kraków 2011; F. Aszländer, A. Grün, op. cit.; A. Grün, *Życie i praca...*

⁴⁴ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 104, 108.

⁴⁵ Derselbe, J. Zeitz, op. cit., S. 114–130.

⁴⁶ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 5–9.

sich durch bestimmte Eigenschaften auszeichnen, um diese Aufgabe gut erfüllen zu können. Eine Voraussetzung für die Führung von Menschen ist die Fähigkeit, sich selbst zu kennen und zu führen. „Man kann andere nur führen, wenn man sich selbst gut führen kann, mit sich selbst versöhnt ist und seinen Kollegen vertrauen kann. Wer andere führen will, muss in der Lage sein, für sie zu fühlen und zu entdecken, wie man das Leben in jedem von ihnen wecken kann“⁴⁷. Der hl. Benedikt weist auf die Notwendigkeit eines Prozesses in der Person des Leiters hin. In ähnlicher Weise verlangte der hl. Evagrius Ponticus von einem Mönch, dass er lernt, sich selbst zu beobachten, das heißt, über seine Gefühle, Bedürfnisse und Leidenschaften Rechenschaft abzulegen. Dies bezieht sich auf die verborgenste Sphäre der Gedanken und Gefühle, um die Quellen der Schwierigkeiten bei der Führung des geistlichen Lebens zu finden. Wer die Verantwortung für die Führung anderer übernimmt, sollte selbst durch eine Schule der Selbsterkenntnis gehen. „Sie müssen sich ihrer eigenen Gefühle und Bedürfnisse bewusst werden, ohne sie direkt auf ihre Mitarbeiter zu projizieren. Die Führung anderer erfordert ehrliche Selbsterkenntnis und einen Blick in sich selbst“⁴⁸. Nimmt die Führungskraft diese Herausforderung nicht an, wird sie ständig das erleben, was in der psychologischen Sprache als Phänomen der „Übertragung“ oder „Projektion“ bezeichnet wird. Er wird die Welt seiner eigenen unbewussten Erfahrungen mit der ihm anvertrauten Person verknüpfen⁴⁹. Um eine Führungsrolle zu übernehmen, muss man bestimmte Eigenschaften besitzen. Ein ebenso wichtiger Faktor ist die Art und Weise der Führung, die nach dem hl. Benedikt mit der Anerkennung der Menschenwürde zusammenhängt. Führen ist immer mit dem Dienst am Nächsten verbunden. Bei der Führung anderer ist die Einstellung zu den Menschen wichtig, aber auch zu den ihm anvertrauten materiellen Gütern. Der Mensch und sein Stellenwert stehen im Mittelpunkt des Konzepts. Ziel der Führung ist es, eine spirituelle Kultur aufzubauen, in der die Führungskraft einen wichtigen Platz einnimmt. Es ist auch notwendig, für sich selbst zu sorgen. Andere zu führen ist eine spirituelle Herausforderung. Nach Grün ist die Spiritualität der Führungskraft eine unverzichtbare Komponente. „Nur wer einen spirituellen Weg geht und in der Stille Abstand zu den Schwierigkeiten in seiner Arbeit findet, wird sich nicht von Problemen anstecken lassen, sondern sie als Notwendigkeit betrachten“⁵⁰. Die Wirkung einer solchen Haltung kommt beiden Seiten zugute. „Derjenige, der seinem spirituellen Weg folgt, ist fairer zu seinen Mitarbeitern als derjenige, der

⁴⁷ F. Aszländer, A. Grün, op. cit., S. 5.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 11–12.

⁵⁰ F. Aszländer, A. Grün, op. cit., S. 5.

nur auf die Maximierung des Gewinns schaut. Er hat die Gabe, sich in seine Mitarbeiter einzufühlen und kann sie daher besser leiten und weiser führen. Dabei nutzt er sie nicht aus, sondern erweckt sie zu einem Leben, aus dem auch er Freude schöpfen wird⁵¹. Der Mitautor des Buches *Wie führe ich Menschen?* – Friedrich Assländer – weist wie Grün auf die wichtige Rolle hin, die Spiritualität bei der Führung von Menschen spielt. „In einer Zeit, in der es alten Strukturen immer schwerer fällt, den rasanten Veränderungen gerecht zu werden, wird der Weg nach innen immer wichtiger, zu unseren spirituellen Wurzeln und Quellen – zu unserer Spiritualität“⁵². Er begründet weiter die Notwendigkeit, die spirituelle Dimension in den Alltag zu integrieren. „Wir waren und sind mit dieser religiös-spirituellen Dimension verbunden und wir können diese Verbindung jederzeit aktivieren und nutzen. Dabei ist Spiritualität nicht von den alltäglichen Dingen und dem alltäglichen Leben zu trennen. Im Gegenteil, die Spiritualität manifestiert sich im Alltag und ist dort lebendig, wo wir uns befinden, in jedem Augenblick – im ‘Jetzt’“⁵³.

Der Erwerb der für die Leitung anderer erforderlichen Fähigkeiten setzt die Entwicklung der Charakterzüge voraus. Die Persönlichkeit einer Führungskraft muss durch bestimmte Eigenschaften gekennzeichnet sein. Vor allem muss derjenige, der die Aufgabe eines Verwalters übernimmt, sich selbst verstehen und in der Lage sein, mit seinen eigenen inneren Zuständen umzugehen. Dies impliziert ein gewisses Maß an Bewusstheit und innerer Harmonie. Beim hl. Benedikt finden wir als Einstieg in die Betrachtung der Eigenschaften eines klösterlichen Verwalters die folgende Beschreibung: „Zum Cellerar des Klosters soll einer aus der Gemeinde bestellt werden, der weise, reif an Charakter, nüchtern, mäßig im Essen, nicht stolz, nicht ungestüm, nicht verletzend, nicht saumselig, nicht verschwenderisch ist, vielmehr Gott fürchtet und für die ganze Gemeinde wie ein Vater sorgt“⁵⁴. Sich der eigenen inneren Zustände bewusst zu werden, erfordert Selbsterziehung zum Wohl derer, die der Führungskraft anvertraut sind. Ähnliche Hinweise, die sich an Mönche richten, finden sich im *Praktikos* des Evagrius Ponticus. Es ist wichtig, sich selbst zu prüfen, die inneren Geisteszustände zu erkennen. Er ruft dazu auf, an sich selbst zu arbeiten, indem man die eigenen Leidenschaften bekämpft. Die Verantwortung für andere erfordert ein Leben im inneren Gleichgewicht⁵⁵. Das wichtigste „Werkzeug“ für die Arbeit mit anderen ist die Persönlichkeit des Leiters. An erster Stelle der erwünschten Eigenschaften steht die Erfahrung, die untrenn-

⁵¹ Ebd., S. 6.

⁵² Ebd., S. 7.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ *Regula świętego Benedykta. Święty Grzegorz Wielki. Dialogi. Księga druga*, Kraków 2010 (im Folgenden: RB) RB 31, 1n.

⁵⁵ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 11–12.

bar mit der Weisheit verbunden ist. Weisheit bedeutet Wissen, das sich mehr auf die Wahrnehmung der Dinge bezieht, wie sie sind, als auf das Wissen über die äußere Welt. Eine solche Eigenschaft ist notwendig, um andere zu führen und anvertraute Güter zu verwalten. Es ist unerlässlich, Erfahrungen in der Beziehung zu sich selbst und anderen zu sammeln.

Eine wichtige Voraussetzung für den Vorsitz über andere ist Reife, die durch innere Ruhe, Beherrschung, Integrität und Übereinstimmung mit sich selbst gekennzeichnet ist. Reife hat mit Moral oder Charakter zu tun. Sie wird in der Begegnung mit den zu bewältigenden Hindernissen erworben. Sie setzt einen Entwicklungsstand voraus, bei dem man mit sich selbst im Einklang ist. Nach dem hl. Benedikt ist das Zeichen der Reife die Nüchternheit. Etymologisch gesehen bedeutet das Wort *sobrius* – aus dem Lateinischen – „nüchtern, nicht trinkend, gemäßigt, maßvoll, vernünftig, angemessen“⁵⁶. Ein nüchterner Mensch ist jemand, der die Dinge ohne Verzerrung wahrnimmt, so wie sie sind, ohne eigene Illusionen oder Verblendungen. Mit anderen Worten, ein nüchterner Mensch wird den Dingen gerecht, d. h. er nimmt sie so wahr, wie der Schöpfer sie vorgesehen hat, und gibt ihnen damit ihr richtiges Maß. Diese Herangehensweise erfordert die Bedächtigkeit und Mäßigung.

Eigenschaften der Führungskraft sollten Selbstbeherrschung und Maßhaltung beim Essen sein. Die Art des Essens kann mit der Art des Umgangs mit materiellen Gütern oder der Ausübung von Autorität in Verbindung gebracht werden. Die Gefahr der „Gefräßigkeit“ lässt sich auf die Gefahren der Ausübung und Nutzung der gegebenen Autorität übertragen. Anstatt sich um die ihnen anvertrauten Menschen zu kümmern, entsteht der Wunsch, die eigenen Leistungen zu vervielfachen und sich selbst zu befriedigen. Der Lebensstil der gegenwärtigen Manager ist oft ein Indiz für eine enorme Selbstbezogenheit und überzogene Bedürfnisse. Eine Aussage von Edzard Reuter, einem bekannten deutschen Manager, zeigt das Bedürfnis nach Distanz in diesem Bereich auf: „Ist es wirklich bedenkenswert, wie beeindruckt manche Menschen immer noch von Reisen und von Übernachtungen in Luxushotels zu sein scheinen, inwieweit sie als Stimulanzien wirken können, mit all den entsprechenden angenehmen Empfindungen, aber auch den Gefahren, die daraus entstehen können?“⁵⁷ Die Haltung des hl. Benedikt lehrt, dass der Bezug auf transzendente Werte die Lust am Konsum relativiert und die Wertewelt über die körperliche und sinnliche Dimension hinaus erweitert.

Führungskräfte sollten von Demut geprägt sein. Sie dürfen nicht überheblich sein, d. h. die ihnen anvertrauten Menschen nicht von oben herab behandeln. Das

⁵⁶ *Słownik łacińsko-polski*, nach *Słownik* von H. Mengego und H. Copia, Warszawa 1979, S. 462.

⁵⁷ E. Reuter, *Schein und Wirklichkeit. Erinnerungen*, Berlin 1998, S. 153.

Wort *elatus* bedeutet „hochmütig, stolz“. Demut bedeutet, die eigene Schwäche und Begrenztheit anzuerkennen und sich nicht auf die Kosten der Untergebenen aufzuwerten. Demut sollte den Menschen dazu bringen, die Qualität seines Menschseins zu analysieren und die unbewussten Bereiche unserer Psyche zu integrieren. Ein Psychologe sieht darin eine Voraussetzung für den Erfolg: „Um den Weg zum zukünftigen Erfolg zu entdecken, müssen wir jeden Tag ein Stück unseres Schattens schlucken [...] Wenn jemandem der Erfolg treu ist, liegt es daran, dass er die Arbeit kennt“⁵⁸.

Eine Eigenschaft des Verwalters ist die Disposition *non turbulentus*, d. h. nicht unruhig, gereizt, stürmisch, aufgeregt zu sein, keine Unruhe zu stiften⁵⁹. Man muss also seine Gefühle beherrschen und klar denken. Leidenschaften und Emotionen dürfen die Handlungen des Managers nicht bestimmen, wenn sie anderen dienen sollen. Wenn die Lebensenergie fehlgeleitet ist, wird eine solche Person, die sich in einem inneren Chaos befindet, bei anderen Verwirrung stiften. Ein Mangel an innerer emotionaler Ordnung führt zu einer Atmosphäre der Spannung und Unruhe am Arbeitsplatz. Die innere Ruhe des Führenden schafft rundherum ein Klima der Zusammenarbeit⁶⁰. Eine weitere Eigenschaft des Verwalters – *non iniuriosus* – ist ein Vorteil, der Gerechtigkeit voraussetzt. Das Wort *iniuriosus* bedeutet „ungesetzlich, verletzend“, und in der Substantivform auch „Vergewaltigung, Beleidigung, Schaden, Rache für erlittenen Schaden“. Die übernommene Rolle einer Führungskraft schließt ein solches Verhalten gegenüber Untergebenen aus. Jemand, der sein ihm angetanes Unrecht nicht aufgearbeitet hat, wird andere verletzen. Wenn er die Geschichte seines eigenen Lebens nicht bewältigen kann, wird er andere verletzen, indem er sein eigenes Unrecht und seine Traumata auslebt. Dies wird nicht Vertrauen und Hoffnung erwecken, sondern entmutigen. Gerechtigkeit erfordert, dass man andere mit Respekt vor den unveräußerlichen Rechten der menschlichen Person behandelt, wie dem Recht auf Würde, auf Freiheit und auf das Selbstsein. Ein gerechter Führender ist eine Person, die in ihren Entscheidungen nicht voreingenommen ist und niemanden bevorzugt oder unterdrückt. Die innere Ordnung ermöglicht es, die Realität des anderen richtig einzuschätzen⁶¹. Ein Verwalter sollte nicht träge sein – *non tardus*. *Tardus* bedeutet „langsam, träge, faul, langatmig, verspätet, zögernd, lähmend, stumpfsinnig, dumm“⁶². Dem hl. Benedikt geht es nicht um eine chaotische, fieberhafte Eile,

⁵⁸ J. R. O'Neill, *Die dunkle Seite des Erfolgs*, [in:] *Die Schattenseite der Seele*, hrsg. J. Abrams, C. Zweig, München 1997, S. 120.

⁵⁹ *Słownik łacińsko-polski*, S. 514.

⁶⁰ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 19–20.

⁶¹ Ebd., S. 20–22.

⁶² *Słownik łacińsko-polski*, S. 494.

sondern um eine innere Blockade, die zur Langsamkeit im Handeln führt. Die Konzentration auf die eigenen Angelegenheiten raubt Energie, die man für seine Aufgabe braucht. Solchen Menschen fehlt es an Entschlossenheit, sie verzögern Entscheidungen, sie haben Angst, Fehler zu begehen. Mit dieser Einstellung geht eine Haltung übertriebener Sorge um die perfekte Erfüllung der Aufgabe einher. Dies führt häufig dazu, dass Entscheidungen hinausgezögert werden, was wiederum dazu führt, dass die Untergebenen die Begeisterung für das Handeln verlieren und ihr Ärger wächst. Wenn man aus Angst vor den eigenen Konsequenzen keine Entscheidungen trifft, schadet man dem gesamten Team, das diese Person leitet⁶³.

Das nächste Merkmal ist die Gabe der Genügsamkeit. Das Attribut *non podigus* mahnt uns, nicht zu verschwenderisch zu sein. Man soll seinen Besitz nicht verschwenden, sondern mit dem, was einem anvertraut ist, sorgsam umgehen. Mangelndes Selbstwertgefühl und innere Entmachtung führen oft zu einer Nachlässigkeit im Umgang mit Dingen. Die Führung anderer erfordert den ordnungsgemäßen Gebrauch von Gegenständen zum Wohle der Menschen, anstatt die eigenen Mängel zu kompensieren⁶⁴.

Bei der Aufzählung der Eigenschaften desjenigen, der in der Gemeinschaft für die wirtschaftlichen Angelegenheiten zuständig ist, verweist der hl. Benedikt auf die Gottesfurcht. Derjenige, der das Eigentum verwaltet, soll sich seines Dienstes vor Gott bewusst sein und sich an Gott orientieren. Wer gottesfürchtig ist und deshalb ein geistliches Leben führt, wird mit den ihm anvertrauten Gütern sorgsam umgehen. Die Spiritualität soll in allen Dimensionen der menschlichen Existenz präsent sein, auch im wirtschaftlichen Bereich. Die Sorge darum, wie ich mit meinen Entscheidungen vor Gott dastehe, führt zur Freiheit von der Furcht vor der menschlichen Meinung, und damit hört der Mensch auf, egozentrisch zu sein. Dies ermöglicht es, mit Menschen und Dingen so umzugehen, wie Gott, der Schöpfer aller Dinge, es wünscht⁶⁵. Schließlich finden wir in den Hinweisen die Ermutigung, wie ein Vater bei der Ausführung der Führungsfunktion zu sein. Der Vater ist derjenige, der das Kind unterstützt, der ihm den Mut gibt, Verantwortung im Leben zu übernehmen, Risiken einzugehen und Entscheidungen zu treffen. Das Fehlen eines unterstützenden Vaters führt zu einem Mangel an Selbstvertrauen und zur Suche nach Unterstützung in externen Strukturen oder starren Normen. Solche „Prothesen“ bei den Verantwortlichen können das ganze Unternehmen oder die Gemeinschaft in Schwierigkeiten bringen. Die Angst führt zu einer konservativen Haltung, die zu verkümmerten Individuen und einer Haltung der Unterwerfung führt, ohne

⁶³ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 22–24.

⁶⁴ Ebd., S. 24–25.

⁶⁵ Ebd., S. 25–27.

Eigeninitiative. Der Vater kümmert sich eher um das Wohlergehen der Familie als um die Wahrung seiner eigenen Position in den Augen der anderen. Er ermutigt und fördert die Kinder, damit sie ihren eigenen Weg im Leben finden und sich nicht scheuen, ihn mutig zu suchen. Er bestärkt sie darin, ihre Unabhängigkeit zu erlangen. In der Familie verkörpert der verantwortungsbewusste Vater die Haltung eines Vorgesetzten, der andere anleitet und ihnen das nötige Rüstzeug mitgibt⁶⁶. Das skizzierte Profil eines Managers kann zu einem gewissen Ideal eines Erziehers werden, der mit seiner eigenen persönlichen Reife und seinem Leben dem ihm anvertrauten Menschen den Sinn von Arbeit und Leben zeigt.

Die Kunst der Menschenführung betrifft also in erster Linie die innere Bereitschaft des Führenden, Lehrers, Erziehers, der über bestimmte Eigenschaften verfügen muss. Nach Hinweisen auf die Eigenschaften der Persönlichkeit definiert der hl. Benedikt eine Art der Führung, die auf der christlichen Anthropologie beruht. „Er trage für alles Sorge, tue nichts ohne Geheiß des Abtes. Er halte sich genau an das, was ihm aufgetragen ist. Er betrübe die Brüder nicht. Stellt etwa ein Bruder an ihn eine unvernünftige Forderung, so kränke er ihn nicht durch Geringschätzung, sondern weise mit Gründen bescheiden die unpassende Bitte zurück“⁶⁷. Anselm Grün entwickelt aus diesem Punkt der Regel detaillierte Richtlinien. Die Art und Weise, wie man regiert, soll von der Sorge um Menschen und Dinge durchdrungen sein. Nicht nur das Wohl der Institution oder der Gemeinschaft ist wichtig, sondern auch das Wohl der einzelnen Mitglieder. Eine unterstützende Beziehungsatmosphäre ist ein unverzichtbarer Bestandteil für den Gesamterfolg. Fürsorge erfordert zum einen die Fähigkeit, Aufgaben und Verantwortung an andere abzugeben und somit zu kooperieren, und zum anderen die Fähigkeit, die Meinung anderer zu konsultieren und zu berücksichtigen, dem Vorgesetzten die eigenen Ideen zu unterbreiten. Dies erhöht die Chance, Fehlentscheidungen, die fehlgeleitet oder subjektiv motiviert sind, zu vermeiden. Es führt auch zu einer besseren Einschätzung der Zweckmäßigkeit bestimmter Lösungen, die anderen vorgeschlagen werden, und der getroffenen Entscheidungen.

Eine weitere Empfehlung betrifft die Haltung der Aufmerksamkeit oder Wachsamkeit, die den Cellerar kennzeichnen soll. *Custodire* bedeutet „bewachen, beaufsichtigen, behüten“. Die Entscheidung des Cellerars soll von Respekt und Sorge für die ihm anvertrauten Menschen geprägt sein. Dies gilt ausnahmslos für alle. Wer andere anleitet oder führt, muss dies im Geiste der Achtung der Menschenwürde tun. Die Autorität darf nicht missbraucht werden, sondern soll dem Menschen dienen.

⁶⁶ Ebd., S. 27–29.

⁶⁷ RB 31, 3–7.

Der hl. Benedikt stützt sein Menschenbild auf die Wahrheit der Gegenwart Christi in jedem Menschen, unabhängig von seinem Besitz, seinen Fähigkeiten oder seiner Stellung. Daher sollte man einen Untergebenen nicht betrüben und an das Gute glauben, das in ihm steckt. Ein Vorgesetzter sollte trotz der schwierigen Natur seiner Mitarbeiter das Gute in ihnen erkennen. Man muss ihre Individualität und Würde respektieren und darf sie daher nicht auf objektive Weise behandeln. Ein Mensch muss mit seinen Talenten und Fähigkeiten berücksichtigt werden, so dass die ihm zugewiesene Position oder Stelle eine persönliche Entwicklung ermöglicht und Zufriedenheit bringt. Auf diese Weise können auch bessere Ergebnisse für das gesamte Team erzielt werden. Das Führen im Geiste der benediktinischen Regel bedeutet jedoch nicht, Nachlässigkeit zuzulassen. Korrektur und sogar Bestrafung sind ein integraler Bestandteil und eine Notwendigkeit. Die Verantwortungslosigkeit der Untergebenen darf nicht unterschätzt werden. Kommentare oder Zurechtweisungen sollten jedoch mit Respekt vor der Person ausgesprochen werden. Ein zeitgenössischer Veranstalter von Unternehmensschulungen hat es im Sinne des hl. Benedikt ausgedrückt: „Man sollte dem anderen die Wahrheit wie einen Mantel hinhalten, dass er hineinschlüpfen kann, und sie ihm nicht wie einen nassen Lappen um die Ohren schlagen“⁶⁸. Außerdem sollte der Ausbilder unangemessene Bitten oder Forderungen, die an ihn gerichtet werden, entschieden zurückweisen. Ablehnungen sollten ohne Einfluss von Emotionen und daher rational geäußert und begründet werden. Dies verpflichtet den Vorgesetzten zu einer ehrlichen und fairen Bewertung seiner Entscheidungen. Es ist auch wichtig, abhängige Menschen nicht in Traurigkeit zu versetzen, sondern ihnen Zufriedenheit, Freude und Frieden in ihrem Leben zu geben. Eine andere Person traurig zu machen, hat den Effekt, dass sie ihrer Lebensenergie beraubt wird. In der monastischen Tradition lähmt die von der Welt kommende Traurigkeit und führt zum Tod. Die Traurigkeit, die von Gott kommt, führt zur Verwandlung und folglich zur Freiheit und zur Erlangung des Heils⁶⁹. In einer Gemeinschaft oder einem Unternehmen sollte es keine Einteilung in Gewinner und Verlierer geben. Dies führt zu einem Wettbewerb, der dem Gemeinwohl abträglich ist. Die Zurschaustellung der eigenen Macht aufgrund der eigenen Position schafft ein Klima der Spannung und des Misstrauens. Es werden Spielchen gespielt, um dem anderen Überlegenheit zu zeigen oder erlittene Demütigungen abzureagieren. Dies gilt sowohl für die Führenden als auch für die Geführten. Es kommt zu Spaltungen und Koalitionen, die das soziale Leben zerstören. Die Empfehlung, dass ein Cellerar oder ein Erzie-

⁶⁸ F. J. Schürmeyer, *Management-Training. Persönlichkeits-Entwicklung. Organisationsentwicklung*, Werheim [n.r.w.], S. 2.

⁶⁹ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 36–37.

her seinen Brüdern keine Unannehmlichkeiten oder Verletzungen zufügen soll, gilt auch heute noch. Psychische Verletzungen werden immer wieder zur Ursache von somatischen Funktionsstörungen. Die modernen Erkenntnisse über die Ätiologie von Krankheiten und Störungen weisen auf einen deutlichen Beitrag von Faktoren psychischen Ursprungs hin. Psychosomatische Störungen haben auch Ursachen in der Arbeitsumgebung und der Lebensweise⁷⁰. Eine Angststimmung in den zwischenmenschlichen Beziehungen, die über einen längeren Zeitraum aufrechterhalten wird, führt zu einer Überlastung der Funktionsfähigkeit oder zu Krankheit und damit zu Leistungseinbußen. Der Hinweis „nicht zu verachten“, der von dem Wort *spernere* – ‘entfernen, trennen, herabsetzen, verachten, zurückweisen’⁷¹ abgeleitet wird, fordert die Anerkennung des Stellenwertes der menschlichen Person. Verachtung führt zur Isolierung der Verachteten aufgrund ihrer Schwäche oder ihres Andersseins. Indem die Führungskraft die von ihr abhängigen Personen auf diese Weise behandelt, offenbart sie, dass sie ihre eigenen Unzulänglichkeiten nicht anerkennt, und versucht, dies gegenüber den anderen, die von ihr abhängig sind, zum Ausdruck zu bringen. Um eine unterstützende Haltung gegenüber den Untergebenen einzunehmen, muss die Führungskraft ihre eigenen Grenzen anerkennen, um die anderen zu verstehen⁷².

Die Führung der Anvertrauten soll ein Dienst an den anderen sein. Benedikt empfiehlt, die eigene Seele zu hüten⁷³. Es ist also notwendig, sich um sich selbst zu kümmern und mit der eigenen Innerlichkeit in Kontakt zu bleiben, die es ermöglicht, eine lebendige Beziehung zu den Menschen zu haben und die Dinge richtig zu behandeln. Eine solche Beziehung zu sich selbst, zu seinem spirituellen Zentrum, das die Seele ist, führt gleichzeitig zum Kontakt mit Gott. Nach dem hl. Benedikt ist die gute Führung ein spiritueller Weg, nicht eine Technik. Daher ist es wichtig, sich die spirituelle Dimension der Führung in Erinnerung zu rufen. Sie ist die Hingabe an den anderen im Dienst⁷⁴. Das Vorbild für die dienende Haltung im Christentum ist Jesus Christus. Macht kann nicht in dem Sinne dienen, dass sie sich über andere erhebt, sondern ist ein Weg, dem Leben zu dienen und das Leben in den Menschen zu wecken. Der Leiter sollte die Bedürfnisse der Untergebenen erkennen und sie dazu motivieren, die Talente, die er in ihnen sieht, zu entwickeln. Indem er sich für andere einsetzt, muss er ein Gleichgewicht in der Sorge um sich selbst wahren. Andere zu führen bedeutet, sie zu ermutigen, kreativ zu sein. Dazu gehört, dass man handelt, um das Leben in anderen zu wecken. Das

⁷⁰ A. S. Reber & E. S. Reber, op. cit., S. 630.

⁷¹ *Słownik łacińsko-polski*, S. 468.

⁷² A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 30–41.

⁷³ RB 31, 8.

⁷⁴ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 45.

Erinnern, aber auch das Aufzeigen des Sinns der Arbeit und der Bemühungen von Kollegen und Untergebenen lehrt, die eigenen Anstrengungen in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Kreativität ist eine wichtige Manifestation der spirituellen Dimension. Sie fordert auch dazu auf, den eigenen Denkhorizont zu erweitern und neue Ideen mit anderen zu teilen, um sich gegenseitig zu bereichern. Der Dienst des Cellarars sollte auf Kranke, Arme, Kinder und Gäste ausgerichtet sein, d. h. auf Schwache, Wehrlose und Entrechtete. Die Kranken und Armen brauchen in allen Dimensionen des Lebens Unterstützung in ihrem Kampf mit Krankheiten, Mängeln, Entbehrungen und Komplexen. Führung als Dienstleistung bedeutet, die Armut der Untergebenen zu beheben, ihnen besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Es bedeutet auch, eine breitere Hilfsperspektive zu entwickeln, die sozialen Bedürfnisse außerhalb der eigenen Gruppe zu sehen und Hilfsprogramme zu erstellen.

Führen als Dienstleistung bedeutet, dass die Verantwortung auf alle Mitglieder der Gemeinschaft und gegebenenfalls auf Personen außerhalb der Gemeinschaft verteilt wird. Der Vorgesetzte sollte einen Überblick über die Gesamtsituation und die Fähigkeiten, Talente und Stärken des Einzelnen haben. Dies ist zum Wohle der Mitarbeiter und der Einrichtung als Ganzes erforderlich. Die Führungsaufgabe, die im Geiste der Liebe wahrgenommen wird, erfordert, dass wir uns nach besten Kräften um die größere Gemeinschaft kümmern und eine Atmosphäre der Zusammenarbeit und Freundlichkeit schaffen. Leiterschaft ist eine erzieherische Aufgabe. Von Anfang an fungierten die Orden als Erzieher von Kindern⁷⁵. So verstandenes Leiten bedeutet, unreifen Menschen zu helfen, sich zu entwickeln, sie unabhängig von ihrem Alter zu begleiten. Der Leitende soll dem Schützling helfen, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen und sich für andere verantwortlich zu fühlen. Dies ist die Prämisse jedes Erziehungsprozesses, der in der Familie beginnt. Es sind die Eltern, die zu den ersten Führenden ihrer Kinder werden. Der Erziehungsprozess muss in einem Klima des Respekts und der Fürsorge stattfinden. Jeder Erzieher von Kindern und Jugendlichen ist ein Manager, dessen Aufgabe es auch ist, das Leben in ihnen zu wecken und dafür zu sorgen, dass sie dem Ebenbild des Schöpfers ähnlich werden. Gastfreundschaft ist eine Eigenschaft, die den Verwalter gegenüber den Besuchern kennzeichnen soll. Auf diese Weise wird eine Respektsstimmung und die Akzeptanz gefördert, die das Verschwinden von Vorurteilen gegenüber dem Unbekannten begünstigt. Nach dem hl. Benedikt hat die Verantwortung für die ihm anvertrauten Menschen, in ihnen Leben zu wecken, letztlich einen Bezug zu Gott, dem Geber allen Seins. Das Klagen über geführte Personen und schwierige Verhältnisse ändert nichts. Die Aufgabe der Führung

⁷⁵ A. Grün, J. Zeitz, op. cit., S. 144.

dient gerade dazu, Schwierigkeiten zu lösen, verantwortlich zu entscheiden und die Anvertrauten in ihrem Wachstum zum Leben zu unterstützen⁷⁶.

„Alle Geräte und den ganzen Besitz des Klosters betrachte er als heiliges Altargerät“⁷⁷. Die so formulierte Empfehlung erinnert erneut daran, dass Führung eine spirituelle Aufgabe ist. Der enorme Respekt, der für Dinge und finanziellen Ressourcen erforderlich ist, drückt die Wahrheit aus, dass sie ihren Ursprung in Gott selbst haben, der durch seine Schöpfung in der Welt gegenwärtig ist. Die Finanzverwaltung muss mit der Ethik verbunden sein. Der verantwortungsvolle Umgang mit Finanzen bringt den Aspekt des Dienens am Menschen zum Ausdruck. Hier sind Realismus und Professionalität sowie ein Bewusstsein für den Zweck der ergriffenen Maßnahmen gefragt. Es darf kein Wettbewerb entstehen, der zu Verlusten des anderen führt. Der heilige Benedikt lehrt, dass Geld den Menschen dienen solle, dass man aber unabhängig von Geld bleiben und sein Potenzial kreativ und selbstbewusst nutzen müsse, um die wirklichen menschlichen Bedürfnissen zu befriedigen⁷⁸. Weitere Anweisungen, die dem Cellerar gegeben werden, betreffen die Behandlung der Menschen, die seiner Obhut anvertraut sind. Sie beginnen mit der Aufforderung: „Vor allem habe er Demut. Kann er einem Bruder nichts geben, dann schenke er ihm wenigstens ein gutes Wort. Es steht ja geschrieben: ‚Ein gutes Wort geht über die beste Gabe‘ (Syr. 18, 17)“⁷⁹. Demut ist eine Haltung, die von der Wurzel des lateinischen Wortes *humilitas* her an eine Verbindung mit irdischen Ursprüngen erinnert. *Humus* bedeutet „Erde, Boden, Niedrigkeit“⁸⁰. Ein Mensch, der für andere verantwortlich ist, soll bedenken, dass er nur ein Mensch ist und sich nicht über andere erheben sollte. Er wird nicht über andere urteilen und wird mit anderen so umgehen, wie er selbst behandelt werden möchte. Die gesprochenen Worte sollen Gutes in anderen hervorbringen. Worte sollen zu Wachstum führen und zur Anstrengung motivieren. Sie sollen aufmuntern und Halt geben⁸¹.

In den folgenden Sätzen⁸² mahnt der hl. Benedikt den Cellerar, dass er die Anweisungen des Vorgesetzten befolgen und sich nicht mit allem befassen soll. Es ist wichtig, dass er im Rahmen der ihm übertragenen Befugnisse handelt. Die Verteilung von Speisen und Getränken, die zu den Aufgaben des Cellerars gehört, ist ein Äquivalent zum gegenwärtigen Lohn. Er soll dies im Geiste der Höflichkeit und

⁷⁶ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 45–59.

⁷⁷ RB 31, 10.

⁷⁸ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 60–69.

⁷⁹ RB 31, 13–14.

⁸⁰ *Słownik łacińsko-polski...*, S. 237.

⁸¹ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 70–74.

⁸² RB 31, 15–16.

Sensibilität tun⁸³. Auch hier wird die Wahrung des Respekts gegenüber den Untergebenen in alltäglichen Situationen betont. An anderer Stelle wird dazu ermutigt, den Abt nicht zu fürchten sondern zu mögen⁸⁴. Der Cellerar soll seine Mündel nicht in Verwirrung bringen. Die Hinweise auf den Cellerar finden ihre Fortsetzung in den Kapiteln über den Abt⁸⁵. Er soll sich durch seine Menschenkenntnis auszeichnen, er soll aktiv sein und andere so führen, dass sie sich emporgehoben fühlen (Beflügelung der Seele)⁸⁶. Die Handlungen sollen zu einer Vermehrung des Lebens führen und auf die Person zugeschnitten sein. Das Wohl der Person steht immer im Vordergrund⁸⁷. „Die Gabe der Unterscheidung (*discretio*) ist nach dem hl. Benedikt die Mutter aller Tugenden. Gerade im Fall des Abtes ist sie eine Voraussetzung für eine weise und umsichtige Führung“⁸⁸. Diese Befähigung bedeutet auch den Einsatz des geeigneten Maßes den Menschen gegenüber. Außerdem soll er sowohl den Schwachen als auch den Starken dienen: „[...] So halte er in allem Maß, damit die Starken finden, wonach sie verlangen, und die Schwachen nicht davonlaufen“⁸⁹. Die Sorge für die Gemeinschaft und die ihm anvertrauten Mitarbeiter soll eng mit der Sorge für sich selbst verbunden sein⁹⁰. Die Aufgabe, die ein Vorgesetzter übernimmt, erfordert Achtsamkeit und die Fähigkeit, die eigenen Grenzen nicht zu überschreiten und den inneren Frieden bewahren⁹¹. Die Übernahme von Führungsverantwortung setzt voraus, dass man seinem eigenen Wertesystem treu bleibt und sich bemüht, eine menschlichere Atmosphäre zu schaffen. Mit einer solchen Einstellung können Menschen mit einer anderen Weltanschauung Interesse an einem anderen Wertesystem entwickeln⁹².

Die Empfehlungen über den Zweck der Leitung sind auch heute noch gültig: „Zur bestimmten Stunde werde gegeben, was zu geben ist, und erbeten, was zu erbitten ist; denn niemand soll verwirrt und traurig werden im Hause Gottes“⁹³. Eine solche Sorgfalt soll die geistliche Kultur jeder Gemeinschaft oder jedes Unternehmens schaffen. Eine angemessene Stimmung, die jedem Menschen dient, soll die Schönheit des Seins im „Hause Gottes“ widerspiegeln. Die Verwirklichung

⁸³ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 76–77.

⁸⁴ RB 64, 14.

⁸⁵ RB 2, 31–36.

⁸⁶ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 78–79.

⁸⁷ Ebd., S. 80–82.

⁸⁸ Ebd., S. 93.

⁸⁹ RB 64, 19.

⁹⁰ RB 31, 17,

⁹¹ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 98–103.

⁹² Derselbe, *Życie i praca...*, S. 56–57.

⁹³ RB 31, 18–19.

dieser Vision im Inneren kann zur Verwandlung der äußeren Welt führen⁹⁴. Die vorgeschlagene Haltung zielt darauf ab, zur Fülle des Menschseins zu erziehen. Die integrale Behandlung desjenigen, der geführt oder dem Erziehungsprozess unterworfen wird, muss immer in einer Stimmung des Respekts und der Wertschätzung für die Person stattfinden.

Das von Grün vorgeschlagene Programm zur Führung anderer ist eine Ausarbeitung und Weiterentwicklung der Grundsätze, die der hl. Benedikt vor fünfzehn Jahrhunderten gab. Das Modell ist auch heute noch relevant und anwendbar. Dies zeigt sich unter anderem an der großen und ständigen Nachfrage von Mitarbeitern großer Unternehmen, Konzerne und Banken nach Vorträgen und Seminaren zur Mitarbeiterführung. Es gilt und ist auch auf die Bildungssituation übertragbar. Ein vertieftes Verständnis der Grundsätze des Cellerarsamts bietet die Möglichkeit, eine Entwicklungsperspektive aufzubauen, die den Bedürfnissen des Menschen gerecht wird. Grün legt die Beweggründe für sein eigenes Handeln und den Sinn seiner Bemühungen offen: „Ich habe nicht den Ehrgeiz, die ganze Welt zu retten, aber ich möchte die, die anders denken, stärken und unterstützen“⁹⁵. Seine Aussage offenbart auch die Perspektive, die zum Wohle der Gruppe und zum Wohle aller ihrer Mitglieder geschaffen werden kann: „Wenn in einer Firma drei Menschen dasselbe denken, wird keiner das einfach übersehen können, und das wirkt sich dann aus“⁹⁶. Seine Haltung und seine Art zu führen setzt keine Direktivität voraus, aber durch klare Hinweise und eindeutige Regeln schafft er eine Atmosphäre, die der Entwicklung des Gemeinschaftslebens förderlich ist. Die führende Person soll als Katalysator für die Reifung und Entwicklung der Untergebenen wirken. Er soll zur vollen und engagierten Teilnahme am täglichen Leben anregen. Dies setzt voraus, dass der Führende Einsicht in die Motive für sein eigenes Verhalten gewinnt und einen gewissen Reifegrad erreicht hat. Das Führen anderer soll das Potenzial einer Person wecken. Grün verweist auf die Weisheit der christlichen Tradition, die auch heute noch eine wichtige Rolle für ein erfülltes Leben spielt. Er möchte, dass durch die theologische Lehre die Seele des Menschen durch seine Weisheit aufgerüttelt wird⁹⁷.

⁹⁴ A. Grün, *Ludzi prowadzić...*, S. 107–112.

⁹⁵ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 109.

⁹⁶ Ebd., S. 109.

⁹⁷ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 231.

6.4. Die Kunst, ein erfülltes Leben zu führen

Die Sehnsucht nach einem erfüllten Leben ist das Ziel der meisten Menschen. Das Streben nach Selbstverwirklichung, wie auch immer es vom Einzelnen verstanden werden mag, ist eine Anstrengung des Menschen. Ein erfülltes Leben bedeutet, ein Leben zu führen, das gut für mich ist. Die Definition des Guten in meinem eigenen Leben unterscheidet sich oft von dem, was andere unter dem Guten verstehen. Die Verwirklichung des Guten im eigenen Leben trifft in sozialen Beziehungen auf die Bedürfnisse des anderen Menschen. Die Suche nach einem Rezept für ein gutes Leben ist ein Bemühen, das in der Geschichte der Philosophie aufgezeichnet ist⁹⁸. Grün bezieht sich auf die Ideen verschiedener Denker, um seine eigenen Ansichten zu formulieren. „Ich tue dies, weil sich die Menschen in allen Epochen der Weltgeschichte und in verschiedenen Kulturkreisen gefragt haben, wie sie leben sollen. Nach der Antwort auf diese Frage wird hartnäckig gesucht, über kulturelle Grenzen hinweg“⁹⁹. Das Konzept eines zufriedenen Lebens ist mit der axiologischen Dimension verbunden, nämlich mit dem Wertesystem, das die Lebensziele bestimmt. „Ob unser Leben erfolgreich ist, hängt davon ab, welche Ziele und Werte uns leiten. Die richtigen Werte geben unserem Lebensweg die Richtung vor und tragen dazu bei, dass unser Leben wertvoll und gut ist“¹⁰⁰. Anselm Grün präsentiert seine eigene Vision der Lebenserfüllung auf der Grundlage eines christlichen Wertesystems. „Indem ich die Frage nach einem gerechten, guten Leben in ihren vielfältigen Aspekten darstelle und von vielen Seiten betrachte, möchte ich etwas sehr Konkretes zeigen, nämlich dass ein Leben, das von der christlichen Lehre inspiriert ist, und eine Haltung, die aus der Nachahmung des Vorbildes Jesu hervorgeht, wirksam und schöpferisch sein und auf uns ausstrahlen kann, sowohl im Alltag als auch in außergewöhnlichen Situationen. Ich möchte meinen Blick vor allem auf die tägliche Praxis der Spiritualität richten“¹⁰¹. Das Rezept für die konkrete Verwirklichung eines guten Lebens sucht er in der spirituellen Tradition der Mönche aus den ersten Jahrhunderten des Christentums. „Auf der Suche nach Antworten für meinen eigenen Gebrauch schöpfe ich aus der Fundgrube der Weisheit, die aus der Tradition des christlichen Mönchtums fließt. Ich mache aber keinen Hehl aus der Faszination, mit der ich immer wieder neu entdecke, dass alle Religionen – ungeachtet aller dogmatischen Unterschiede – in den grundlegenden Fragen übereinstimmen, wenn es um die Antwort auf die Frage geht, was

⁹⁸ Derselbe, *Książeczka...*, S. 5.

⁹⁹ Ebd., S. 6–7.

¹⁰⁰ Ebd., S. 5.

¹⁰¹ Ebd., S. 8.

ein rechtschaffenes, gutes Leben bedeutet. Sie sprechen in dieser Frage mit einer Stimme“¹⁰². Die Entdeckung eines gemeinsamen Nenners, d. h. des Kerns, der die Religionen verbindet, bleibt eine ständige Inspiration in Grüns Arbeit. Sie bietet eine breite Plattform, um anderen die Hand zu reichen, um sich gegenseitig zu unterstützen (anstatt über die Überlegenheit der Rationalität zu streiten) und um von den gewonnenen Erkenntnissen zu profitieren. Das Thema des guten Lebens, des Erreichens eines Zustandes der Selbstverwirklichung im Alltag, des Strebens nach einer umfassenden Erfahrung des Daseins ist ein charakteristisches Merkmal von Grüns Ansichten.

Die Methode zur Verwirklichung des Weges, der zu einem glücklichen Leben führt, setzt die Verinnerlichung übernommener Werte und Verhaltensnormen in integrierter Weise mit allen Dimensionen der Persönlichkeit voraus. Es ist eine Kunst, d. h. die Fähigkeit, etwas zu verwirklichen, das einzigartig und unwiederholbar ist. „Unser Leben wird nur dann wirklich gut sein, wenn wir uns unserer Einzigartigkeit bewusst werden und wenn wir tief im Inneren spüren, dass wir nur einmal leben“¹⁰³. Wenn ein Mensch sich bemüht, etwas zu schaffen, wird er mehr oder weniger bewusst zu einem Künstler, einem Visionär, einem Schöpfer. Er sucht seinen eigenen Stil und einen Weg, der nur für ihn in der einzigartigen Geschichte des Lebens vorgezeichnet ist. Dazu gehört der Einfluss von Ereignissen und äußeren Bedingungen, aber auch von inneren Faktoren. Anton Lichtenauer erinnert mit dem Blick auf Grüns Ansichten zur Lebenskunst an die charakteristischen Merkmale seiner Botschaft: die Notwendigkeit ein ausgeglichenes Leben zu führen und die Fähigkeit, Gegensätze zu versöhnen. „Schwerer werden heißt leichter sein. Es ist in der Tat eine Kunst: Gegensätze nicht ausschließen, sondern das Gleichgewicht halten. Abwägen, was wirklich wertvoll ist, und verwerfen, was unnötig ist. Wirklichkeitstreue und Offenheit miteinander in Einklang bringen. Wurzeln schlagen und frei bleiben. Der Erde angehören und dem Himmel zugewandt sein“¹⁰⁴. Die Lehren des hl. Benedikt, die Grün so nahe stehen und von denen er sich inspirieren lässt, fordern eine Haltung des inneren Friedens, die einer ausgewogenen Bewertung der Wirklichkeit dient.

Um das Gleichgewicht im Leben aufrechtzuerhalten, ist eine innere Tiefe erforderlich, die die Fähigkeit verleiht, frustrierende Situationen zu überstehen. Unter Bezugnahme auf die Ansichten von Jung sollten die Gegensätze in der Struktur der Persönlichkeit berücksichtigt werden, und zwar intellektuelle und emotionale Dimensionen, Liebe und Aggression, Bewusstsein und Unwissenheit, *Anima* und

¹⁰² Ebd., S. 7.

¹⁰³ A. Grün, *Życie jest teraz. Sztuka bycia dojrzałym*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2011, S. 10.

¹⁰⁴ A. Lichtenauer, op. cit., S. 7.

Animus usw. Das Streben nach der Fülle des Menschseins setzt voraus, dass beide Pole des Daseins in ähnlichen Proportionen berücksichtigt werden¹⁰⁵. Das Thema der Überwindung der inneren Zerrissenheit, die ein integriertes Leben, d.h. ein Leben in Harmonie, Ordnung und Einheit verhindert, ist eine notwendige Bedingung auf dem Weg zu einem Zustand des erfüllten Lebens. Das Thema der Zerrissenheit fasst Grün so zusammen, dass der Weg zur Einheit darin besteht, diesen Zustand zu akzeptieren und die Spannung zwischen den bestehenden Gegensätzen auszuhalten. „Wer glaubt, dass beide Pole zu ihm gehören, kann erleben, dass die bestehende Spannung zwischen ihnen ihn am Leben hält. Sie bewahrt ihn vor einseitigem Urteilen und Denken. Vitalität ist immer von Gegensätzen geprägt. Es gibt kein Leben ohne Gegensätze“¹⁰⁶. Diese Lebenssicht offenbart seine Dynamik. Sie macht den Menschen zu einem aufmerksamen und aktiven Teilnehmer an der inneren Wirklichkeit und an der äußeren Welt in der Objekt- und Subjektdimension. Das Motiv einer ausgewogenen Erfahrung von innerer und äußerer Wirklichkeit wird zu einer wesentlichen Forderung der Grün'schen Pädagogik. Er weist auf die Schwächen der heutigen Pädagogik in Bezug auf die Bedürfnisse der aktuellen Realität hin. „Obwohl die Pädagogen heute von der Notwendigkeit des lebenslangen Lernens sprechen und auf die neuen Anforderungen der modernen Gesellschaft verweisen, wird dem elementaren Wissen des Lebens, also dem, was früher durch Tradition und persönliches Beispiel weitergegeben wurde, nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Es geht dabei nicht um praktische Fähigkeiten. Wenn wir von einem gelungenen, guten Leben sprechen und danach fragen, was Glück und Sinnerfüllung ausmacht, dann denken wir eher an ein vollständiges Gleichgewicht, an die richtige Balance zwischen den verschiedenen Anforderungen, die von verschiedenen Seiten auf den Menschen einprasseln“¹⁰⁷. Grün sieht das Defizit der heutigen Pädagogik im Bereich der Tradition und der Autorität des Erziehers. Ähnliche Aussagen finden sich auch im zeitgenössischen pädagogischen Diskurs. „Die Erziehung muss sich auf die Autorität des Erziehers stützen, aber sie darf nicht autoritär sein, d.h. sie muss sich auf die Stärke der Persönlichkeit des Erziehers (persönliche Autorität) stützen, deren Existenz für den Erzieher zur geistigen ‚Nahrung‘ wird. Der gesamte Erziehungsprozess muss also beim Erzieher selbst beginnen, indem er zuerst seine eigene Innerlichkeit erweckt“¹⁰⁸. Der Erziehungsprozess setzt die eigene Entwicklungsbemühung des Erziehers voraus.

¹⁰⁵ A. Grün, *Jak odnaleźć wewnętrznego spokój, czyli przewodnik po labiryncie duszy*, übers. A. Kalińska, Kielce 2008, S. 10–11.

¹⁰⁶ Derselbe, *Rozdarcie wewnętrzne. Od rozbicia do jedności*, übers. M. Hofman, Warszawa 2002, S. 107–108.

¹⁰⁷ A. Grün, *Jak odnaleźć wewnętrznego spokój...*, S. 12–13.

¹⁰⁸ B. Śliwerski, *Współczesne teorie...*, S. 69.

Grüns Philosophie und sein Programm sind in seinen literarischen Werken und in seinen vielfältigen Aktivitäten im Bereich der Menschenführung, Bildung und Erziehung verankert. Das Ziel von Erziehung und Pädagogik besteht im Wesentlichen darin, den Menschen zur Fülle des Menschseins und damit zu einem erfüllten Leben zu führen. Anselm Grün stützt seine Botschaft auf seine Erfahrungen und auf biblische, religiöse, kulturelle und philosophische Quellen. Am Beispiel verschiedener Traditionen zeigt er Wege und Mittel auf, die zeitlos und der Menschheit gemeinsam zu sein scheinen. Das Geheimnis eines glücklichen oder erfüllten Lebens liegt in der Freiheit von Sorgen, der Harmonie mit sich selbst und der Einfachheit im Alltag. Diese drei Schritte dienen dazu, einem gelungenen (erfüllten) Leben näher zu kommen, und sie hängen eng miteinander zusammen¹⁰⁹. In interessanter, zugänglicher und anschaulicher Weise schöpft Grün aus der Weltliteratur und greift auf die Ansichten bekannter Denker aus verschiedenen Epochen, Kulturen, Traditionen und Religionen zurück, um das Verständnis für den von ihm aufgezeigten Weg zu erweitern. Anhand einer einfachen linguistischen Analyse bringt er die Bedeutung des Begriffs „Sorge“ näher. Sich nicht zu sorgen bedeutet, frei von Dingen zu sein, die Angst und Beklemmung hervorrufen. Sorgen entstehen aus einer Erwartungshaltung, die von der Angst vor einer unbekanntem Zukunft geprägt ist. Manchmal können sie die Ursache von Krankheiten sein. Nach der Lehre des Evangeliums wird der Mensch zu einer anderen Sichtweise auf das Leben – das ein Geschenk Gottes ist und um das sich Gott selbst kümmert – aufgerufen¹¹⁰. Das Bewusstsein der Gegenwart der Fürsorge Gottes soll uns zu Dankbarkeit und Vertrauen anspornen. Ein Leben in Freiheit von Sorgen ist mit einem Leben in Harmonie mit sich selbst und mit Gott verbunden und führt so zu einem erfüllten Leben¹¹¹.

Beispiele für diesen Zustand des harmonischen Gleichgewichts sind der Kosmos, die Natur und die Musik. Es geht um den Einklang der den Menschen konstituierenden Elemente in Nachahmung der genannten Realitäten¹¹². Das Leben in Einfachheit wiederum betrifft die Existenz selbst. Es bedeutet, um des Lebens willen zu leben, ohne besondere Pläne oder Bauprojekte. Der Mensch ist, wer er ist, ohne vorzugeben, jemand anderes zu sein. Einfachheit ist durch das Fehlen von übertriebenen Ansprüchen und Bescheidenheit definiert. Der Zustand der Einfachheit zeichnet sich durch Wahrhaftigkeit, Authentizität, Klarheit und Eindeutigkeit aus. Er steht der inneren Freiheit nahe, die ein einfaches Leben mit sich bringt¹¹³.

¹⁰⁹ A. Grün, *Zostaw troski – żyj w harmonii*, übers. E. A. Piasta, Kielce 2008, S. 5.

¹¹⁰ Mt 6, 25–27, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980.

¹¹¹ A. Grün, *Zostaw troski...*, S. 11–12.

¹¹² Ebd., S. 57–63.

¹¹³ Ebd., S. 97.

Anselm Grün beschreibt und analysiert die Bereiche eines glücklichen Lebens. Dazu gehören folgende Komponenten: sich selbst annehmen, d.h. gut zu sich selbst sein; den Wert des Tages als Zeit für sich selbst, als Atem für die Seele leben; eigener Arbeit einen Sinn geben und dabei die richtige Balance halten; in allen Beziehungen Tiefe suchen, d.h. mit der richtigen Distanz und Nähe man selbst bleiben, andere unterstützen und für sich selbst sorgen; Freunde als Geschenk betrachten; eine Haltung des Vertrauens in die Liebe und ihre tiefe Erkenntnis; die Verwandlung des Lebens durch den Weg von den Krisen zu Wachstum und Reife erfahren; die eigenen tiefsten Sehnsüchte erkennen, die Motivation und der Anfang von allem sind; leben, statt vom Leben mitgerissen zu werden, d.h. jeden Tag eine Entscheidung für das Leben treffen¹¹⁴. Seine einfachen Hinweise betreffen die persönliche Einstellung (Denken, Emotionen, Absichten, Handlungen) zu den alltäglichen Dingen und den grundlegenden und wichtigsten Bereichen der menschlichen Existenz, wie die Beziehung zu sich selbst und zu anderen. Sein Weg zu einem erfüllten Leben beginnt in seinem eigenen Inneren. „Die Essenz des Glücks nach Anselm Grün lässt sich wie folgt beschreiben: Sei du selbst, aber konzentriere dich nicht ständig auf dein eigenes *Ego*. Isoliere dich nicht. Erkenne, dass du kein Held bist, und nimm dich nicht zu ernst. Arbeite an deinen Schwächen, aber konzentriere dich nicht darauf. Akzeptiere dich selbst mit deinen Absurditäten und Widersprüchen. Denn nur wenn du dich selbst erträgst, wirst du wirklich menschlich. Wer barmherzig zu sich selbst ist, kann auch barmherzig zu anderen sein“¹¹⁵.

Grüns Vision eines erfüllten Lebens ist fest in den Realitäten der irdisch-konkreten Existenz verankert und doch ganz auf Transzendenz ausgerichtet. Beide Realitäten führen isoliert erlebt zu Enttäuschung und Verwirrung. Grüns Ansichten zu dieser Dimension werden von Anton Lichtenauer treffend formuliert, der feststellt: „Die Alternative zu diesen beiden Extremen ist nach Anselm Grün eine ‚in der Erde verwurzelte Spiritualität‘“. So lautet seine Kurzdefinition der Lebenskunst. Sie wird durch die psychologische Erfahrung begründet: Glück und Unglück sind im eigenen Leben verwurzelt. Wer glücklich leben will, muss nicht die Welt revolutionieren oder sie nach seinen Wünschen und Vorstellungen gestalten. Schau in dich hinein, lerne dich selbst kennen. Der Weg zum Glück beginnt in dir selbst – zumindest am Anfang“¹¹⁶. Die Einstellung zum Glück ist untrennbar mit dem spirituellen Leben und der Beziehung zum Übernatürlichen verbunden. Die religiöse Dimension des menschlichen Handelns verbindet die innere Wirklichkeit mit dem Jenseits. „Religion ist also ein Verweis auf eine transzendente

¹¹⁴ A. Grün, *Książka o sztuce życia*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2003.

¹¹⁵ A. Lichtenauer, op. cit., S. 9.

¹¹⁶ Ebd., S. 7–8.

Welt, aber sie ist zugleich etwas, was dem Menschen am nächsten steht und in sein inneres 'Ich' eingeschrieben ist¹¹⁷. Ohne den Bezug des menschlichen Lebens zur spirituellen Dimension weiß der Mensch weder, wer er ist, noch kann er sich sicher fühlen. „Meine Antworten berühren immer auch die spirituelle Ebene unseres Lebens. Für mich ist Spiritualität ein guter Weg, um mit den Problemen des Alltags umzugehen“¹¹⁸. Nur in der Begegnung mit Gott – der Liebe – kann der Mensch sich verwandeln. Damit die Spiritualität den Menschen auf den Weg zu einem erfüllten Leben führen kann, muss sie authentisch, echt sein. In seiner Philosophie über die Fülle des Menschseins widmet Grün der Spiritualität die größte Aufmerksamkeit. Sie ist der Mittelpunkt seiner Botschaft. Spiritualität muss die gesamte Struktur des menschlichen Seins durchdringen und im Einklang stehen mit den Idealen, nach denen der Mensch strebt, sowie die Grenzen und die Erfahrung der eigenen Ohnmacht anerkennen¹¹⁹.

Der Schlüssel zum Glücklichein und zu einem erfüllten Leben ist der Mensch selbst. Der Weg „durch sich selbst“ ist der Weg, der unsere Beziehung zu uns selbst, zu anderen und zur Welt prägt. Ein erfülltes Leben zeigt sich in der Freude am Leben. Wer das Leben liebt, nutzt die Momente, die das Leben ausmachen, und nimmt an allem teil. Das Programm zur Erlangung von Zufriedenheit ist einfach und erfordert Achtsamkeit und den Erwerb von Herzensfrieden durch den Teilnehmer am Leben. „Die Freude am Leben ist etwas anderes als das, was die Konsumgesellschaft fördert. Sie ist keine oberflächliche Fröhlichkeit, sondern die Kunst, im gegenwärtigen Moment zu leben, mit der Einbeziehung aller Sinne, mit dem Wahrnehmen dessen, was im gegebenen Moment geschieht. Die Kunst, gegenwärtig zu sein, erfordert erstens Achtsamkeit und zweitens die Fähigkeit, aufgeben zu können, diese vielen inneren Stimmen loszuwerden, die ständig etwas wollen oder uns in verschiedene Richtungen ziehen“¹²⁰. In seiner Lehre bleibt Grün nicht allein auf der weltlichen Ebene. Er weist die Empfänger seiner Botschaft darauf hin, eine spirituelle Dimension zu entdecken, die für das Übernatürliche offen bleibt. „Eine wichtige geistliche Aufgabe für mich, so Anselm Grün, ist immer öfter 'JA' zu sagen: zu meiner Endlichkeit und Begrenztheit, zum Schwinden meiner Kräfte und schließlich zum Sterben, dessen Zeitpunkt und Form in Gottes Hand liegt“¹²¹. Die Kunst eines erfüllten Lebens beschränkt sich nicht auf den Einsatz menschlicher Fähigkeiten und Bewältigungsmöglichkeiten. Indem wir die Gegen-

¹¹⁷ J. Tarnowski, *Janusz Korczak*, Warszawa 1990, S. 15.

¹¹⁸ A. Grün, *Życie i praca...*, S. 11.

¹¹⁹ Derselbe, *O duchowości inaczej*, übers. K. Zimmerer, Kraków 2000, S. 5–8.

¹²⁰ A. Grün, *Mała książeczka o prawdziwej radości życia*, übers. E. A. Piasta, Kielce 2010, S. 10–11.

¹²¹ F. Derwahl, op. cit., S. 161.

wart Gottes anerkennen, können wir lernen und uns auf die letzte Begegnung mit der größten Herausforderung der menschlichen Existenz, dem Tod, vorbereiten.

6.5. Sprache als Symbol der Erziehung

Die Relevanz der Theologie und der Sprache, die Grün verwendet, löste 2013 bei einer Tagung im Schweizer Fribourg/Freiburg eine breite Diskussion aus¹²². Das Thema wurde von Fachleuten aus den Bereichen Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik, Medizin und Theologie sowie von den Kulturwissenschaftlern analysiert. Nach wie vor scheint dieses Thema hochaktuell zu sein und bedarf einer vertieften Auseinandersetzung.

Der Mangel an Einheitlichkeit in der geisteswissenschaftlichen Forschung ist in vielen Wissensbereichen spürbar, so auch in der Theologie. Es gibt kein universelles, unteilbares und gültiges kulturelles System, in dem die Theologie einen Bezugspunkt für ihre Entwicklung finden könnte. Ein weiteres wichtiges Phänomen ist die Trennung der Sprache der Theologie von der Sprache der anderen wissenschaftlichen Disziplinen¹²³. Diese Situation führt häufig zu Missverständnissen und Kommunikationsschwierigkeiten zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten. Diese Situation erfordert die Suche nach einer Lösung für die Probleme in dem genannten Bereich.

Der Gedanke, theologische Wahrheiten anders darzustellen und vor allem in einer verständlicheren Sprache zu vermitteln, begleitet Grün seit den Veränderungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Es war die Zeit seiner theologischen Studien sowie der intensiven Reflexion und Suche nach seinem eigenen spirituellen Weg. „Ich wollte zum Beispiel eine neue Sprache für die Theologie finden und die Gedanken des Konzils weiterentwickeln“¹²⁴. Die Entdeckung der Schwierigkeit, die Glaubenswahrheiten für Nicht-Theologen verständlich zu vermitteln, war seine frühe persönliche Erfahrung. Indem er das Werk von Anselm von Canterbury analysiert, lenkt er die Aufmerksamkeit nicht nur auf den Wert seines Werkes, sondern gerade auch auf die Sprache der Kommunikation. Grün unterstreicht die Bedeutung des emotionalen Aspekts und der Wärme in seiner Erzählung. Dieser Aspekt der Botschaft ist zweifelsohne eine Herausforderung für heutige Theologen. Grün sieht die Notwendigkeit, in einer anderen, besser verständlichen Sprache vorzutragen¹²⁵. Diesem Thema widmet

¹²² Vgl. Philipp T., Schwaratzki J., Amherdt F.-X. (hrsg.), *Theologie und Sprache...*, S. 5.

¹²³ R. Winling, op. cit., S. 319.

¹²⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 27.

¹²⁵ A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 23–24.

er viel Kraft und Aufmerksamkeit. „Ich musste nach einer Sprache suchen, die sie verstehen konnten. Die bewusste Steuerung meiner eigenen Sprache, so dass sie auch von Menschen ohne theologische Ausbildung verstanden werden konnte, wurde für mich von da an zu einer ständigen Herausforderung“¹²⁶. Grün verweist bei seiner Suche auf Paul Tillich, der in seinem Werk versuchte, Philosophie, Psychologie und Theologie zu verbinden. Eine weitere bedeutende Figur und Inspiration bei seiner Suche war auch Karl Rahner, der die in der thomistischen Theologie enthaltenen Glaubenswahrheiten in einer modernisierten Sprache und in einer neuen Ausarbeitung vermittelte. Grün ist fasziniert von seiner Fähigkeit, die alte nüchterne scholastische Theologie mit zeitgenössischem Denken zu verbinden. Rahners Sprache und Botschaft scheinen jedoch zu intellektuell, zu philosophisch zu sein, um von den gewöhnlichen Lesern verstanden zu werden¹²⁷. Seine Aufgabe ist es, die christliche Botschaft in einer Sprache zu verkünden, die für andere Religionen offen ist. Eine ebenso wichtige Aufgabe ist es, eine neue Sprache zu finden, die sich an die Jugend wendet¹²⁸.

In Anerkennung der Bedeutung der katholischen Dogmatik für die Weitergabe des Glaubens erläutert Grün den Sinn seines Vorhabens. „Ein Dogma ist kein Schlusspunkt, sondern als Herausforderung zu verstehen, das Unbegreifliche in immer neuen Worten begreiflich zu machen. Das versuche ich in meiner Sprache. Ich versuche, die Dogmen zu verstehen, aber nicht neue Dogmen aufzustellen. Ich lehne kein Dogma ab. Ich lehne nichts aus der Heiligen Schrift und nichts aus der Tradition ab“¹²⁹. Die Suche nach der richtigen Sprache erfolgt in Bezug auf die Wahrheiten des christlichen Glaubens. Er bedient sich jedoch des vorhandenen Erbes anderer Kulturen und Religionen, um die darin enthaltene Weisheit in einer möglichst zugänglichen und verständlichen Weise zu lesen.

„Es zeigt sich, dass spirituelle Denker aus anderen Kulturkreisen auf der Grundlage ganz anderer historischer Umstände und aus der Perspektive ganz anderer historischer Erfahrungen unsere eigenen Gedanken in einer Sprache formulieren, die sich von der unseren unterscheidet, die sich aber in Worte übersetzen lässt, die unserer Wirklichkeit nahe sind und die in unserem Alltag Entsprechungen finden“¹³⁰. Das Bemühen um „sprachliche Übertragung“ ist ein integraler Bestandteil, der Grün bei seiner Suche begleitet. „Grüns Sprache reagiert dabei mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Kommunikation. Diese Sprache soll einfach sein, ohne banal zu werden. Sie sucht sich der Bewertung von Menschen zu enthalten, sodass sich etwas öffnen und verwandeln kann. Die psychologische Sprache wird nicht zum Selbstzweck,

¹²⁶ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 27.

¹²⁷ A. Grün, *Wegstationen meiner...*, S. 25–26.

¹²⁸ Derselbe, *Stationen meines Lebens...*, S. 104.

¹²⁹ Ebd., S. 157.

¹³⁰ A. Grün, *Księżeczka...*, S. 7.

wie es bei Drewermann anklingen mag¹³¹. Bei der Betrachtung der Sprache in der Erziehung muss jedoch eine gewisse Besonderheit der Grün'schen Philosophie berücksichtigt werden. Seine Pädagogik spricht Themen an und verwendet Begriffe, die Realitäten und Wahrheiten ausdrücken, die der spirituellen Dimension angehören. Daher kann es auf verschiedenen Ebenen zu Missverständnissen kommen.

In der Dimension der Kommunikation verweist Jürgen Habermas auf die Grundlage eines rational organisierten und funktionierenden Soziallebens, nämlich den Diskurs. In der Kommunikation muss man versuchen, Verzerrungen zu beseitigen, was eine notwendige Bedingung für die Emanzipation des Individuums ist. „Habermas postuliert eine ideale Sprechsituation, die eine solche Organisation der Prozesse des Austauschs von Argumenten und der Entscheidungsfindung beinhaltet, die eine symmetrische Verteilung der Möglichkeiten und eine tatsächliche Gleichheit in der Auswahl und Ausführung aller Sprechakte gewährleisten würde. Es geht um die volle Austauschbarkeit der dialogischen Rollen im Diskurs und darum, die Partner in der sozialen Interaktion zu einer Übereinkunft (Konsens) zu bringen“¹³². Das ist der Ansatz von Grün bei der Konstruktion von Kommunikation, die sich an unterschiedliche Adressaten richtet. Der Dialog mit Menschen, deren Weltanschauung sich von der christlichen unterscheidet, ist eine besondere Herausforderung. Dies ist keine leichte Aufgabe, denn das Thema wird zu einer Realität, die sich völlig von dem unterscheidet, was uns umgibt. „Wenn es ein Zeugnis für ein verborgenes und geheimnisvolles höchstes Wesen gibt, sollte man nicht erwarten, dass man es in einer Sprache beschreiben kann, die unter dem Einfluss des Sprechens über die endlichen Dinge dieser Welt entstanden ist“¹³³.

Grün's Versuche im sprachlichen Bereich stoßen auf Kritik, etwa an der ungeRechtfertigten Verwendung von Begriffen aus einem Wissensgebiet in einem anderen. Ein Beispiel dafür ist die Interpretation der theologischen Wahrheiten mit Hilfe der Jung'schen Tiefenpsychologie¹³⁴. Man muss sich jedoch stets der Zerbrechlichkeit und Unzulänglichkeit menschlicher Bemühungen zur Beschreibung der übernatürlichen Wirklichkeit bewusst sein. Dies ist kein Problem, das ausschließlich Grün's Werk betrifft. Die Schwierigkeiten der sprachlichen Angemessenheit stellen ein objektives und legitimes Hindernis für die Verwendung der Sprache zur Beschreibung von Wahrheiten dar, die das menschliche Fassungsvermögen übersteigen. „Aber ein adäquates begriffliches Erfassen und sprachliches Ausdrücken von Transzendenz

¹³¹ Philipp T., Schwaratzki J., Amherdt F.-X. (hrsg.), *Theologie und Sprache...*, S. 18–19.

¹³² B. Śliwerski, *Współczesne teorie...*, S. 247; vgl. J. Habermas, *Teoria i praktyka*, übers. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.

¹³³ F. Copleston, *Religia i filozofia...*, S. 65.

¹³⁴ A. Gałdowa, *Psychologia głębi w wersji C. G. Junga*, [in]: A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, übers. B. Białocki, Kraków 1998, S. 7–43.

und Unendlichkeit ist unerreichbar und sollte nicht erwartet werden. Die Erkenntnis, dass unsere Sprache gleichsam überlastet wird, wenn wir sie gebrauchen, um uns an Gott zu wenden und von ihm zu sprechen, sollte uns daran erinnern, dass wir von einem Gott sprechen, den wir zwar mit Hilfe von Analogien darzustellen versuchen können, den wir aber niemals im Sturm erobern und in das Netz unserer Begriffe einschließen können¹³⁵. Genau diese Situation trifft auf Grüns Botschaft zu, die sich der kühnen Herausforderung stellt, einen breiten Kreis von Menschen zu erreichen, die an der Verwandlung des Lebens interessiert sind. Grüns Versuche, die Heilige Schrift in einer dem Durchschnittsleser zugänglichen Sprache auszulegen, sind davon bestimmt, denjenigen eine praktische Hilfe zu bieten, die sich aus verschiedenen Gründen nicht mit dem Studium der Fachliteratur zu diesem Thema befassen können¹³⁶. Er möchte das Interesse und die Erforschung eines spirituellen Bibelverständnisses fördern. „Sie sollten nur ermutigt werden, die Heiligen Bücher auch als Bilder zu betrachten und nicht nur über die wörtliche Auslegung der Bibel zu streiten“¹³⁷. Dies unterstreicht das übergeordnete Ziel seiner Bemühungen. Der vorgestellte Ansatz, die Sprache der Botschaft mit Blick auf den Zweck zu behandeln, sollte Pädagogen und Erzieher begleiten. Der pädagogische Diskurs im Bereich der Semantik darf nicht zu einer rein theoretischen Angelegenheit werden. Er muss das übergeordnete und grundlegende Ziel berücksichtigen, nämlich den Erziehungsprozess, der zur Entfaltung des ganzen Menschseins des Zu-Erziehenden führt. Professionalität, Präzision und Zuverlässigkeit in der Anwendung von Sprache und Wissen sind eine unabdingbare Voraussetzung für Erziehung, dürfen aber nicht zum Selbstzweck werden. In diesem Sinne versucht Grün, die Schwerpunkte in seiner Botschaft hervorzuheben. „Deshalb geht es mir in dem, was ich geschrieben habe, weniger um die Auslegung der Heiligen Schrift aus der Perspektive der reinen Tiefenpsychologie, sondern vielmehr um die Art und Weise, die Bibel als Bilder zu sehen und zu verstehen, um den Versuch der spirituellen Fortsetzung der Bibelauslegung, um die Interpretation, die seit dem 4. Jahrhundert im Mönchtum praktiziert wird“¹³⁸. Der Aspekt, die Entfaltung des Potenzials junger Menschen zu unterstützen und Hilfesuchende auf diesem Weg zu begleiten, ist ein Grundgedanke im Bildungsprogramm von Grün. Ziel ist es, die bestmögliche Art der sprachlichen Kommunikation zu finden.

¹³⁵ F. Copleston, *Religia i filozofia...*, S. 71.

¹³⁶ A. Grün, *Pismo Święte...*, S. 45.

¹³⁷ Ebd., S. 46.

¹³⁸ Ebd.

Kapitel 7

ANNÄHERUNG UND KONFRONTATION

Unter dem Gesichtspunkt der methodischen Annahmen und der in dieser Publikation durchgeführten Forschung ist es wichtig, ausgewählte Bereiche der Pädagogik in ihrer Mission für die menschliche Entwicklung in ihrer humanistischsten Dimension zu überprüfen. Zum einen gilt es, die Möglichkeiten des schöpferischen Potenzials des Menschen wahrzunehmen und zum anderen die Hindernisse für seine ganzheitliche Entwicklung (Migration, kulturelle Unterschiede, Sozialisationsdefizite) zu berücksichtigen.

Die komplexe und sich dynamisch verändernde zeitgenössische Realität stellt die Pädagogik vor neue Herausforderungen. Als ausreichende Grundlage für den Bildungsprozess reicht es heute nicht mehr aus, den eigenen Platz aufgrund der nationalen oder sprachlichen Zugehörigkeit zu definieren. Diejenigen, die für die Erziehung und Bildung der neuen Generationen verantwortlich sind, sehen sich mit Problemen und Herausforderungen konfrontiert, die eine gründliche und tiefgreifende Reflexion über die Form der Pädagogik im Prozess der intellektuellen Entwicklung des Menschen erfordern. Das letzte Kapitel ist daher den Möglichkeiten gewidmet, Anselm Grüns Philosophie der Fülle des Menschseins im aktuellen pädagogischen Diskurs zu nutzen und anzuwenden.

7.1. Ganzheitlichkeit und Individualität

Im Einklang mit der Aussage von Boethius über die Einheit von Seele und Leib ist im Menschen die Botschaft verborgen, dass nur dieser Weg eine authentische Integrität des Zugangs zum Menschen in seinem Wesen begründet. Die anthropologische Grundlage, den Menschen als ein zusammenhängendes Ganzes zu betrachten, bestimmt die weitere Analyse. Es ist ein Fehler und eine Reduktion, irgendeine Dimension auszulassen. Dies gilt für viele Bereiche der Kultur und des Schaffens (Bildung, Ethik, Kunst und Religion). In der modernen Wissenschaft hat sich die Einheit von Körper, Geist und Seele aufgelöst. Den Anfang eines solchen

Denkens gab der cartesianische Durchbruch. Das Bedürfnis der Zeit ist es, die Einheit in der Behandlung des Menschen als Ganzes wiederherzustellen. Wie in anderen Bereichen, so wird auch in der Religion die Fähigkeit des Menschen zur Transzendenz gelehrt. Der Grund dafür liegt in einer falschen Vorstellung von der Theologie des Leibes. Grün geht diese Schwierigkeiten in seiner integralen Sicht des Menschen an. Indem er die spirituelle Dimension als höchste Dimension des Menschen hervorhebt, erinnert er uns an die integrale Vision des Menschen in der Lehre der Kirche und stützt sich dabei auf die Bibel und andere Texte der christlichen Tradition, der Mystik und auch der psychologischen Studien¹.

Anselm Grüns Lehre steht in der Tradition der humanistischen Pädagogik mit ihrem Konzept der integralen Erziehung und schöpft aus den meisten ihrer Quellen. Dazu gehören die Psychoanalyse, die jüdisch-christliche Anthropologie, der Existentialismus, die Phänomenologie und die östliche Tradition (Buddhismus, Zen)². Sein Anliegen ist die Suche nach dem Verbindenden, nach dem, was in der menschlichen Erfahrung verwurzelt ist. „Ich möchte Brücken bauen zwischen den Erfahrungen der Menschen und der christlichen Botschaft, zwischen meiner eigenen Erfahrung und der Erfahrung der Menschen, die ich begleite, zwischen den verschiedenen Strömungen der Spiritualität in der Kirche“³.

Integrität bezieht sich in seinem Vorschlag in erster Linie auf die Verbindung der Erfahrung der menschlichen Existenz in der persönlichen und sozialen Dimension mit der Dimension des religiösen Lebens, und zwar ausschließlich mit einem ursprünglichen (Quellen-)Verständnis von Spiritualität und Glauben. Grün stellt spezifische Bedingungen an die spirituelle Dimension der Person, die die wesentlichste Dimension eines vollständig menschlichen Lebens ist. Der Glaube ist der wichtigste und der zentrale Bezugspunkt in Grüns Botschaft der ganzheitlichen menschlichen Entwicklung. Er muss jedoch bestimmten Anforderungen genügen, insbesondere der Kohärenz mit dem täglichen Leben des Menschen⁴. Der christliche Glaube erfüllt seine Rolle in der geistigen Entwicklung des Menschen, wenn er zum persönlichen „Eigentum“ des Einzelnen wird. Die Bedeutung des Glaubens hat der italienische Psychologe und Pädagoge Franco Imoda treffend formuliert: „[...] nur ein Glaube, der durch die Kritik tiefer Beweggründe hindurchgegangen ist, hat die Möglichkeit zu überleben und die menschliche Entwicklung zu unterstützen; nur ein Christentum, das auf tiefen Überzeugungen beruht und nicht nur auf bloß äußerliche Traditionen oder äußere Erscheinungs-

¹ A. Grün, *Mystik...*

² B. Śliwerski, *Zeitgenössische Theorien...*, S. 194.

³ A. Grün, *Wahrnehmungen-Beobachtungen...*, S. 231.

⁴ Derselbe, *Der Glaube...*, S. 10.

formen Rücksicht nimmt, hat eine Überlebenschance“⁵ Dieses Verständnis des Christentums als verinnerlichte Lebenseinstellung und des Glaubens als eigene tiefe, erprobte Erfahrung steht Grün nahe. Sein Werk befasst sich mit dem Thema, den Menschen ihre eigene Realität des spirituellen Lebens näher zu bringen, um ein erfülltes und glückliches Leben zu führen.

Integrität in der Erziehung setzt Offenheit und Ehrlichkeit gegenüber dem Erziehungssubjekt, also der anderen Person voraus. Dies impliziert, dass die Kommunikation in einer Haltung der Offenheit erfolgt. Die Dialogpädagogik bezieht sich auf das Prinzip des Dialogs zwischen dem Erzieher und dem Zu-Erziehenden. Sie basiert auf der gegenseitigen Offenheit der an der Erziehungsbeziehung beteiligten Personen. Vom Erzieher wird verlangt, dass er nicht nur den Interaktionspartner versteht, sondern auch Vorschläge unterbreitet und die Entdeckung von Neuem fördert⁶. Nach Martin Buber lässt sich die menschliche Person am treffendsten in einer dialogischen Beziehung zu Gott und Mensch beschreiben. Die Grundhaltung der menschlichen Person ist der Dialog. Im Dialog findet die Begegnung und die Entdeckung des Gegenübers statt, was in der Folge zur Entstehung einer Liebesbeziehung führt⁷. Der Dialog hat in einer Situation der pluralistischen Menschheit eine wichtige Funktion bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und schafft die Möglichkeit, zur Wahrheit über den Menschen zu gelangen. In der Situation der Atomisierung des Lebens in hochindustrialisierten Gesellschaften kommt es zu einer psychologischen Entfremdung der Individuen, zu einem Gefühl der Einsamkeit. Daraus ergibt sich unter anderem die Notwendigkeit eines Dialogs⁸.

Grüns Lehre umfasst das gesamte Streben der menschlichen Person. Er zeigt den Weg zur Fülle des Menschseins mit der Anerkennung der eigenen Grenzen und der Notwendigkeit, das menschliche Leben auf Gott zu beziehen. Indem er die Symbolik des Kreuzes analysiert, verweist Grün auf die Person Jesu Christi, sein Leben und seinen Tod. Er schreibt über das Kreuz: „Es ist das Zeichen des westliche Humanismus, des Menschenbildes, das Gott in der Person Jesu Christi am deutlichsten gezeigt hat, wovon wir im Brief an Titus lesen können: ‘[...] die Güte und Menschlichkeit (*humanitas*) unseres Erlösers Gott wurde offenbart‘ (Titus 3,4 nach Wujek)⁹. In dieser Bibelübersetzung¹⁰ spiegelt die Menschheit

⁵ F. Imoda, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Alessandria 1993, S. 13.

⁶ W. Okoń, *Nowy słownik...*, S. 301–302.

⁷ M. Buber, *Wychowanie*, übers. S. Grygiel, „Znak“ 1968, Nr. 4, S. 442–461.

⁸ J. Bagrowicz, *Dialog w edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana” 2010, 2/26, S. 215.

⁹ A. Grün, *Krzyż. Symbol...*, S. 89.

¹⁰ *Die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments*, in der polnischen Übersetzung von W. O. Jakub Wujek, Kraków 1962.

(*humanitas*) die Dimension des Menschseins in Jesus deutlicher wider, die unser integrales Eigentum ist.

Für Grün ist das Kreuz ein Zeichen des wahren Humanismus und ein Weg, das Geheimnis des menschlichen Lebens zu verstehen. Es ist ein entscheidender Faktor für die wahre menschliche Entwicklung. Er macht auf die Bedeutung der Kombination von Gegensätzen im Kreuz aufmerksam, deren Akzeptanz ein unverzichtbarer Teil der Entwicklung ist. Der Mensch gehört zur irdischen Wirklichkeit, aber gleichzeitig auch zur spirituellen, die der Himmel darstellt. Im Menschen kreuzen sich die Gegensätze und die verschiedenen Pole der Existenz (Göttlichkeit und Menschlichkeit, Frau und Mann, Gut und Böse). Die Beziehung zu Gott bestimmt die vertikale Richtung, während die Beziehung zu den Menschen die horizontale Dimension darstellt. Im Kreuz wird die Spannung sichtbar, die der Mensch nicht loswerden kann. Beim Streben nach der spirituellen Dimension, der Beziehung zu Gott, dürfen wir unsere Verwurzelung im Boden, die Last der Schwäche nicht vergessen. Die Spannung, die in uns vorhanden ist, kann nicht beseitigt werden; sie gehört zu uns, weil wir so sind. Beide Dimensionen haben eine Daseinsberechtigung in uns und müssen gelebt werden. Entwicklung und Ordnung im Leben können nur entstehen, wenn wir in der Lage sind, diesen Konflikt anzunehmen, die Gegensätze in uns zu vereinen und sie zu ertragen. Es ist auch ein Weg der Offenheit und des Aushaltens der Erfahrungen, denen wir begegnen. Darin liegt eine Analogie zum Kreuzweg. Zur Entwicklung gehört auch, den Tod als untrennbaren Bestandteil der Existenz zu akzeptieren. Das Wissen um die Wahrheit über das Ende des Lebens ermöglicht es, das Leben in den richtigen Proportionen zu leben und Verantwortung zu übernehmen. Es schafft Raum zum Nachdenken über den Sinn und Zweck des Lebens. Wir sind aufgerufen, das Leben in vollen Zügen zu leben und so weit wie möglich am Geheimnis der Existenz teilzuhaben. Auch der Mensch hat seine Grenzen und kann verletzt werden. Dies zeugt von der Wahrheit der Existenz in den Beziehungen zu anderen. Wer liebt, muss damit rechnen, verletzt zu werden. Wenn wir dazu bereit sind, sind wir im Alltag voll engagiert und fähig zu lieben. Leid akzeptieren zu können, bedeutet, die Perspektive und die Logik der Liebe anzunehmen¹¹.

Das Fehlen der religiösen Dimension würde die Person unvollständig machen. Die Pädagogik in einem integralen Ansatz berücksichtigt die Multidimensionalität der menschlichen Konstruktion. Grün weist auf die Notwendigkeit hin, im Erziehungsprozess die Spannungen zu berücksichtigen, die der Mensch in allen Entwicklungsstadien erfährt. Die Akzeptanz dieser Realität ist eine der wesentlichen Bedingungen für ein integrales Erziehungssystem. Grün widmet in seinen Ana-

¹¹ Ebd., S. 90–95.

lysen dem Thema der Spaltung des Menschen einen großen Raum¹². Die Überwindung des Spaltungszustandes im Menschen führt zu Einheit und Integrität.

Am Beispiel der Geschichte der Spiritualität in der Welt des westlichen Christentums können wir Faktoren finden, die einen Mangel an Kohärenz in der Praxis des spirituellen Lebens zur Folge hatten. Eine der Ursachen ist die Aufspaltung von Theorie und Praxis als zwei unabhängige Bereiche. „Der Faktor, der vielleicht am meisten zur Zerstörung des spirituellen Lebens des westlichen Christentums beigetragen hat (und weiterhin beiträgt), ist die Spaltung von Theologie und Spiritualität, von Lehre und Praxis“¹³. Romano Guardini erinnert uns daran, dass die in der Botschaft des Evangeliums enthaltenen Werte alle verfügbaren Werte umfassen und dass der christliche Charakter den Bezug zu Gott durch Jesus Christus anzeigt. Die Hauptaufgabe der christlichen Erziehung wird darin bestehen, die bekannten menschlichen und göttlichen Werte in der konkreten Realität der Welt zu integrieren und zu hierarchisieren¹⁴. Grüns Lehre enthält Elemente der Erziehung, die das Streben des Menschen nach Vollkommenheit, nach dem Ziel, das als Fülle des Menschseins definiert wird, bei gleichzeitiger Anerkennung und Bewusstheit der Grenzen und der eigenen Schwäche, ausgehend von Gott, deutlich machen¹⁵.

Es scheint, dass die integrale Erziehung, die den Menschen ganzheitlich betrachtet und sich auf sein tiefstes Wesen bezieht (wer er ist und wohin er geht), zu einem Modell der *Perennis-Pädagogik* werden kann. In einem solchen Modell sind die Präsenz von Werten im Erziehungsprozess und der Bezug auf die spirituelle Dimension des Menschen nicht zu übersehen. Unter den sich verändernden Bedingungen der Realität besteht ein wichtiger Aspekt der Pädagogik darin, das zu finden, was für die menschliche Existenz zeitlos und unveränderlich ist.

Eine wichtige Aufgabe von Bildung und Erziehung ist die Suche danach, was integral und gemeinsam ist, das Streben nach wahrheitsgemäßen Ansätzen zu pädagogischen Fragen, die im Erbe der Menschheit angesammelt sind, mit dem Ziel, das System der Erziehung und Bildung in Theorie und Praxis zu ordnen. Die Inspiration, die von den Annahmen der neothomistischen Pädagogik ausgeht, ist in dieser Hinsicht von großer Bedeutung für die christliche Reflexion über die Erziehung im Kontext des Wertesystems und der Antwort auf die wichtigsten Fragen der Existenz¹⁶.

Ein solcher Ansatz der integralen Pädagogik tendiert in seinen Absichten zu einer immerwährenden Pädagogik, die einst von Jacek Woroniecki formuliert

¹² A. Grün, *Rozdarcie wewnętrznego...*

¹³ M. B. Pennington, *Modlitwa prowadząca do środka. Powrót do starożytności chrześcijańskiej metody Modlitwy*, übers. M. Sobejko, M. Cygan, Kraków 2013, S. 11.

¹⁴ R. Guardini, *Bóg daleki – Bóg bliski*, übers. J. Koźbiał, Poznań 1991, S. 272.

¹⁵ D. Wajsprych, *Wychowanie integralne...*, S. 61.

¹⁶ J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015.

wurde¹⁷. Zu den Vertretern der integralen Erziehung in der polnischen Pädagogik gehören auch Józef Mirski¹⁸, Ludwika Jeleńska¹⁹ und Vertreter des Personalismus, darunter Karol Górski²⁰, sowie zahlreiche katholische Pädagogen²¹. Als zeitgenössische Vertreter der integralen Pädagogik können Stefan Kunowski²², Mieczysław Gogacz²³ und Janusz Tarnowski²⁴ betrachtet werden.

7.2. Begründung für eine Pädagogik *perennis*

Die zeitgenössische Pädagogik, die den Charakter einer Pädagogik *perennis* hat, will sich aktiv an dem Versuch beteiligen, Antworten auf die beunruhigenden Fragen zu geben, die immer häufiger auftauchen: Wie soll man erziehen in Zeiten, die geprägt sind von den schmerzhaften Erfahrungen totalitärer Systeme des 20. Jahrhunderts, von den Erfahrungen des zivilisatorischen und kulturellen Wandels an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert, vom zeitgenössischen Terrorismus, von dem zunehmenden Hedonismus und moralischen Relativismus, von der Verführung – nicht nur der Jugend – durch die modernen Medien? Ebenso gesucht werden Antworten auf Fragen, die sich unmittelbar auf die Kompetenz der zeitgenössischen Pädagogik und der Pädagogik der Religion und Spiritualität beziehen: Ist es heute noch sinnvoll, nach dem Gesetz zu erziehen, das dem Volk am Sinai gegeben wurde? Hat eine Erziehung, die sich auf das Evangelium Jesu Christi gründet und sich auf die Erfahrungen der christlichen Bildungstradition bezieht, eine Zukunft? Dies sind nur einige der Fragen, vor denen die Pädagogik und insbesondere die Pädagogik der Religion und der Spiritualität stehen²⁵. Die Zukunft des Menschen und der Welt, so Grün, dürfe die Sensibilität für höhere Werte, für das kulturelle Erbe, aus dem die heutige Pädagogik und Bildungspraxis erwachsen ist, nicht verlieren.

Wenn die Pädagogik den Status einer konstanten, dauerhaften Präsenz in der menschlichen Realität haben soll, dann sollte die Erziehung als ihre Hauptaufgabe

¹⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986, S. 267.

¹⁸ T. Drynda, *Teoretyczno-metodologiczne problemy w twórczości J. Mirskiego*, [in]: *Z metodologicznych und empirische Probleme der Pädagogik*, Hrsg. B. Żechowska, Katowice 1990, S. 54–59.

¹⁹ L. Chmaj, *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963, S. 123.

²⁰ K. Górski, *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936.

²¹ Vgl. K. Michalski, *Katolicka idea wychowania*, Poznań 1937; K. Mazurkiewicz, *Wychowanie w świetle chrześcijańskiej prawdy*, Potulice 1937.

²² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki...*

²³ M. Gogacz, *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Bydgoszcz 1997.

²⁴ J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982.

²⁵ J. Horowski, *Paedagogia perennis w dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007.

einen integralen Prozess im menschlichen Leben darstellen. Katarzyna Olbrycht zufolge „[...] besteht das Ziel der Erziehung im weitesten Sinne darin, die Suche nach der Wahrheit zu motivieren und die Menschen mit den notwendigen Fähigkeiten auszustatten, dem Wissen zu dienen und seine Quellen aufzuzeigen, ihnen die Notwendigkeit bewusst zu machen, Verantwortung für ihre eigenen Entscheidungen zu tragen“²⁶. Eine solche Herangehensweise an das Ziel der Erziehung schafft die Perspektive, den Menschen ein Leben lang auf permanente Weise zu begleiten. Es geht um eine sehr umfassend und weit gefasste Erziehung. Sie ist ein Prozess, der sich in und außerhalb von Einrichtungen vollzieht, eine Maßnahme, die absichtlich, aber auch gelegentlich durchgeführt wird.

Die Pädagogik beschäftigt sich mit dem Menschen, der in einer konkreten Realität und Zeit lebt. Sie steht vor der Herausforderung, dem Erzogenen die Notwendigkeit einer lebenslangen Entwicklung ständig bewusst zu machen. „Die Aufgabe der Erziehung besteht natürlich nicht darin, jene platonische Abstraktion zu formen, die der Mensch an sich ist, sondern das konkrete Kind zu formen, das zu einer bestimmten Nation, zu einem bestimmten sozialen Umfeld, zu einem bestimmten historischen Moment gehört. [...] So besteht die grundlegende Bedeutung der Erziehung vor allem darin, an der dynamischen Entwicklung mitzuwirken, durch die der Mensch zum Menschen geformt wird, mit anderen Worten, das Kind oder den Jugendlichen auf das lebenslange Lernen vorzubereiten“²⁷.

Der Kulturpädagoge Bogdan Suchodolski verknüpfte die Frage der Bildung und Erziehung mit dem Prozess der menschlichen Entwicklung. Seine Sichtweise als Pädagoge befasst sich mit allem, was zur Entwicklung des Menschen in seinem Lebenszyklus, in jeder Phase seines Lebens führt. „Die Vergangenheit aus pädagogischer Sicht zu sehen, bedeutet zu sehen, wie der Mensch in ihr geformt wurde und wie er noch immer seine eigenen Grenzen überschreitet; die Gegenwart aus pädagogischer Sicht zu sehen, bedeutet, den Menschen in den Konflikten der Faktoren, die ihn geschaffen haben, und der aktuellen Aufgaben, die sich ihm stellen, zu sehen; die Zukunft zu sehen, bedeutet, die neuen Möglichkeiten und neuen Anforderungen zu lesen, die sich den Menschen in neuen Lebenssituationen stellen“²⁸. Der Autor macht uns die Zeitlosigkeit der Rolle der pädagogischen Interventionen bewusst²⁹.

Die Suche nach einer Pädagogik, die unter Berücksichtigung der Dimension des integralen Verständnisses des Menschen zu einer Art Pädagogik *perennis* wer-

²⁶ K. Olbrycht, *Nauczyciel wobec koncepcji „wychowania dla” i wychowania do wyboru wartości*, [in]: *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, Hrsg. H. Kwiatkowska, Warszawa 1994, S. 146.

²⁷ J. Maritain, *Od filozofii człowieka...*, S. 61.

²⁸ B. Suchodolski, *Świat człowieka i wychowanie*, Warszawa 1967, S. 12.

²⁹ A. Horbowski, *Bogdan Suchodolski o wychowaniu i edukacji ustawicznej*, „Nauczyciel i Szkoła”, 2008, 3–4 (40–41), S. 31.

den könnte, ist nach Grün mit einer ständigen, tiefgehenden Reflexion über den Zustand des heutigen Menschen und der Welt, in der er existiert, verbunden. Es ist ein ständiges Bemühen und Handeln, die Welt und den Menschen in seiner integralen Entwicklung zu „verstehen“. In Anbetracht der starken und ständig fortbestehenden Einflüsse der Postmoderne, die in der pädagogischen Praxis nicht ignoriert werden dürfen, stellt sich natürlich die berechtigte Frage nach den Entwicklungsperspektiven einer Pädagogik der integralen menschlichen Entwicklung zu Beginn des dritten Jahrtausends. Es ist bekannt, dass die zeitgenössische Pädagogik, auch wenn sie nicht mehr völlig an die institutionelle Funktionsweise gebunden ist, durchaus ein geistiges „Festhalten“ an erlernten Theorien zeigt. In der Praxis bedeutet dies, dass die Menschen, einschließlich der Pädagogen, Abneigung dagegen empfinden, immer wieder etwas Neues über die schwierige und sich ständig verändernde Mentalität des Menschen zu lernen, die ihm, wenn sie richtig ausgebildet wäre, helfen würde, die ganze Wahrheit über sich selbst zu erfahren, d.h. wer er ist und worauf er hinaus will, was der Sinn seines Lebens ist sowie die Wahrheit über die Welt und die Gesellschaft.

Im Lichte des oben Gesagten wird es notwendig, sich dem Vorschlag der integralen Pädagogik zuzuwenden, die gleichzeitig eine Pädagogik *perennis* ist, da ihr Gegenstand immer der Mensch bleibt, aber im Dialog mit Gott, dem Absoluten. Nach der Vision der integralen Entwicklung ist der Mensch ein Wesen, das in einer notwendigen Beziehung zu Gott, dem Absoluten, steht. Die religiöse Erziehung ist daher untrennbar mit der integralen Formung der Person verbunden. Dem großen spirituellen Chaos, das wir vielleicht eben heute erleben, liegt der Bruch zwischen Religion und Leben zugrunde. Dieser Bruch ist auch in der Erziehung vorhanden und führt auch hier zu geistigem Chaos und Verwirrung³⁰.

7.3. Das innere Gleichgewicht finden

Theorie und Praxis bedingen sich in der Pädagogik gegenseitig und sind für einen wirksamen Erziehungsprozess notwendig. Die Anwendung der Erziehungspraxis setzt einen Bezug zur Theorie voraus, aus der Ziele, Mittel, spezifische Techniken oder Methoden hervorgehen. Die rein theoretische Wissenschaftspraxis ohne Bezug zu ihrer Anwendung in der konkreten Wirklichkeit läuft Gefahr, den Kontakt zur Realität zu verlieren. Die Theorie entsteht aus der Beobachtung und den Erfordernissen des täglichen Lebens und ist oft eine Antwort auf die Lösung auftretender Probleme oder auf die Beseitigung aufgetretener Schwierigkeiten.

³⁰ D. Wajsprych, *Wychowanie integralne...*, S. 62.

„Der Forschungsgegenstand, der die Daseinsberechtigung der Pädagogik als Wissenschaft erklärt, ist die Erziehungspraxis, die aus vielen Phänomenen besteht, wie z.B. dem Funktionieren der Erziehungseinrichtungen, den zwischenmenschlichen Beziehungen innerhalb dieser Einrichtungen, den Veränderungen, die sich bei den Menschen vollziehen, die erzieherischen Einflüssen ausgesetzt sind, usw.“³¹. Die Verknüpfung von Theorie und Praxis innerhalb der Pädagogik birgt auch die Gefahr, dass sie zu einer Leitfigur wird, die andere anleitet und den einzig richtigen Weg der Entwicklung aufzeigt. Ein kritischer Ansatz ist eine notwendige Position in der pädagogischen Praxis, da sie *per definitionem* die Aufgabe hat, Bildungseinheiten und die Realität als Bildungsumfeld zu verändern oder zu gestalten. Sie erfordert daher ständige Wachsamkeit und Aufmerksamkeit aufgrund der Verantwortung des Erziehers, die er auf verschiedenen Ebenen des Erziehungsprozesses übernimmt. Die Forderung nach einer Haltung des kritischen Denkens, so Jürgen Habermas, ein prominenter Vertreter dieser Theorie, betrifft die Kritik in der Umgangssprache, die Ideologiekritik und die Kritik, die die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten bestimmter Phänomene untersucht.

Nach Habermas lässt sich das Wesen wissenschaftlicher Erkenntnis nicht in das Modell einbetten, das die moderne Naturwissenschaft mit ihrer ausgeprägten analytisch-empirischen Methode und die Geisteswissenschaften mit ihrer historisch-hermeneutischen Methode geschaffen haben. Im Gegensatz dazu verbindet der kritische Ansatz nach Habermas Kognition und Handlung (Freuds psychoanalytische Therapie ist ein Beispiel dafür). Ein weiterer Wissenschaftstypus, der später identifiziert wird, sind die sogenannten rekonstruktiven Wissenschaften mit ihrer Theorie der sprachlichen Kommunikation. Damit wendet sich Habermas gegen die positivistische Verabsolutierung der naturwissenschaftlichen Modelle und verweist auf die Heterogenität menschlicher Rationalität und die große Komplexität der sozialen Wirklichkeit, die integrale Ansätze erfordert. Seine Theorie des kommunikativen Handelns verweist auf die Komplexität der Wirklichkeit und ist auch Ausdruck der Suche nach einem neuen Paradigma der kritischen Theorie³².

Zbigniew Kwiecieński verweist auf die kritische Reflexivität als Notwendigkeit im Bereich der Bildung, die vor neuen Herausforderungen steht. Eine kritisch-reflexive Haltung bei der Aneignung von Wissen über die Realität ist ebenfalls eine Voraussetzung für eine solide pädagogische Praxis. Das Thema der kritischen Reflexivi-

³¹ K. Rubacha, Wstęp, [in]: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Hrsg. Z. Kwiecieński, B. Śliwerski, Bd. 1, Warszawa 2003, S. 18.

³² R. Nawrocki, *Ku krytycznemu wymiarowi pedagogiki. Wokół cyklu Pałace problemy edukacji i pedagogiki*, „Rocznik Pedagogiczny”, Hrsg. M. Dudzikowa, 2013, Bd. 36, S. 114–115; vgl. J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, Bd. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, übers. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.

tät wird in der pädagogischen Literatur von folgenden Autoren näher beleuchtet: Robert Kwaśnica, Lech Witkowski, Hanna Zielińska-Kostyło, Maria Czerepaniak-Walczak, Maria Dudzikowa, Bogusław Śliwerski. Diese Verpflichtung gilt für alle pädagogischen Subjekte. In der sich wandelnden, pluralistischen Wirklichkeit kommt dem Postulat der kritischen Reflexivität angesichts einer ständigen Migration, der Begegnung mit unterschiedlichen Kulturen, Zivilisationen und Religionen eine besondere Bedeutung zu. Auch im Bereich des Religionsunterrichts ist kritisch-reflektierendes Denken durchaus berechtigt und notwendig. Der schulische Religionsunterricht sollte neben der Vermittlung von Erfahrungen über die eigene Konfession den Denkhorizont erweitern und zur Entwicklung von Wissen über Weltreligionen und Kulturen führen. Ein solcher Ansatz hätte die Chance, die Offenheit für den interkulturellen Dialog und die Ökumene in der heutigen Welt aufzubauen³³. Ein kritischer und reflexiver Ansatz setzt voraus, dass der Intellekt fest in den Prozess der Annahme der Wahrheit über die Welt und die Menschheit eingebunden ist.

In ähnlicher Weise rechtfertigt Grün unter Bezugnahme auf den Grundsatz *fides quaerens intellectum* (Glaube sucht Verstand) von Anselm von Canterbury, seinem Namenspatron, eine rationale Herangehensweise in Glaubensfragen. Die Erkenntnis der Wahrheit muss eine intellektuelle Reflexion beinhalten. Das Lernen muss durch gründliches Nachdenken gekennzeichnet sein. Der Glaube entbindet nicht von Verantwortung und kritischem Denken³⁴. Grüns Lehrprogramm deckt sich mit dem pädagogischen Ansatz, der die Selbsterkenntnis auf der Grundlage kritischer Reflexion fördert.

Volker Buddrus macht auf ein oft unbewusstes Phänomen in der pädagogischen Praxis aufmerksam. Ein wichtiges Prinzip effektiver Erziehung ist die Haltung des Pädagogen, der in seiner Beziehung zum Kind auf die Erfahrungen seiner eigenen Kindheit zurückgreift. In der Erziehungssituation werden jedoch manchmal Mechanismen der Übertragung aktiviert. In der Begegnung mit Kindern ist der Erzieher manchmal durch Situationen aus seiner eigenen Kindheit emotional bewegt. „Der Umgang mit ihnen in der Familie, im Kindergarten oder in der Schule bedeutet, dass die Erwachsenen einer doppelten Konfrontation ausgesetzt sind, nämlich mit dem realen Kind, das vor ihnen steht und nicht so sein will, wie die Erwachsenen es haben wollen, und mit dem inneren Kind, das in seiner Vergangenheit feststeckt und irgendwo im Hintergrund nach seiner Stimme und dem ihm damals unzugänglichen Raum verlangt“³⁵. Die Nutzung des Potenzials der

³³ Z. Kwieciński, *Krytyczna refleksyjność...*, S. 27–29.

³⁴ J. Paulas, J. Šebek, op. cit., S. 17; A. Grün, *Stationen meines Lebens...*, S. 22–23.

³⁵ V. Buddrus, *Pedagogika humanistyczna w Niemczech*, „Forum Oświatowe”1995, Jg. 7, Nr. 1–2, S. 11.

eigenen Vergangenheit zum Nutzen der Schüler erfordert eine gewisse Anstrengung des Erziehers, und zwar sich seiner eigenen verdrängten Erwartungen und Wünsche bewusst zu werden. An sich selbst zu arbeiten, indem man die unbewussten Teile der eigenen Persönlichkeit erreicht, ist eine Anstrengung, die jeder Leiter oder Erzieher seinen Adressaten schuldet. Selbsterkenntnis ist das Herzstück jeder pädagogischen Arbeit, wenn sie wirksam und nachhaltig sein soll.

Diese Art der praktischen Herangehensweise bei der Aneignung von Wissen und dem Sammeln von Erfahrungen ist das Markenzeichen von Grüns Tätigkeit und Lebensphilosophie. Die Betonung der praktischen Anwendung der entdeckten Wahrheiten und der neu gewonnenen Einsichten ist ein charakteristisches Merkmal seiner Ansichten. Eine Bestätigung hierfür ist der Verzicht auf eine streng wissenschaftliche Ausarbeitung der vermittelten Themen. Ein Beispiel dafür ist die Veröffentlichung der zweiten Auflage seiner Dissertation erst nach einundvierzig Jahren³⁶. Der Inhalt seiner Bücher enthält oft Bezüge zu aktuellen Erkenntnissen auf verschiedenen Gebieten, aber es sind keine Veröffentlichungen, die rein wissenschaftlichen Kriterien entsprechen. Seine Absicht ist es, Wahrheiten für die menschliche Entwicklung auf eine möglichst einfache und verständliche Art und Weise für jeden zu vermitteln, der den Sinn des Lebens verstehen und einen Weg zu einem erfüllten Leben finden möchte. Das übergeordnete Ziel besteht also darin, die in der Botschaft enthaltene Theorie an die praktische Anwendung anzupassen. In diesem Sinne kann man sagen, dass seine Pädagogik darauf abzielt, andere zu führen.

7.4. Die Vervollständigung der Gegenwart

Die von Zbigniew Kwieciński aufgestellte These in Bezug auf die Probleme der Bildung in der Postmoderne betrifft die Nutzung und Verbindung guter Traditionen mit der Gegenwart: „Die avantgardistischsten und schwierigsten Bildungsprobleme der Gegenwart lassen sich – am besten umfassend und gemeinsam – mit dem Wissen lösen, das auf die gesamte humanistische Tradition zurückgeht. Dies ist eine unerschöpfliche und lebensspendende Quelle, um pädagogische Probleme anzugehen und zu lösen“³⁷. Der Rückgriff auf das Erbe der Vergangenheit angesichts neuer Herausforderungen macht die Weisheit und Reflexivität des Forschers aus. Diese Haltung hat Grün bei seinen Forschungen stets begleitet. Die Verbindung der Vergangenheit mit der Gegenwart, indem er auf das Wissen und die

³⁶ A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz...*

³⁷ Z. Kwieciński, *Tropy – Ślady...*, S. 243.

Erfahrungen vergangener Generationen und Kulturen zurückgreift, kennzeichnet seine Lehre. Er schöpft aus dem kulturellen Erbe der Menschheit und passt die bewahrten Gedanken und Lehren an die Bedürfnisse der Gegenwart an. In den Schriften von Denkern, die in kulturell und menschenmäßig unterschiedlichen Zeiten lebten, sucht er das Gemeinsame. Er schlägt eine Brücke zwischen der Tradition vergangener Generationen und der heutigen Zeit. „Das zeigt uns im Zeitalter der fortschreitenden Globalisierung, welch großen Schatz an Weisheit die gesamte Menschheit besitzt. Dieses Erbe ist etwas Beständiges angesichts der raschen Veränderungen in unserer Welt, etwas Unveränderliches angesichts der nervösen Wandelbarkeit der Welt. Deshalb wäre es gut, wenn wir nach den Reichtümern dieser Schatzkammer greifen“³⁸.

Das Zusammentreffen von Strömungen, die auf der Tradition und der in ihr verwurzelten Ideen und Systemen stützen, stellt die pädagogische Praxis vor große Herausforderungen. Die Idee eines tieferen Verständnisses betrifft nicht nur die religiöse Dimension, sondern die gesamte menschliche Existenz. Die Gültigkeit der oben genannten Haltung ist angesichts des Phänomens der Migration, der Entstehung multikultureller und religiös vielfältiger Gesellschaften absolut gerechtfertigt. Die Vertiefung der Kenntnisse über den „Anderen“ wird in der Welt, zu der wir gehören, zu einer notwendigen Aufgabe. Die Pädagogik steht angesichts der gegenwärtigen Veränderungen vor einer neuen Herausforderung. Dies ist auf eine Situation zurückzuführen, in der die bisher christlichen Gemeinschaften immer mehr zu multikulturellen und multireligiösen Gesellschaften werden. Darüber hinaus führt die enorme Migration, die wir erleben, zu einem Aufeinandertreffen und einer Verschärfung des Problems der Interaktion und Koexistenz von Kulturen und Religionen³⁹. Die Rolle der Religion scheint derzeit äußerst wichtig zu sein, wie die Situation des Zustroms islamischer Gläubiger nach Europa zeigt. „Die Religionsgemeinschaften tragen heute eine große Verantwortung. Allen Widrigkeiten zum Trotz erscheinen die Religionen im 21. Jahrhundert als ein Schlüsselthema im Zeitalter der Globalisierung“⁴⁰.

Durch die religiöse Dimension wird der Mensch auf die Höchste Person ausgerichtet, die gleichzeitig der Höchste Sinn und Wert ist. Der Mensch geht mit Gott persönlich um. Natürlich kann der Bezug auf Gott, den Absoluten, unterdrückt werden. Das Streben nach Ihm gehört jedoch zum Streben nach Sinn. Gott – das Absolute – ist der höchste Sinn – der Übersinn, die Bestätigung, die Garantie der

³⁸ A. Grün, *Księżeczka...*, S. 7–8.

³⁹ K. E. Nipkow, *Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem*, [in]: *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, hrsg. von J. A. van der Ven, H.-G. Ziebert, Weinheim 1994, S. 197.

⁴⁰ J. Sacks, *The dignity of difference. How to avoid the clash of civilisations*, London 2006, S. 4.

Teilsinne. Der ultimative Sinn gibt dem menschlichen Handeln und Leiden einen Sinn. Das Übersinnliche kann nicht in der Tiefe intellektuell erkannt werden, die Erkenntnis des Übersinnlichen erfordert zweifellos den Glauben.

Die Anerkennung der Tradition, verbunden mit dem Streben nach Gott, dem Absoluten, ist auch im Streben nach Werten enthalten. Alle Werte erhalten ihre Bedeutung durch den Höchsten Wert. Der höchste Sinn im menschlichen Leben ist mit dem Überpersönlichen verbunden. Alles Streben nach Sinn und Wert ist indirekt ein Streben nach Gott, dem Absoluten. Der Bezug zu Gott sollte daher im Erziehungsprozess entdeckt werden, aber nicht unbedingt als Ziel, sondern als Wirkung. Nach Grün ist das Streben nach Gott, dem Absoluten, tief in die menschliche Natur eingeschrieben, auch wenn sich der Mensch dessen nicht immer bewusst ist. Es ist ein äußerst wichtiges Element einer integralen Sicht des Menschen.

Die Einführung einer spirituellen Dimension – durch Bezugnahme auf die Tradition – ist sicherlich ein Verdienst von Grün. Aufgrund seiner Mehrdimensionalität, bei gleichzeitiger starker Betonung der Spiritualität, kann ein integrales Menschenbild eine Grundlage für pädagogische und therapeutische Maßnahmen bilden.

Sowohl die Kultur als auch die Religionen sind Träger von Traditionen und ein Bindeglied zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart. „In der Vergangenheit lebten die Menschen die meiste Zeit ihres Lebens umgeben von Menschen, mit denen sie einen gemeinsamen Glauben, eine gemeinsame Tradition und Lebensweise, eine Reihe von Ritualen und Botschaften über die Vergangenheit und die Hoffnung teilten. Unter solchen Bedingungen war es möglich zu glauben, dass unsere Wahrheit die einzige Wahrheit und unsere Lebensweise die einzige Lebensweise ist“⁴¹.

Die Pädagogik sucht nach den besten Wegen, um die Schützlinge zu erreichen. Der Rückgriff auf die Tradition bei der Suche nach den am besten geeigneten pädagogischen Methoden ist eine Voraussetzung für die ganzheitliche Nutzung des Wissens. Das übergeordnete Ziel ist immer das Wohl des Zu-Erziehenden. Daher erscheinen sowohl der Bezug und die kritische Auseinandersetzung mit neuen Ideen als auch die Überprüfung früherer Konzepte in einem neuen pädagogischen Kontext völlig gerechtfertigt und richtig zu sein.

Anselm Grün ist fasziniert von Rahner und seiner Fähigkeit, die alte, nüchterne scholastische Theologie mit zeitgenössischem Denken zu verbinden. Dies sei kein Bruch in der Kontinuität der Theologie, sondern eine innovative Weiterführung derselben. Allerdings erwiesen sich Rahners Sprache und Botschaft als zu intellektuell und philosophisch, als dass sie von einem normalen Leser verstanden

⁴¹ I. Lukas, *Edukacja migrantów a religia z perspektywy projektów Światowej Federacji Luteranckiej*, [in]: *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 410.

werden könnte. Daraus entstand ein Weg, den theologischen Inhalt zu aktualisieren, jedoch in der Sprache der Psychologie⁴².

7.5. Pädagogik der Spiritualität

Der Begriff „Spiritualität“ war, wie im ersten Buchabschnitt angedeutet, im Laufe der Zeit semantischen Veränderungen unterworfen. Je nach Kultur und Ort des Geschehens lassen sich Unterschiede im Verständnis von Spiritualität feststellen. Bis zum Ende des 11. Jahrhunderts hatte der Begriff eine religiöse Bedeutung und bezeichnete das geistige Leben, die Wirklichkeit und die Aktivität, die aus der Gnade, dem Wirken des Heiligen Geistes im Menschen hervorgehen. Spiritualität als philosophischer Begriff bezeichnete ab der Mitte des 12. Jh. eine Art der Seins- oder Erkenntnisweise, die den körperlich-sinnlichen Tendenzen entgegengesetzt ist und auf die Immaterialität der menschlichen Seele verwies⁴³.

Die zeitgenössische Darstellung von Spiritualität weicht oft davon ab, sie in den Kontext der Transzendenz zu stellen, d. h. einen Bezug zu einer Realität jenseits des Individuums herzustellen. Gemäß Clive Beck bezieht sich Spiritualität auf religiöse und nichtreligiöse Menschen gleichermaßen. Es handelt sich um eine Verbindung von menschlichen Qualitäten. Spirituelle Menschen zeichnen sich aus durch: „(1) die Fähigkeit zu Einsicht und Verständnis; (2) das Bewusstsein für Kontext und Perspektive; (3) die Erkenntnis der gegenseitigen Verflechtung der Dinge, der Einheit in der Vielfalt, der Ordnung innerhalb des Ganzen; (4) die Integration von Körper, Verstand, Seele und Geist sowie verschiedenen Dimensionen und Verstrickungen ihres Lebens; (5) die Fähigkeit, das Außergewöhnliche, Geheimnisvolle und Ehrwürdige zu empfinden; (6) ein Gefühl von Dankbarkeit, Zufriedenheit und Demut im Hinblick auf wertvolle Aspekte des Lebens; (7) Hoffnung und Optimismus; (8) einen mutigen, ‚spirituellen‘ Ansatz zum Leben; (9) Energie; (10) Distanz; (11) Akzeptanz des Unvermeidlichen; (12) Liebe – ‘eine Eigenschaft *par excellence* spiritueller Menschen‘; (13) persönliche Kultur – eine sensible, vernünftige Herangehensweise an andere Menschen, an sich selbst und an das Universum als Ganzes“⁴⁴. Nach der obigen Auffassung bedeutet Spiritualität eine umfassende und vertiefte Selbstentwicklung und Selbstreflexion. Es geht um eine spezifische Art von Fähigkeit, in sich selbst hineinzuschauen, sich der inneren Vorgänge bewusst zu werden und sich selbst *ad extra* zu sehen.

⁴² A. Grün, *Wegstationen meiner...*, S. 25–26.

⁴³ Vgl. *Leksykon duchowości...*, S. 226–227; *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, Hrsg. C. Rogowski, Warszawa 2007, S. 121.

⁴⁴ Zitiert in D.M. Wulff, op. cit., S. 24.

Eine Pädagogik, die sich für Spiritualität interessiert, verweist auf Möglichkeiten der Entwicklung hin zu höheren Werten, auf das Erreichen eines hohen Maßes an Lebensbalance, auf die Integration verschiedener Aspekte der Persönlichkeit und auf einen offenen Zugang zur äußeren Realität. Diese Art von Pädagogik, die die Spiritualität einbezieht und ihre Ressourcen nutzt, steht im Gegensatz zur alternativen Pädagogik. Die alternative Pädagogik oder alternative Erziehung ist nach Bogusław Śliwerski eine Pädagogik der Antinomie, zweidimensional, definiert als eine Pädagogik der Wahl zwischen gegensätzlichen Erziehungsvorschlägen. Beispiele sind die folgenden Alternativen: religiöse oder säkulare Erziehung, schulische oder häusliche Bildung, autoritär – liberal, usw.⁴⁵. Eine Pädagogik, die die spirituelle Dimension akzeptiert und sich der Spiritualität bedient, weist klare Merkmale der Integrität im Gegensatz zu der in einigen Richtungen und pädagogischen Konzepten bevorzugten Haltung der Opposition auf. So achtet sie auf das Gute und auf eine integrale Betrachtung der Person. Sie konzentriert sich nicht auf die Suche nach Grenzen und Unterschieden zwischen Systemen, die sich aufgrund unterschiedlicher Wertesysteme gegenseitig ausschließen. Infolgedessen führt sie zu einer ganzheitlichen Behandlung des Menschen und zeigt ein Streben nach einer integralen Position. Sie erfordert daher Offenheit gegenüber dem, was anders ist, aber unter Wahrung der eigenen Identität.

Der Aspekt der ganzheitlichen Betrachtung des Menschen ist für viele Autoren im Bereich der Pädagogik, die sich auf die spirituelle Dimension des Menschen beziehen, von Interesse. „Der Mensch als Subjekt der Pädagogik sollte sich aufgrund seiner Bildungsfähigkeit im Prozess seiner vollen Personwerdung vom Prinzip der Freiheit leiten lassen, seine eigene Selbstbestimmung und Autonomie, Mündigkeit und Urteilsfähigkeit wahrnehmen, wenn er nicht zum Objekt oder Werkzeug in den Händen eines anderen Menschen reduziert werden will. Denn die Gemeinsamkeit zwischen der von Frankl vorgeschlagenen Existenzanalyse sowie der philosophisch-transzendentalen Pädagogik ist es, den Menschen in seiner vollen persönlichen und geistigen Dimension zu behandeln“⁴⁶.

Stefan Kunowski definiert Persönlichkeitsfaktoren als Bestandteile der menschlichen Spiritualität und stellt deren charakteristische Merkmale vor. Ihm zufolge ist Spiritualität rational, d. h. fähig zur objektiven Erkenntnis der Realität im Prozess der geistigen Abstraktion; fähig, alle Objekte der Erfahrung in Bezug auf sich selbst (subjektiv) als gut, schön, wahr, edel usw. zu bewerten und zu beurteilen. Diese Bewertung ergibt sich aus der Fähigkeit, das Gute, Schöne, Wahre in der eigenen Erfahrung zu lieben und sich damit zu verbinden; daher kann die Spiri-

⁴⁵ W. Okoń, *Nowy słownik...*, S. 301.

⁴⁶ J. Michalski, *Sens życia...*, S. 11.

tualität die höchsten Ideale des Guten, Schönen, Wahren, Heiligen schaffen und diese Ideale leben; frei, was sich in der Freiheit des Willens zeigt, in der Wahl des Guten und der Übernahme moralischer Verantwortung für sich selbst, sein Leben und seine Handlungen sowie für andere; schöpferisch, weil er sich nicht damit begnügt, fertige Kulturwerke wahrzunehmen und zu erleben, sondern nach Neuem strebt, sei es durch Arbeit oder durch originelle Kreativität, Erfindung und Entdeckung auf dem Gebiet der Technik, der Wissenschaft und der Kultur, wobei er die natürliche Wirklichkeit umgestaltet; offen für die metaphysische Tiefe, wobei er die Grenzen der sinnlichen Erfahrung (Transzendenz) überschreitet und bis zur Erkenntnis der Quellen des Seins, des Absoluten und Gottes vordringt, d. h. auf einer tieferen Ebene eine religiöse Einstellung hat, Gott sucht und die Vereinigung mit ihm wünscht. Die so definierten Persönlichkeitsfaktoren der Spiritualität bilden zusammen mit ihrer Vernunft, Wertschätzung, Freiheit, Kreativität und religiösen Offenheit die Artmerkmale des Menschen (*homo sapiens*) und bestimmen letztlich seine Entwicklung. Dies stellt die Pädagogen vor die Herausforderung, die Persönlichkeit richtig zu formen und die Spiritualität der Zu-Erziehenden so zu wecken, dass sie zu einer ganzheitlichen Entwicklung führt. Denn die Herausgestaltung der Fülle des Menschseins sollte auf dem Fundament einer gut entwickelten Persönlichkeit erfolgen⁴⁷.

Die universelle Rolle und die Aufgaben, die der Spiritualität zugeschrieben werden, sind wesentlich. Die Wirkungen, die sich aus der spirituellen Entwicklung ergeben, sind umfassend und dienen dazu, die Fülle des Menschseins für den Einzelnen zu erreichen und die Umwelt zu humanisieren. „Die Teilnahme an der spirituellen Entwicklung, die Erweiterung und Vertiefung des Bewusstseins weckt die Achtung vor allem Leben, die Verantwortung und die Würde des Menschen und lenkt seine Entwicklung auf innere Transformation und spirituelles Wachstum. Dank dessen erhebt er sich über die Grenzen seiner Persönlichkeit, verwandelt er seine eigene Aggression in schöpferische Aktivität, stärkt er den Sinn für die eigene Handlungsfähigkeit und aktualisiert er seine schlummernden Fähigkeiten, um eine ‚menschlichere‘ Realität um sich herum zu schaffen“⁴⁸.

Das Fehlen einer spirituellen Dimension kann wiederum zu einem Sinnverlust im Leben führen. Dieses Phänomen wurde von Viktor Emil Frankl in seinem Konzept der Logotherapie und Logotherapie beschrieben⁴⁹. Ein Dasein ohne Werte, ohne übergeordneten Sinn (Metasinn) führt zu Zweifel und Resignation. Das

⁴⁷ S. Kunowski, *Podstawy...*, S. 189–190.

⁴⁸ E. Białek, *Duchowość w psychosyntezie*, [in]: *Fenomen duchowości*, Hrsg. A. Grzegorzczuk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, S. 282.

⁴⁹ V. E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, übers. A. Wolnicka, Warszawa 2010.

Erleben von Grenzsituationen (Bedrohung durch den Tod, Verlust von geliebten Menschen) löst unweigerlich Fragen nach dem Sinn und Zweck des Lebens aus. Die Antworten können sowohl zur Verzweiflung führen als auch Hoffnung wecken. „Ich hoffe, dem Leser meine tiefe Überzeugung vermitteln zu können, dass jeder Mensch trotz des Verfalls traditioneller Werte einen Sinn in seinem Leben finden kann, mehr noch dass dieser Sinn des Lebens buchstäblich bis zu seiner letzten Stunde unverändert bleibt“⁵⁰. Viktor Frankl versucht einen Weg zu finden, der den Menschen hilft, Verantwortung für ihr eigenes Leben zu übernehmen. Die persönliche Erfahrung des Begründers der Logotherapie und seine Forschung, seine klinische Erfahrung führten zu einem ausgereiften Konzept einer positiven Lebensphilosophie. „Im Gegensatz zu vielen europäischen Existentialisten ist Frankl weder Pessimist noch Atheist. Im Gegenteil, für einen Schriftsteller, der persönlich mit dem Leiden und den Auswirkungen der Mächte des Bösen konfrontiert wurde, präsentiert er einen überraschend optimistischen Glauben an die menschliche Fähigkeit, die dramatischen Umstände des Lebens zu überwinden und die Wahrheit zu entdecken, die uns den Weg zeigt“⁵¹.

Die Theorie und Praxis des Begründers der Dritten Wiener Schule hat viele Gemeinsamkeiten mit Grüns Lehre und Praxis. Es geht um die geistige Dimension, die für die menschliche Existenz unentbehrlich ist. Beeinflusst von Inspirationen amerikanischer Psychologen⁵² über effektive Problemlösung und Konfliktbewältigung bezieht Grün einige Ideen aus deren Ansichten auf die Dimension der Spiritualität. „Der Begriff der Neuinterpretation hat mich veranlasst, erneut über das Wesen des Glaubens nachzudenken. Der Glaube scheint mir genau eine solche Neuinterpretation der Wirklichkeit zu sein. Indem ich glaube, versuche ich, die Wirklichkeit in einem neuen Licht zu sehen und sie auf neue Weise zu bewerten. Ich gehe über die Ebene des Problems hinaus und versuche, es vom göttlichen Standpunkt aus zu sehen“⁵³. Die Neuinterpretation der Wirklichkeit ist ein Aufstieg auf eine höhere Ebene der Problemlösung (zweite Ebene). Bei diesem Modell geht es nicht so sehr um individuelle Schwierigkeiten, sondern um eine umfassende und tiefgreifende Sicht des Lebens in allen Dimensionen.

Grün sucht, genau wie Frankl, nach einer wirksamen Methode, sich den Herausforderungen der Existenz stellen zu können. Mit Blick auf die spirituelle Dimension stellt er fest: „Die Logotherapie lehrt uns, dass selbst die tragischen und

⁵⁰ Ebd., S. 11.

⁵¹ G. W. Allport, *Przedmowa*, [in]: V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, übers. A. Wolnicka, Warszawa 2009, S. 13–14.

⁵² P. Watzlawick, J. H. Weakland, R. Fisch, *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern 1974.

⁵³ A. Grün, *Wiara zmianą wizji Boga, ludzi i świata*, übers. K. Zimmerer, Kraków 2000, S. 10–11.

negativen Aspekte des Lebens, wie das unvermeidliche Leiden, in einen Triumph des menschlichen Geistes umschlagen können – vorausgesetzt, wir nehmen die richtige Einstellung zu unserer Situation ein⁵⁴.

In einer Zeit, in der traditionelle Werte ihren Sinn verlieren, ist es wichtig, anderen beizubringen, einen Lebenssinn zu finden. Die Logotherapie vermittelt die Botschaft, wie man heute spirituelle Bedürfnisse befriedigen kann⁵⁵. Sinn ist in jeder Situation des Lebens enthalten. Frankl ist der Meinung, dass er außerhalb von sich selbst, in der Außenwelt gesucht werden muss, weil der Mensch kein geschlossenes System ist⁵⁶. „Ich nenne diesen konstitutiven Willen die Selbsttranszendenz der menschlichen Existenz. Darunter ist zu verstehen, dass der Mensch sich immer auf etwas anderes oder jemanden anderen als sich selbst konzentriert und ausgerichtet ist – das kann sowohl der zu erfüllende Sinn sein als auch ein anderer Mensch, dem wir auf unserem Weg begegnen. Je mehr wir uns selbst vergessen – uns der Sache, der wir dienen wollen, oder der Person, die wir lieben wollen, hingeben – desto tiefer ist unsere Menschlichkeit und desto mehr verwirklichen wir unser Potenzial“⁵⁷.

Auch Anselm Grün sieht in der spirituellen Dimension des Lebens ein Heilmittel für Probleme, die der Mensch nicht zu lösen vermag. Er verweist unmissverständlich auf den Glauben, in dessen Licht alles, was uns widerfährt, Bedeutung und Sinn finden kann. „Der Glaube interpretiert das gesamte menschliche Leben neu. Er gilt für alle Lebensbereiche, Erfolg und Misserfolg, Geburt und Tod, Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück, alle Erfahrungen, die uns oft unverständlich erscheinen und die wir in keiner Weise zu begreifen vermögen; Krisenerfahrungen, die unser Leben erschüttern, Erfahrungen der Einsamkeit und Verzweiflung, der Leere und Hoffnungslosigkeit, der Enttäuschung und des Gefühls, von niemandem verstanden zu werden, der Verunsicherung und Entfremdung“⁵⁸. Grün begründet weiter die Notwendigkeit, sich auf den Glauben im Sinne der christlichen Anthropologie zu beziehen. „Ich selbst kann ein solches allumfassendes Deutungsmodell nicht schaffen – es muss von außen vorgeschlagen werden. Ich selbst bin zu einer solchen Transformation meiner Sichtweise nicht in der Lage – Gott muss mir dabei helfen. Er ist es, der mit Hilfe seines Wortes, das uns in der Bibel gegeben wird, den verschiedenen Situationen unseres Lebens einen Sinn gibt“⁵⁹. Die Entdeckung des Sinns und das Verstehen des Kerns des

⁵⁴ V. E. Frankl, *Wola sensu...*, S. 11.

⁵⁵ Ebd., S. 12.

⁵⁶ V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu...*, S. 166.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ A. Grün, *Wiara zmianą...*, S. 11–12.

⁵⁹ Ebd., S. 12.

Lebens führt zu einem wahren Leben, zu einem Leben, das die Möglichkeiten, die uns gegeben sind, voll ausschöpft. Die Interpretation unserer von der göttlichen Seite her gesehenen und verstandenen Existenz gibt ihr einen Sinn. Der Mensch, der seinen grundlegenden Wert und seine Würde entdeckt, die sich aus seiner Beziehung zum Schöpfer ergeben, kann aus einer solchen Perspektive besser seine Existenz und deren Zweck verstehen.

Grüns spiritueller orientierte Botschaft soll die Menschen in der Gegenwart erreichen und eine Antwort auf ihre aktuellen Bedürfnisse sein. „Die Wirkung Grüns hat mit der Verlagerung des Interesses von der Theologie zur spirituellen Sehnsucht zu tun. Für *Ulrich Luz*⁶⁰ spricht Anselm Grün zu kleinen Menschen, in einer verunsicherten Epoche. In einem neuen Raum geht es erst einmal darum, überhaupt Vertrauen zu fassen. Gegenüber dem gläubigen Vertrauen treten bei Grün Hoffnung und Liebe markant zurück, und mit ihnen das Engagement, nicht zuletzt politische“⁶¹. Grüns Programm ist ein Vorschlag, der darauf abzielt, die Spiritualität im Menschen zu wecken, aus der Unterstützung und Erfüllung in der persönlichen Entwicklung erwächst. Seine Pädagogik hat die aktuellen Bedürfnisse der Menschen in einer konkreten Zeit im Blick. Sie ist in der Realität angesiedelt und geht auf die Bedürfnisse des Empfängers ein. Dies entspricht den Zielen, die sich die Religionspädagogik im wissenschaftlichen Diskurs gesetzt hat. Sie beschränkt den Bereich der Forschung nicht auf die Dimension einer (einzigen) „richtigen Option“ oder eines Bekenntnisses, sondern behandelt die Gesamtheit des Lebens. „Die Annahme, dass die Religionspädagogik die gesamte menschliche Existenz im Lichte religiöser Inhalte zu deuten beabsichtigt, lässt darauf schließen, dass sie nicht mit einer Disziplin oder Teildisziplin der Erziehungswissenschaften oder einer pädagogischen Richtung zu identifizieren ist. Es scheint angemessener zu sein, sie als eine ‘Option’ oder eine pädagogische ‘Strömung’ zu betrachten, die die Erforschung eines Phänomens, einer erzieherischen Situation in Betracht zieht, die die religiöse Dimension der Gesamtheit der Probleme des Lebens sowohl des Zu-Erziehenden als auch des Forschers berücksichtigen wird. So verstanden kann man die Religionspädagogik als eine Strömung betrachten, die die Gesamtheit des menschlichen Lebens aus der Sicht einer religiösen Weltanschauung betrachtet“⁶².

Die Pädagogik hat die Aufgabe, den Menschen zu einem glücklichen, erfüllten Leben zu führen, zur Verantwortung für seine Existenz. Dieses Ziel kann erreicht werden, wenn der Mensch in der Lage ist, sich selbst im tiefsten Sinne seiner eige-

⁶⁰ Emeritierter Professor, Doktor der Theologie, habilitiert für Neues Testament an der Universität Bern.

⁶¹ T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, *Einleitung...*, S. 18.

⁶² Z. Marek, *Tożsamość pedagogiki...*, S. 94.

nen Existenz zu verstehen. „In der pädagogischen Praxis geht es darum, den Menschen in der richtigen Weise zu betrachten und die richtige Haltung einzunehmen, die seine Würde respektiert. Letztlich geht es bei der persönlichen Sinnsuche immer um die Analyse des eigenen Lebens, der eigenen Existenz, so wie sie ihm in einem bestimmten Moment gegeben ist und gegeben wird“⁶³. Die Entdeckung der höchsten Werte und der vollen Wahrheit über die eigene Existenz erfordert die Entwicklung der spirituellen Dimension. Eine Pädagogik, die sich auf die Spiritualität stützt, kann versuchen, die Aufgabe zu bewältigen, ein System zur Entwicklung der Fülle des Menschseins aufzubauen. Grün weist auf die bedeutende Rolle der Glaubensdimension im spirituellen Leben hin. Die Annahme dieser Perspektive in uns beeinflusst auch eine neue, freundliche Art, andere wahrzunehmen, sowie unser Verhalten ihnen gegenüber⁶⁴.

Die Notwendigkeit, die spirituelle Dimension zu berücksichtigen, wird durch die Trends deutlich, die heute im Bereich der Psychologie und Psychotherapie zu beobachten sind. „Es scheint, dass die Therapie für viele Menschen zu einer Möglichkeit geworden ist, nach existenziellem, spirituellem und metaphysischem Sinn und transzendentalen Erfahrungen zu suchen, vor allem infolge des relativen Niedergangs der formalen Religion und des Verlusts von spirituellen und moralischen Führern oder Mentoren. Die existenziellen, humanistischen und transpersonalen Ansätze sind am deutlichsten auf diese Sehnsüchte ausgerichtet“⁶⁵.

Trotz vieler guter persönlicher Erfahrungen im Bereich der Psychotherapie weist Anselm Grün in seiner lebensbejahenden Philosophie auf die Bedeutung des Glaubens für die geistige Führung des Menschen hin, der bei der Suche nach dem Sinn des Lebens sehr hilfreich ist. Er setzt sich dafür ein, in Bildung und Erziehung wieder eine spirituelle Dimension des Glaubens zu etablieren. Trotz der Tendenz in der säkularen Gesellschaft, die Religion durch psychologische Methoden zu ersetzen, ist für ihn der Glaube der Schlüssel zur Entdeckung der vollen Wahrheit über das Geheimnis des Lebens und der Ort, an dem man den Lebenssinn finden kann. Er stützt sich auf die Errungenschaften der Psychologie, bleibt aber fest in der christlichen Spiritualität verankert, die für ihn immer ein Bezugspunkt ist.

Zum Abschluss dieses Kapitels und des gesamten dritten Teils muss noch einmal betont werden, dass Anselm Grün in seinen Überlegungen, seiner Forschung, seiner Tätigkeit und schließlich in seinem Vorschlag für eine integrale Erziehung ständig mit dem Menschen „beschäftigt“ ist und damit, ihn zu verstehen. Er ist

⁶³ J. Michalski, *Sens życia...*, S. 254.

⁶⁴ A. Grün, *Wiara zmiana...*, S. 13–14.

⁶⁵ C. Feltham, *Rodzaje celów*, [in]: C. Feltham, L. Horton, *Psychoterapia i poradnictwo*, übers. E. Zaremba, t. 1, Sopot 2013, S. 58–59.

wahrhaftig und aufrichtig an der Person in jeder Situation, zu jeder Zeit und in jedem Entwicklungsstadium interessiert. Ein persönlicher Ansatz, der sich auf die konkrete Existenz stützt, ist ein charakteristisches Merkmal seines Vorschlags, den Menschen von heute zu unterstützen, zu leiten und zu erziehen. Ein zeitgenössischer Pädagoge sollte daher über das hinausgehen, was er weiß, und offen bleiben für die sich verändernde Wirklichkeit und dem in ihr lebenden Menschen. Grün versucht, den Menschen und die Welt, in der er lebt, zu verstehen, und sucht nach Antworten auf Probleme durch praktische Bezüge.

Eben solch ein Denken sollte in der Ausbildung der heutigen Erzieher und Pädagogen gelehrt werden. Die Art und Weise, wie künftige Lehrer, Ausbilder und Führungskräfte auf der Grundlage eines axiologischen Fundaments vorbereitet werden, ist für den Aufbau der künftigen Autorität des Lehrers äußerst wichtig. Dies betrifft vor allem die Kohärenz der verkündeten Werte mit der praktischen Umsetzung dieser axiologischen Dimension im Leben.

Ein weiteres wichtiges Thema in Grüns Vorschlag bilden die Funktionsprinzipien der für die Bildung und Erziehung der Menschen zuständigen Institutionen. Grün betont die Notwendigkeit einer engen Beziehung und eines gemeinsamen Handelns mit dem familiären Umfeld, den lokalen Gemeinschaften, den Interessengruppen usw. Er setzt sich für eine möglichst weitgehende Verbindung und Durchdringung von Bildung und Erziehung mit der Gesellschaft ein.

In diesem Zusammenhang schreibt Grün der modernen Schule eine besondere Rolle zu. Er ist davon überzeugt, dass das wichtigste Recht, das einem Menschen gewährt werden sollte, der Zugang zu den Werkzeugen ist, die das Verständnis der Welt und der Realität, in der sie leben, ermöglichen, das Recht, zu lernen und miteinander zu kommunizieren. Diese Aufgabe, die als eine der obligatorischen Aufgaben der Schule definiert ist, wird jedoch nicht wirklich umgesetzt. Die Schule sollte eine besondere „Praxiswirkung“ haben, die im täglichen Leben sichtbar wird. Sie sollte eine aufgeschlossene Haltung fördern, nämlich das Entdecken, Verstehen und Sensibilisieren für das Anderssein. Es sollte ein Ort sein, an dem die Menschen über den ANDEREN und vom ANDEREN lernen und so ihr Menschsein formen.

Anselm Grün zeigt eine realistische und zugleich hochinteressante Vision eines Weges auf, auf dem der Mensch, indem er sich selbst in seinem Innersten begegnet, sich des Zwecks und des Sinns seines Daseins bewusst werden kann und so Verantwortung für sein eigenes Leben übernimmt. Die Verantwortung für den Menschen führt Grün stets in die Richtung der praktischen Erforschung.

Heutzutage schafft das Phänomen des Stabilitätsverlusts von Erziehungsmustern sowie kulturellen und zivilisatorischen Prozessen eine Atmosphäre für das Leben in einer fließenden, wenn nicht sogar virtuellen Realität. Dies führt vor

allem bei jungen Menschen zu der gefährlichen, irrationalen Überzeugung, dass man alles im Leben erreichen kann, dass man das sein kann, wovon man träumt, und dass dies ohne jegliche Anstrengung in Reichweite liegt. Der Einfluss der eine solche Realität schaffenden Massenmedien ist aufgrund des Mangels an Kritik und Erfahrung bei den Heranwachsenden immens, was ein natürliches Merkmal dieser Entwicklungsphase ist. Umso wichtiger und dringlicher erscheint es, eine normative Pädagogik zu schaffen, die angesichts der Phänomene, die die Herausbildung einer kohärenten Identität der Jugendlichen bedrohen, einen dauerhaften und stabilisierenden Erziehungsvorschlag liefert.

In seiner Lehre stützt sich der Benediktiner auf zeitgenössische Erfahrungen und Erkenntnisse und bleibt gleichzeitig fest in der Tradition verwurzelt. Auf dem Gebiet der Tradition betont er die Bedeutung des religiösen Glaubens als Faktor, der zur Fülle des Menschseins führt. Er versteht diesen Glauben als eine gelebte und persönliche Erfahrung, nicht nur als rituelle Umsetzung. Es liegt auf der Hand, dass es Engagement und Anstrengung erfordert, was im Gegensatz steht zu der allgemein verbreiteten Idee, die zu einem „modernen Supermarktsyndrom“ geworden ist, das den Menschen betrifft. Nach dieser Vorstellung ist alles ein Fertigprodukt, das man ohne die geringste Anstrengung kaufen kann. Die Pädagogik der Religion und der menschlichen Spiritualität sollte – durch ontische Beteiligung – die Entdeckung des eigenen Inneren und die volle Entfaltung anregen. Der Mensch, der zum einen seine Unzulänglichkeit und Schwäche und zum anderen seine eigene Transzendenz erfährt, sucht Gott, das Absolute, und kann mit ihm in Dialog treten. In einer echten religiösen Erfahrung begegnet er Gott, dem Absoluten, er muss aktiv auf ihn reagieren und dann bewusst eine Bindung zu ihm erfahren. Eine echte religiöse Erfahrung besteht darin, in persönlichen Kontakt mit Gott, dem Absoluten, zu treten, was ein angemessenes menschliches Engagement erfordert. Grün betont die Möglichkeit, mit Gott, dem Absoluten, in Dialog zu treten, sich seiner Gnade zu öffnen. Dies ist untrennbar mit der Notwendigkeit verbunden, zu Freiheit und Verantwortung zu erziehen, den Sinn des Lebens zu entdecken und die Gemeinschaft und Religiosität des Menschen zu gestalten.

Der christliche Glaube als gelebte Erfahrung ist für Grün der Brennpunkt der menschlichen Entwicklung hin zur Fülle des Lebens. Sein Vorschlag verbindet die Gegenwart (in all ihrer Komplexität) mit dem Erbe der Vergangenheit. Die Rückkehr zum Glauben, der mit der ganzen Persönlichkeit gelebt wird, ermöglicht die Entdeckung der wahren Wirklichkeit Gottes, des Absoluten (soweit dies möglich ist), in der Nähe des Menschen, was die Qualität des menschlichen Lebens bestimmt und einen wichtigen Bezugspunkt für die Erziehung schafft. Der Glaube wird zum Schlüssel, um sich selbst und die anderen in der ganzen Komplexität des Daseins zu verstehen, und zur Garantie für einen Sinn des Daseins und der

Entwicklung, der dank der spirituellen Dimension den Rahmen der Zeitlichkeit überschreitet.

Mit dem Vorschlag seiner Pädagogik, die die Dimensionen der Tiefe und der Integrität einschließt, wird Anselm Grün den Bedürfnissen der heutigen Situation in der Pädagogik gerecht. Seine Philosophie der Fülle des Menschseins ist ein wichtiger Beitrag zur Suche nach einer praktikablen Lösung der Erziehungsprobleme. Die Sprache seiner Botschaft wird heute positiv aufgenommen und findet zahlreiche Leser, wie die millionenfache Auflage seiner Publikationen beweist.

Schlusswort

Das Streben nach dem Ideal der Menschlichkeit durch die Reflexion über das Leben ist ein fester Bestandteil der Kultur, insbesondere der westlichen Kultur. Die Geschichte des humanistischen Denkens zeigt die Bemühungen der Menschheit, den Sinn und Zweck des Lebens zu entdecken und zu verwirklichen. Der Reichtum der Ansichten ist Ausdruck der großen Beharrlichkeit der Menschen in ihrem Streben, die Menschheit und die Welt zu verstehen.

In der heutigen Zeit findet diese Suche unter sich verändernden Bedingungen statt, die durch den Fortschritt der Zivilisation und der Kultur sowie durch existenzielle Krisen bestimmt werden, die den Einzelnen und ganze Gesellschaften betreffen. Es ist schwierig, die Komplexität der menschlichen Natur und den komplizierten Kontext der sich verändernden Realität, in der wir leben, zu verstehen. Verschiedene Wissenschaftsdisziplinen, die auch im wissenschaftlichen Diskurs präsent sind, versuchen, diese Aufgabe zu bewältigen. In diesen Disziplinen kommt der Wunsch nach einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen zum Ausdruck. Auch die pädagogische Forschung verfolgt ein ähnliches Ziel. Angesichts der postulierten kulturellen Krise, die durch das postmoderne Zeitalter, in dem wir leben, gekennzeichnet ist, nehmen die Antworten auf die oben genannten Fragen unterschiedliche Formen an. Sie werden von Umweltfaktoren, den persönlichen Überzeugungen der Forscher und sogar von intellektuellen Moden bestimmt. Bei der Entwicklung einer einigermaßen objektivierte Sichtweise, die den pädagogischen Standpunkt berücksichtigt, kann man nicht von der Reflexion über die Rolle, die Identität und den Zustand der Pädagogik zusammen mit der menschlichen Philosophie in der bestehenden Realität abstrahieren.

Ziel der in diesem Buch vorgenommenen Analyse war es, Anregungen für einen pädagogischen Diskurs über integrale Erziehung angesichts der aktuellen Herausforderungen zu finden. Die Betonung der Variabilität der soziokulturellen Situation kann nicht der einzige Schlüssel zum Verständnis des Menschen sein. Gegebenheiten sind der Kontext, aber nicht die Essenz des Problems. Die gestellte Aufgabe sollte auch dazu anregen, nach Impulsen für eine personalistisch orientierte Pädagogik zu suchen, die sich mit der konkreten Existenz des Menschen befasst und gleichzeitig unabhängig vom sich wandelnden sozio-kulturellen Kontext auf kontinuierliche Weise betrieben wird.

Daher wurde es notwendig, sich auf die *paedagogia perennis* zu beziehen. Diese Art des Denkens wird von Anselm Grün vorgeschlagen. Die Botschaft seiner Lehre, die nicht weit von der philosophischen Reflexion entfernt ist, kann als ein Vorschlag beschrieben werden, der zur Entdeckung der Fülle des Menschseins führt. Die Schriften des deutschen Benediktinermönchs und seine intensive Tätigkeit auf vielen Gebieten sind Ausdruck eines Forschers, der die Wirklichkeit zu verstehen sucht, um sich selbst zu entdecken und ein erfülltes Leben zu führen. Die Botschaft seiner Lehre, die sich aus seiner persönlichen philosophischen Reflexion über den Sinn der menschlichen Existenz und der Welt ergibt, kann als eine Philosophie betrachtet werden, die zur Entdeckung der Fülle des Lebens führt. Seine Überlegungen sind durch einen integralen Ansatz zu der uns interessierten Fragestellung gekennzeichnet. Konkret ging es hier darum, Antworten auf folgende Fragen zu finden: Welche Inspirationen in seinem Werk erfüllen die Kriterien für den Aufbau (die Suche) eines zeitgemäßen, adäquaten Modells der integralen Erziehung vor dem Hintergrund anthropologisch-existentieller Konzepte in der Pädagogik? Was waren die Quellen und wie ist sein philosophischer Vorschlag der Fülle des Menschseins entstanden? Ist es möglich, seine Philosophie an das zeitgenössische Erziehungsmodell anzupassen und welche Bedeutung hat sie?

Der Versuch, die so formulierten Fragen zu beantworten, lenkte den Blick des Autors auf den soziokulturellen Kontext der Erziehung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Daher werden im ersten Teil die bedeutenden historischen Ereignisse ausführlich erörtert sowie die Probleme und Herausforderungen für die Pädagogik skizziert, die mit einer wichtigen Lebensperiode von Anselm Grün zusammenhängen. Die vorherrschenden Theorien und Trends in der Pädagogik werden vor dem Hintergrund der soziokulturellen Veränderungen und des axiologischen Charakters des pädagogischen Denkens jener Zeit dargestellt. Seine Hinwendung zu einem anderen Religions- und Humanismusverständnis und die Bedeutung anthropologisch-existenzieller Grundlagen für eine ganzheitliche Erziehung werden ebenso aufgezeigt.

In diesem Zusammenhang ist die herausragende Stellung zu sehen, die der Benediktiner der Spiritualität einräumt, die in seinen Augen eine Dimension der Verwirklichung der Fülle des Menschseins ist. Dies rechtfertigt also eine interdisziplinäre Betrachtung der Spiritualität von Seiten der Philosophie, Soziologie, Psychologie, Theologie und Pädagogik. Dies würde es ebenso begründen, die Erfahrung von Spiritualität als zentralen Bestandteil einer multidisziplinären Perspektive der Fülle des Menschseins zu betrachten. Der Titel des Buches, *Tiefe und Integrität*, weist auf eine wesentliche Dimension in Grüns Botschaft hin, die seinem Werk einen unverwechselbaren Charakter verleiht.

Der zweite Teil der Arbeit zeigt die Bedeutung existenzieller Erfahrungen im Zusammenhang mit Grüns intellektuellem Weg. Die erste Etappe, die die

Entwicklung des Grün'schen Denkens aufzeigt, besteht darin, die Aufmerksamkeit auf die grundlegenden Ideen, Inspirationen und den Einfluss wichtiger, „bedeutender Personen“ in der persönlichen, wissenschaftlichen und moralischen Entwicklung als Genese der integralen Erziehung zu lenken und zu versuchen, ihre Gültigkeit und die grundlegenden Paradigmen zu beschreiben, die aus den Transformationen der zeitgenössischen Welt hervorgehen, wobei die menschliche Situation, die Kultur, Religion und Moral berücksichtigt werden.

Anschließend werden bedeutende Etappen von Grüns Ausbildung und die wichtigsten Errungenschaften seiner verschiedenen sozialen und pädagogischen Aktivitäten sowie die Annahmen, Ideen und Inspirationen im Gestaltungsprozess seines Modells der integralen Erziehung hervorgehoben. Die philosophischen, psychologischen, pädagogischen und religiösen Ansichten des Denkers werden insofern rekonstruiert, als sie das Konzept der integralen Bildung und Erziehung näher bringen. Es stellt sich heraus, dass Grüns Gedanken eng mit den biografischen Erfahrungen verknüpft sind.

Im dritten Abschnitt werden die wichtigsten Inspirationen von Grüns Ansichten als Entwicklungsperspektiven dargestellt. Es wird der Versuch unternommen, ihre Anpassung an eine Pädagogik der integralen menschlichen Entwicklung im zeitgenössischen pädagogischen Diskurs zu bewerten.

Sowohl die Analyse seines umfangreichen, immer noch andauernden literarischen Schaffens (mehr als 300 Titel) als auch seine sozialreligiösen Aktivitäten in vielen Bereichen (Wissenschaft, Bildung, Erziehung, Rehabilitation, geistliche Begleitung, Therapie) sowie die anschließende Synthese lassen feststellen, dass Grüns Suche nach zeitgemäßen Entwicklungsperspektiven der integralen Erziehung im Prozess der Gestaltung der Fülle des Menschseins um folgende thematische Schwerpunkte kreist: die Synthese von Spiritualität und Psychologie als Milieu für die menschliche Entwicklung; der Weg der Identitätsfindung durch eigene Erfahrung und Selbsterfahrung; der Weg der Menschenführung als „Erweckung des Lebens im Menschen“; die Lebenskunst und die Prinzipien eines erfüllten Lebens sowie der Stellenwert der Sprache als Mittel der Erziehung. Die Darstellung der oben genannten Themen ist die Antwort des Autors der vorliegenden Veröffentlichung auf die gestellten Fragen.

Weitere vertiefte Überlegungen zu Grüns Werk haben erbracht, dass die Phänomene der Gegenwart nicht nur als eine wesentliche Bedrohung aller bisherigen Werte der europäischen Kultur angesehen werden können, sondern auch als eine Chance für ein kulturell und zivilisatorisch besseres Leben in der Perspektive der Verwirklichung der Fülle des Menschseins aller Menschen.

Grüns Vorschlag kann als Aufforderung dienen, die Wirklichkeit des Menschen als Subjekt der Bildung sorgfältig und offen zu leben und den Zeitgeist kreativ zu

entdecken. Diese Aufgabe ist denjenigen nicht fremd, die sich um Bildung und Erziehung in einer Pädagogik bemühen, die auf einer personalistischen Anthropologie beruht und sich auf die im Christentum überlieferten Werte stützt. Eine solche Haltung sollte diejenigen kennzeichnen, die die Aufgabe übernehmen, andere in ihrer Entwicklung zu führen und zu begleiten. In diesem Sinne können uns die Überlegungen von Grün einer *pedagogia perennis* näher bringen, für die der Mensch in seiner Beziehung zu Gott im Mittelpunkt steht. Die spirituelle Dimension des menschlichen Lebens ist der Brennpunkt seines Weges zur Fülle des Menschseins.

Es ist ein Verdienst dieses deutschen Autors, das Thema der Spiritualität in der Sprache der Psychologie so zu entwickeln, dass es für ein breites Publikum zugänglich ist. Im Bereich der Psychologie bietet dies die Perspektive einer Bildung und Erziehung, die zur Fülle des Menschseins in einer sich verändernden Wirklichkeit führt. Anselm Grün verweist auf feste, unveränderliche Werte in Bezug auf die ontologische Struktur des Menschen und betont seinen Wert im Verhältnis zu anderen Wesen und seine privilegierte Stellung. Sein Vorschlag entspricht dem Denken der Pädagogen der humanistischen Strömung, die eine ganzheitliche Entwicklung des Menschen anstreben. Er geht vom Menschen selbst aus, der sich selbst kennen und verstehen muss, um sein Menschsein zur vollen Integration zu entwickeln. Es ist eine Art Weg vom Menschen zum Menschen, eine Wahrnehmung des Menschen und ein Weg zur Entdeckung der Menschlichkeit unter Bezugnahme auf personalistische Werte. Dies kann geschehen, wenn man sich – auf eine neue Weise – die christliche Spiritualität zu eigen macht.

Das Postulat, die sprachliche Botschaft zu verändern, ist einer der wichtigen Aspekte, die Grüns Ambitionen beflügeln. Seine Gelehrsamkeit, seine solide Analyse, seine kognitive Neugier, die Überzeugtheit von seinen eigenen Ansichten und seine Fähigkeit, sich in den Bereichen vieler Wissensgebiete zu bewegen, sind Trümpfe in seinem Dialog mit anderen. Einer der Gründe für seinen Erfolg und das Interesse seiner zahlreichen Empfänger ist zweifellos, dass er sich auf zahlreiche Autoren aus der Literatur und der Kunst, auf Quellen und das Erbe verschiedener Kulturen, politischer Orientierungen und Religionen stützt. Grün ist in der Lage, die vielen Adressaten seiner Botschaft über „Breitband“ (analog zur modernen Technologie der LTE-Signalübertragung, einem Breitband-Internetzugang) sehr schnell zu erreichen. Ihre Erwartungen sind die eines in der Neuzeit verlorenen Menschen, der in einem Zeitalter der fluktuierenden Übertragung unterschiedlicher Werte (oder Pseudowerte) nach dem Sinn seines Tuns und dem Lebenssinn sucht. Grüns Sprache wird heute positiv aufgenommen und hat viele Anhänger, wie die millionenfache Auflage seiner Publikationen beweist.

Wichtig ist auch die von Grün vorgeschlagene Kommunikationsmethode, die ohne Überredung und Konkurrenzkampf erfolgen sollte, um ein möglichst breites

Publikum zu gewinnen, das mit offensichtlicher Neugierde aufgenommen wird. Grün verkündet seine Botschaft mit der gleichen inneren Ruhe vor einigen Dutzend Menschen, aber auch vor Tausenden von Zuhörern auf den Kongressen, an denen er teilnimmt. Er respektiert die Freiheit und die Möglichkeiten der Wahrnehmung und berücksichtigt den Grad der Bereitschaft, die Botschaft anzunehmen, die zur Fülle der Menschheit führt. Er stützt sich auf seine eigene Erfahrung, die durch das Wissen über die in der Kultur der Menschheit enthaltene Weisheit vertieft wird, und berücksichtigt die Fähigkeit seiner Empfänger. Seine Haltung ist die Durchsetzung einer korrekten pädagogischen Botschaft, die der realen Situation des Schülers Rechnung trägt. Seine Weitergabe des Wissens ist immer in einem existenziellen Kontext verankert. Grüns Arbeit und Ideen für neue Veröffentlichungen werden von den Menschen inspiriert, denen er begegnet, und ergeben sich aus ihren Bedürfnissen, Erwartungen und erlebten Schwierigkeiten.

Grün ist, wie die obigen Analysen zeigen, stets mit der Person, dem anderen Menschen in jeder Zeit und Situation beschäftigt. Ein personalistischer Ansatz, der in der konkreten Existenz begründet ist, ist ein charakteristisches Merkmal seiner Arbeit. Ein Pädagoge muss denken und über das hinausgehen, was er weiß, in einer Haltung der Offenheit der Wirklichkeit und dem Menschen gegenüber. Dieses Denken muss gelehrt werden. Der Benediktiner versucht, den Menschen und die Welt, in der er lebt, zu verstehen, er sucht Antworten auf Probleme durch praktische, existentielle Bezüge. Er stellt eine inspirierende und äußerst interessante Vision des Weges vor, auf dem der Mensch, der sich selbst in seinem Innersten begegnet, sich des Ziels und des Sinns seiner Existenz bewusst werden kann und so für sein eigenes Leben verantwortlich ist. Diese Verantwortung für den Menschen führt ihn zu konkreten Lösungen und Vorschlägen.

In seiner Botschaft ruft er dazu auf, die die Erziehung betreffende Denkweise zu ändern und zu den Inhalten zurückzukehren, die in den Traditionen der vergangenen Epochen enthalten sind. Er stellt den Menschen in seiner Existenzstruktur und die Würde der Person in den Mittelpunkt. Die Vermittlung von Verantwortung gegenüber dem Zu-Erziehenden und ein Umdenken in der Führung des Menschen bilden die Grundlage für formale Veränderungen in der pädagogischen Erziehung. Formale Veränderungen in den Strukturen der pädagogischen Fächer können zunächst mit Veränderungen auf der Ebene des Denkens und der Wahrnehmung des Pädagogen selbst beginnen. Die Folgen des Wandels auf der individuellen Ebene sind Veränderungen in den Regeln der für die Bildung zuständigen Institutionen, die ihre Funktion in Verbindung mit der Familie, lokalen Gemeinschaften oder Interessengruppen erfüllen.

Grün wählt einen Weg aus dem Inneren des Menschen, aus der Ordnung seiner selbst, bleibt aber nicht auf dieser Ebene stehen, sondern führt in Überein-

stimmung mit der christlichen Lehre und der Kirche zu den Beziehungen mit anderen, zum Leben in der Gesellschaft, zur Gemeinschaft, zur Harmonie in der Gemeinschaft. Sein Vorschlag, in der Fülle des Menschseins zu leben, setzt die Integrität der Entwicklung sowohl seiner selbst als auch seiner Beziehungen zu den anderen und zur Umwelt voraus. Daher fügt er sich in die Ordnung und die Aufgaben ein, die auf der Grundlage einer auf die Integrität der menschlichen Entwicklung abzielenden Pädagogik übernommen werden, um am sozialen Leben in vollem Umfang in einer verantwortlichen und zufriedenstellenden Weise für alle seine Teilnehmer teilzunehmen.

Die Lehre des deutschen Schriftstellers stellt eine Art Pädagogik dar, die konkrete (praktische) Bezugspunkte für die Erziehung schafft. Die entschiedene und klare Berufung auf die Tradition, auf die in der religiösen Lehre enthaltenen Werte, führt zu Stabilität und Sicherheit in der Erziehung. Durch den Verlust dieser Faktoren, die gemeinhin als unveränderlich gelten, können soziale Situationen entstehen, in denen ein fruchtbarer Boden für weitreichende individuelle Dysfunktionalität und Identitätsverlust besteht. Mit einem Bezugspunkt jedoch, dem im Entwicklungsprozess erlangten Bewusstsein der eigenen Identität, wird es möglich, in den Dialog mit anderen und mit der Welt zu treten. Es ist Grüns Verdienst, dass er immer wieder mögliche Anknüpfungspunkte für die Selbstentfaltung und Identitätsfindung mit den Mitteln der christlichen Religion und durch bewusste, aufmerksame Teilnahme am täglichen Leben aufzeigt.

In seiner Lehre schöpft Grün aus Erfahrung und aktuellem Wissen und bleibt dabei fest in der Tradition verwurzelt. Für ihn ist der christliche Glaube der Brennpunkt der menschlichen Entwicklung hin zur Fülle des Lebens. Sein Programm verbindet die Gegenwart in ihrer ganzen Komplexität mit dem Erbe der Vergangenheit. Die Rückbesinnung auf den Glauben, die mit der ganzen Persönlichkeit erfahren wird, ermöglicht es, die wahre Wirklichkeit Gottes (soweit dies möglich ist) in der Nähe des Menschen zu entdecken, was die Qualität des menschlichen Lebens bestimmt und ein wichtiges Gut für die Erziehung darstellt. Der Glaube wird zum Schlüssel, um sich selbst und die anderen in der Gesamtheit einer komplexen Existenz zu verstehen, und er wird zur Garantie für einen Sinn der Existenz und der Entwicklung, der dank der spirituellen Dimension den Rahmen der Zeitlichkeit überschreitet.

Mit seiner Pädagogik geht Grün auf die Bedürfnisse der heutigen Situation in der Pädagogik ein. Seine Philosophie ist ein wichtiger Beitrag zur Suche nach einer Lösung für die Probleme der Erziehung und ihrer möglichen Anwendung in der Praxis. Grüns Schaffen passt perfekt in die Diskussionen über die Fülle des Menschseins, die die aktuellen menschlichen Bedürfnisse wiedergeben, auf die er sich bezieht. Die Implikationen der Ideen wiederum – von seiner Vision der integ-

ralen Erziehung des Menschen über die Spiritualität bis hin zur Fülle des Menschseins – können sicherlich der pädagogisch-religiösen Praxis dienen, und in einem breiteren Kontext dem Erziehungsprozess.

Die ahistorischen Selbsterfahrungen in der Spiritualität beeinflussen die Qualität des Menschen. Der Mensch, der Spiritualität erfährt, verfügt über Elemente einer gewissen Beständigkeit, Bezugspunkte, die die Beständigkeit der Menschheit beeinflussen können. Sie ist ein Gegenmittel zur Unbeständigkeit und Flüchtigkeit der gegenwärtigen Realität. Grün schafft ein Gegengewicht, indem er zu einer Spiritualität zurückkehrt, die die Menschlichkeit als eines der oft übersehenen aber wichtigeren Elemente hervorhebt, die den Menschen prägen. Der Titel des Buches *Tiefe und Integrität* weist auf die wesentlichen Dimensionen hin, die in Grüns Botschaft enthalten sind und seinem Werk einen unverwechselbaren Charakter verleihen. Wie der Untertitel – *Anselm Grüns Pädagogische Inspirationen* – andeutet, handelt es sich um einen Versuch, das Werk des Benediktiners im Hinblick auf die Möglichkeit seiner Anpassung an die Errungenschaften der zeitgenössischen Pädagogik auch in Polen zu lesen. Die Arbeit ist lediglich ein Einstieg in das schwierige und komplizierte Feld der interdisziplinären Forschung, bei der es um die Erweiterung der Perspektive der Pädagogik durch neue Impulse geht.

Das Buch erschöpft verständlicherweise nicht den Reichtum der Gedanken, die in Anselm Grüns Werk enthalten sind. Der Autor des vorliegenden Buches hofft, dass es eine Hilfe und eine Anregung zu weiteren vertieften Forschungen und Überlegungen auf der Suche nach einer integralen Vision der Erziehung sein wird. Die hier getroffene Auswahl von Grüns Werken und Postulaten setzt sich nicht mit den Inhalten auseinander, die in diesem Buch behandelten Probleme wenig relevant sind. Die präsentierte Rekonstruktion ist mit einer Aktualisierung verbunden, was den Versuch widerspiegelt, Grüns Konzept in einen neuen thematischen Rahmen zu stellen und so zu zeigen, wie viel die Vergangenheit und die Tradition mit den heutigen Erziehungstheorien gemeinsam haben können.

BIBLIOGRAPHIE

I. Informationsquellen

- Grün A., *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis*, Münsterschwarzach 1975.
- Grün A., *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, übers. B. Bialecki, Kraków 1998.
- Grün A., *O duchowości inaczej*, übers. K. Zimmerer, Kraków 2000.
- Grün A., *Wiara zmianą wizji Boga, ludzi i świata*, übers. K. Zimmerer, Kraków 2000.
- Grün A., *Krzyż. Symbol odkupionego człowieka*, übers. M. Ruta, Kraków 2001.
- Grün A., *Ludzi prowadzić – budzić życie. Co ma do powiedzenia reguła św. Benedykta tym, którzy zajmują kierownicze stanowiska*, übers. W. Wesoly, Warszawa 2001.
- Grün A., *Träume auf dem geistlichen Weg*, Münsterschwarzach 2001.
- Grün A., *Rozdarcie wewnętrzne. Od rozbicia do jedności*, übers. M. Hofman, Warszawa 2002.
- Grün A., *Książka o sztuce życia*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2003.
- Grün A., *Oddychać wolnością. Oczyszczające rytuały dla ciała i duszy*, übers. K. Tomecki, Katowice 2005.
- Grün A., *Walczyć i kochać. Mężczyźni w poszukiwaniu własnej tożsamości*, übers. B.M. Kamińska, Częstochowa 2005.
- Grün A., *Życie i praca – duchowe wyzwanie*, übers. B.M. Kamińska, Częstochowa 2007.
- Grün A., *Höre, so wird deine Seele leben. Die spirituelle Kraft der Musik*, Münsterschwarzach 2008.
- Grün A., *Jak odnaleźć wewnętrzny spokój, czyli przewodnik po labiryncie duszy*, übers. A. Kalińska, Kielce 2008.
- Grün A., *Książeczka o dobrym życiu*, übers. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2008.
- Grün A., *Zostaw troski – żyj w harmonii*, übers. E. A. Piasta, Kielce 2008.
- Grün A., *Selbstwert entwickeln. Spirituelle Wege zum inneren Raum*, Stuttgart 2009.
- Grün A., *Stationen meines Lebens. Was mich bewegt – was mich berührt*, Freiburg 2009.
- Grün A., *Mała książeczka o prawdziwej radości życia*, übers. E.A. Piasta, Kielce 2010.
- Grün A., *Życie jest teraz. Sztuka bycia dojrzałym*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2011.
- Grün A., *Po prostu żyć. Wielka księga duchowości i sztuki życia*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2012.
- Grün A., *Cisza w rytmie życia. Sztuka bycia samemu*, übers. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2014.
- Grün A., *Schönheit. Eine neue Spiritualität der Lebensfreude*, Münsterschwarzach 2014.
- Grün A., *Wahrnehmungen-Beobachtungen-Klarstellungen*, [in:] *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, hrsg. T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Freiburg–Basel–Wien 2014, S. 225–231.
- Grün A., *Wegstationen meiner theologischen Sprache*, [in:] *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, hrsg. T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Freiburg Basel Wien 2014, S. 24–38.

- Grün A., *Der Glaube der Christen*, Kevelaer 2015.
- Grün A., *Waga słów – siła milczenia czyli nowa kultura rozmowy*, übers. B. Grunwald-Hajdasz, Poznań 2016.
- Grün A., Altmann P., *Klarheit, Ordnung, Stille. Was wir vom Leben im Kloster lernen können*, München 2009.
- Grün A., Chao-hwei S., *Was glaubst du? Christentum und Buddhismus im Gespräch*, Münsterschwarzach 2013.
- Grün A., Jäger W., *Das Geheimnis jenseits aller Wege. Was uns eint, was uns trennt*, hrsg. W. Nonhoff, Münsterschwarzach 2013.
- Grün A., Kohl W., *Was uns wirklich trägt. Über gelingendes Leben*, Freiburg–Basel–Wien 2014.
- Grün A., Larson A. J., *Sag mal, Onkel Willi. Ein Dialog über die grossen Fragen des Leben*, Münsterschwarzach 2014.
- Grün A., Müller W., *Was ist die Seele? Mein Geheimnis – meine Stärke*, München 2011.
- Grün A., Schneider N., *Luther gemeinsam betrachtet. Reformatorische Impulse für heute*, hrsg. L. Bauerochse, K. Hofmeister, Münsterschwarzach 2017.
- Grün A., Riedl G., *Mistyka i eros*, übers. M. Ruta, Kraków 1998.
- Grün A., Robben R., *Porażka? Nowa szansa!*, übers. A. Kleszcz, Kraków 2005.
- Grün A., Robben R., *Znajdź własną drogę. Duchowe inspiracje do uzdrowienia zranień z przeszłości*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
- Grün A., Zeitz J., *Bóg, pieniądze i sumienie. Dialogi mnicha z menedżerem*, übers. E. Skowrońska, Kraków 2011.
- Grün A., Zink J., *Die Wahrheit macht uns zu Freunden. Wie Christen morgen miteinander leben wollen*, Freiburg 2009.
- Aszländer F., Grün A., *Jak kierować ludźmi?*, übers. M. Witwicka, Kraków 2009.
- Jarosch L., Grün A., *Królowa i dzika kobieta. Żyj pełnią kobiecości!*, übers. B. Kamińska, Częstochowa 2006.

II. Wörterbücher, Enzyklopädien, Kirchendokumente

- Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Aparando. Series prima (Antepreparatoria)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Watykan 1960–1961, I, 3–6.
- Deklaracja o wolności religijnej, Dignitatis humanae*, [in:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.], S. 414–426.
- Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, Gravissimum educationis*, [in:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.], S. 471–505.
- [*Drugii*] *II Polski Synod Plenarny. Teksty robocze*, Poznań–Warszawa 1991.
- Encyklopedia katolicka*, Bd. 4, Hrsg. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1985.
- Encyklopedia katolicka*, Bd. 12, Hrsg. S. Wilk et al, Lublin 2008.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Bd. 1, A–F, Hrsg. T. Pilch, Warszawa 2003.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Bd. 3, M–O, Hrsg. T. Pilch, Warszawa 2004.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, Bd. 4, P, Hrsg. T. Pilch, Warszawa 2005.
- Katolicyzm A–Z*, Hrsg. Z. Pawlak, Poznań 1982.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Lumen gentium*, [in:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.], S. 105–166.

- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, [in:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań [b.r.w.], S. 537–619.
- Leksykon duchowości katolickiej*, Hrsg. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002.
- Leksykon PWN*, Warszawa 2000.
- Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, Hrsg. C. Rogowski, Warszawa 2007.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1980.
- Die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments*, in der polnischen Übersetzung von W. O. Jakub Wujek, Kraków 1962.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 3, Lublin 2002.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 4, Lublin 2003.
- Powszechna encyklopedia filozofii*, Bd. 6, Lublin 2005.
- Słownik języka polskiego*, Hrsg. M. Szymczak, Warszawa 1981.
- Słownik łacińsko-polski*, nach Słownik von H. Mengego und H. Copia, Warszawa 1979.
- Słownik wyrazów obcych PWN*, Hrsg. J. Tokarski, Warszawa 1977.
- Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań (wyd. III) [b.r.w.].
- W stronę globalnego humanizmu*, „Res Humana” 2000, Nr. 2.

III. Fachliteratur

- Ablewicz K., *Teoretyczne i metodologiczne podstawy pedagogiki antropologicznej. Studium sytuacji wychowawczej*, Kraków 2003, S. 43–45.
- Adamski F., *Personalistyczna wizja człowieka i kultury u podstaw wychowania chrześcijańskiego*, [in:] *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*, Hrsg. J. Michalski, A. Zakrzewska, Toruń 2010, S. 64–70.
- Allport G. W., *Przedmowa*, [in:] V. E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, Warszawa 2009, S. 9–14.
- Anderwald A., *Człowiek wobec cywilizacji naukowo-technicznej. Perspektywa teologiczna*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego” 2011, Nr. 31, S. 7–21.
- Aufenanger S., *Entwicklungspädagogik. Die soziogenetische Perspektive*, Weinheim 1992.
- Bagrowicz J., *Dialog w edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana” 2010, 2/26, S. 215–232.
- Bagrowicz J., *Tożsamość pedagogiki religii z polskiej perspektywy*, [in:] *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 205–234.
- Barbaro B. de, *Duchowość w psychoterapii – psychoterapia w duszpasterstwie*, [in:] J. L. Griffith, M. E. Griffith, *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, übers. K. Gdowska, Kraków 2008, S. 7–15.
- Bartnik C. S., *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006.
- Bauman Z., *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, Warszawa 2000.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa 1998.
- Berdyajev N., *The Meaning of History*, London 1936.
- Białek E., *Duchowość w psychosyntezie*, [in:] *Fenomen duchowości*, Hrsg. A. Grzegorzcyk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, S. 277–286.
- Bokwa I., *Wprowadzenie do teologii Karla Rahnera*, Tarnów 1996.
- Bouyer L., „Mystisch” – *Zur Geschichte eines Wortes*, [in:] *Das Mysterium und die Mystik*.

- Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Hrsg. J. Sudbrack, Würzburg 1974, S. 57–73.
- Bouyer L., *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, übers. L. Rutkowska, Warszawa 1982.
- Bönsch M., *Pädagogik des Optimismus. Zur Rezeption der Arbeiten Leo Buscaglias*, „Forum Pädagogik” 1990, Nr. 2.
- Brezinka W., *Metatheorie der Erziehung: eine Einführung in die Grundlagen der Erziehungswissenschaft, der Philosophie der Erziehung und der praktischen Pädagogik*, München 1978.
- Brezinka W., *Rückblick auf fünfzig Jahre erlebte Pädagogik*, [in:] *Wolfgang Brezinka – Fünfzig Jahre erlebte Pädagogik. Rückblick, Lebensdaten, Publikationen*, Hrsg. S. Uhl, München 1997, S. 11–29.
- Brezinka W., *Wychowanie i pedagogika w dobie przemian kulturowych*, übers. J. Kochanowicz, Kraków 2005.
- Brezinka W., *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, übers. H. Machoń, Kraków 2007.
- Bronk A., *Nauka wobec religii*, Lublin 1996.
- Bronk A., *Nauki o religii*, [in:] *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religio logicznej*, Hrsg. H. Zimoń, Lublin 2000, S. 23–52.
- Bronk A., *Wartości chrześcijańskie*, „Roczniki Filozoficzne” 1993, H. 2, S. 59–72.
- Bronk A., *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Buber M., *Ja i Ty*, übers. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Buber M., *Wychowanie*, übers. S. Grygiel, „Znak” 1968, Nr. 4, S. 442–461.
- Bucher A., *Od katechetyki do pedagogiki religii. Szkice o rozwoju przedmiotu w niemieckim obszarze językowym*, „Keryks” 2004, III, H. 2, S. 37–60.
- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1975.
- Buddrus V. (Hrsg.), *Humanistische Pädagogik. Eine Einführung in Ansätze integrativen personenzentrierten Lehrens und Lernen*, Bad Heilbrunn 1995.
- Buddrus V., *Pedagogika humanistyczna w Niemczech*, „Forum Oświatowe” 1995, Jg. 7, Nr. 1–2, S. 3–16.
- Cameron R., *Historia gospodarcza świata*, übers. H. Lisicka-Michalska, M. Kluźniak, Warszawa 1999.
- Catalan J.-F., *Duchowość a psychologia. Jak odróżnić wezwania Boga od własnych pragnień?*, übers. Z. Pająk, Kraków 2007.
- Chardin P. Teilhard de, *Moja wizja świata i inne pisma*, übers. M. Tazbir, Bd. 3, Warszawa 1987.
- Chlewiński Z., *Wprowadzenie do psychologii religii*, [in:] *Psychologia religii*, Lublin 1982, S. 11–59.
- Chmaj L., *Prądy i kierunki w pedagogice XX wieku*, Warszawa 1963.
- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej. 101 pytań o życie duchowe*, Lublin 2004.
- Chrobak S., *Wychowanie i duchowość w praktyce systemu prewencyjnego Jana Bosko*, „Seminare” 2014, vol. 35, Nr. 1, S. 103–116.
- Cichoń W., *W sprawie relatywności wartości*, w: *Fenomenologia Romana Ingardena*, Hrsg. J. Kuczyński, Warszawa 1972, S. 114–145.
- Cichoń W., *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996.

- Congar Y., *Prawdziwa i fałszywa reforma w Kościele*, übers. A. Ziernicki, Kraków 2001.
- Congar Y., *Tradition und Kirche*, Aschaffenburg 1964.
- Copleston F., *Filozofia współczesna. Badania nad pozytywizmem logicznym i egzystencjalizmem*, übers. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1981.
- Copleston F., *Religia i filozofia*, übers. B. Stanosz, Warszawa 1978.
- Derwahl F., *Anselm Grün. Jego życie*, übers. M. Majorczyk, Poznań 2010.
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften Gesammelte Schriften*, Hrsg. B. Groethuysen, Bd. 7, Stuttgart 1964.
- Dobroczyński B., *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
- Drewermann E., *Das Markusevangelium Bilder von Erlösung*, Bd. 1, 2, Olten 1987–1988.
- Drewermann E., *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 2, Olten 1984–1985.
- Drynda T., *Teoretyczno-metodologiczne problemy w twórczości J. Mirskiego*, [in:] *Z metodologicznych i empirycznych problemów pedagogiki*, Hrsg. B. Żechowska, Katowice 1990, S. 114–129.
- Dudek Z. W., *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006.
- Dudek Z. W., *Psychologia integralna Junga*, Warszawa 2006.
- Dylus F., *Charakter i walor chrześcijańskiej mistyki Teilharda de Chardin*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1976, 4, S. 79–106.
- Dziewiecki M., „*Życ Ewangelią dzisiaj*”, <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PR/zc_ewangelia/8.html>, Zugang am 04.09.2016.
- Dziewiecki M., *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002.
- Eckolt M., *Möglichkeiten und Grenzen einer inneren Wahrheit in der Theologie*, [in:] *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Hrsg. T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Freiburg–Basel–Wien 2014, S. 77–90.
- Elkins D. N., *Beyond religion: toward a humanistic spirituality*, [in:] *The handbook of humanistic psychology: Leading edges in theory, research, and practice*. Edited by: K. J. Schneider, J.T. Bugental, J.F. Pierson, Sage 2001, S. 201–212.
- Erikson E. H., *Dopełniony cykl życia*, übers. A. Gomola, Poznań 2002.
- Erikson E. H., *Dzieciństwo i społeczeństwo*, übers. P. Hejmej, Poznań 1997.
- Falborska J., *Oswald Spengler – technika a katastrofizm historiozoficzny*, [in:] *Filozofowie o technice. Interpretacje dawne i współczesne*, Hrsg. L. Zacher, Warszawa 1986, S. 79–90.
- Feltham C., *Rodzaje celów*, [in:] C. Feltham, L. Horton, *Psychoterapia i poradnictwo*, übers. E. Zaremba, Bd. 1, Sopot 2013, S. 54–59.
- Fidelus A., Michalski J. Hrsg., *Człowiek duchowość, wychowanie. Impulsy myśli o Anselma Grüna*, Bd. 1, Warszawa 2020.
- Frankl V. E., *Człowiek w poszukiwaniu sensu*, übers. A. Wolnicka, Warszawa 2009.
- Frankl V. E., *Der Wille zum Sinn*, Bern–Stuttgart–Wien 1972.
- Frankl V. E., *Nieuświadamiony Bóg*, übers. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1978.
- Frankl V. E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, übers. A. Wolnicka, Warszawa 2010.
- Freud S., *Czynności natrętne a praktyki religijne*, [in:] derseble, *Charakter i erotyka*, übers. D. Rogalski, Warszawa 1996.
- Freud S., *Psychoanalyse und Libidotheorie (1923)*, [in:] derseble, *Gesammelte Werke*, Bd. 13, Frankfurt a. M. 1955.

- Fromm E., *Psicoanalisi della societa contemporanea*, Milano 1960.
- Gadamer H. G., *Teoria, etyka, edukacja. Eseje wybrane*, übers. P. Sosnowska, A. Mergler et al, Warszawa 2008.
- Gajda J., Hrsg., *O nowy humanizm w edukacji, Materiały nadesłane na ogólnopolską konferencję naukową (Puławy, 18.–20. September 2000)*, Kraków 2000.
- Gałdowa A., *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak” 1994, 46, Nr. 2, S. 30–43.
- Gałdowa A., *Psychologia głębi w wersji C.G. Junga*, [in:] A. Grün, *Pismo Święte w interpretacji psychologii głębi*, übers. B. Białecki, Kraków 1998, S. 7–43.
- Garztecki M., *Rock od Presleya do Santany*, Kraków 1978.
- Gerd R., *Zwischen Theologie und Psychotherapie*, [in:] *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Hrsg. T. Philipp, J. Schwaratzki, F.-X. Amherdt, Freiburg–Basel–Wien 2014, S. 106–122.
- Giddens A., *Socjologia*, übers. J. Gilewicz, Kraków 2004.
- Glasenapp H., *Religie niechrześcijańskie*, übers. S. Łypacewicz, Warszawa 1966.
- Gogacz M., *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Bydgoszcz 1997.
- Gofaszewska M., *Istota i istnienie wartości. Studium o wartościach etycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Warszawa 1990.
- Górski K., *Wychowanie personalistyczne*, Poznań 1936.
- Gózdź K., *Antropologia w relacji do teologii*, „Teologia w Polsce” 2010, 4, 1, S. 83–95.
- Gózdź K., *Rahner – Świadek XX wieku*, [in:] *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Hrsg. von K. Gózdź, Lublin 2004, S. 23–37.
- Griffith J. L., Griffith M.E., *Odkrywanie duchowości w psychoterapii*, übers. K. Gdowska, Kraków 2008.
- Guardini R., *Bóg daleki – Bóg bliski*, übers. J. Koźbiał, Poznań 1991.
- Haan G. de, *Natur und Bildung. Perspektiven einer Pädagogik der Zukunft*, Weinheim–Basel 1985.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, [in:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Hrsg. R. Nycz, Kraków 1998, S. 25–46.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, Bd. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, übers. A. M. Kaniowski, Warszawa 1999.
- Habermas J., *Teoria i praktyka*, übers. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983.
- Hall C. S., Lindzey G., *Teorie osobowości*, übers. J. Kowalczevska, J. Radzicki, M. Zagrodzki, Warszawa 1994.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, übers. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hentig H. von, *Die Menschen stärken, die Sachen klären. Ein Plädoyer für die Wiederherstellung der Aufklärung*, Stuttgart 1985.
- Hessen S., *Filozofia. Kultura. Wychowanie*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973.
- Hessen-Niejodek J., Gruszczyńska E., *Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar*, „Przegląd Psychologiczny” 2004, Bd. 47, Nr. 1, S. 15–31.
- Horbowski A., *Bogdan Suchodolski o wychowaniu i edukacji ustawicznej*, „Nauczyciel i Szkoła” 2008, 3–4 (40–41), S. 31–41.
- Horkheimer M., *Odpowiedzialność i studia*, übers. unter Leitung H. Walentynowicz, „Kronos” 2011, Nr. 2.
- Horowski J., *Paedagogia Perennis w dobie postmodernizmu. Wychowawcze koncepcje o. Jacka Woronieckiego a kultura przełomu XX i XXI wieku*, Toruń 2007.

- Horowski J., *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015.
- Horowski J., *Zapoznane kwestie w teorii pedagogii osoby: cielesność, przygodność, przebaczenie*, „Forum Pedagogiczne” 2015, 2, S. 27–39.
- Illeris K., *Trzy wymiary uczenia się. Poznawcze, emocjonalne i społeczne ramy współczesnej teorii uczenia się*, übers. A. Jurgiel et al, Wrocław 2006.
- Imhof P., Biallowons H., Rahner K., (Hrsg.), *Karl Rahner im Gespräch*, Bd 2: 1978–1982, München 1983.
- Imoda F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Alessandria 1993.
- Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975.
- Ingarden R., *Zagadnienia czystej formy świadomości*, [in:] *Spór o istnienie świata*, Hrsg. R. Ingarden, Bd. 2, Warszawa 1987, S. 426–435.
- Jan XXIII, *Gaudet Mater Ecclesia. Przemówienie wygłoszone w dniu otwarcia Soboru Watykańskiego II (11 X 1962)*, in: A. Michalik, *Odkryć Sobór. Szkic socjologiczno-historyczny Soboru Watykańskiego II.*, Tarnów 2006.
- Jankowski K., *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 2003.
- Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus. W stulecie encykliki Leona XIII Rerum nvarum*, Rzym 1991.
- Jawłowska A., *Drugi kontrykultury*, Warszawa 1975.
- Jaworski R., *Psychologiczne korelaty religijności personalnej*, Lublin 1989.
- Jeleńska L., *Sztuka wychowania*, Warszawa 1930.
- Jezierski J., *Sylwetki wybitnych teologów. Karl Rahner SJ (1904–1984)*, „Zeszyty Teologiczne” 1993, R. II, Nr. 2(6), S. 20–32.
- Jeżowski M., *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?*, [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, S. 66–78.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, übers. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Jung C. G., *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*, Hrsg. R. Reszke, Warszawa 1996.
- Jung C. G., *Psychologia a religia*, übers. J. Prokopiuk, Warszawa 1970.
- Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, übers. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.
- Kapała M., Frąckowiak T., *Duchowy rozwój człowieka – między biernością i aktywnością*, [in:] *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne*, Hrsg. A. Keplinger, Warszawa 2008, S. 89–104.
- Kita B., *Między przestrzeniami. O kulturze nowych mediów*, Kraków 2003.
- Kleinert H., *Mythos 1968*, [in:] *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 1968, 14–15/2008, 31 März 2008.
- Kloska G., *Pojęcia, teorie i badania wartości w naukach społecznych*, Warszawa 1982.
- Kłoczowski J. A., *Czym jest duchowość? – kontekst religijny i kulturowy*, [in:] *Fenomen duchowości*, Hrsg. A. Grzegorzczuk, J. Sójka, R. Koschany, Poznań 2006, S. 13–21.
- Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk D., *Karl Rahner*, Kraków 2001.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992.
- König E., *Handlungstheoretische Pädagogik*, [in:] *Pädagogische Konzeptionen*, Hrsg. J. Petersen, G. B. Reinert, Donauwörth 1992, S. 130–145.

- Krąpiec M. A., *Człowiek – dramat natury i osoby*, [in:] *Wychowanie personalistyczne*, wybór tekstów, Hrsg. F. Adamski, Kraków 2005, S. 23–41.
- Krąpiec M. A., *Człowiek – kultura – uniwersytet. Dzieła*, XII, Lublin 1998.
- Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979.
- Krüger H.-H., *Wprowadzenie w teorie i metody badawcze nauk o wychowaniu*, übers. D. Sztobryn, Gdańsk 2005.
- Krüger H.-H., Lersch R., *Lernen und Erfahrung. Perspektiven einer Theorie schulischen Handelns*, Opladen 1993.
- Kuczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1998.
- Kugelman R., *Psychologia i katolicyzm. Historia relacji*, übers. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Kukołowicz T., *Wartości w wychowaniu*, [in:] *Człowiek – Wartości – Sens*, Hrsg. K. Popielski, Lublin 1996, S. 411–415.
- Kukulski Z., *Główne momenty myśli i badań pedagogicznych*, Lublin 1923.
- Kulesz Z., Kunicki Z., Michalski J. Hrsg., *Człowiek, duchowość, rodzina. Impulsy myśli o Anselma Grüna*, Bd. 3, Warszawa 2020.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1993.
- Kunowski S., *Proces wychowawczy i jego struktury: temperament, indywidualność, charakter, osobowość (zarys teorii)*, Lublin 1946.
- Kunowski S., *Wartości w procesie wychowania. Studium o wartościach estetycznych na tle sytuacji aksjologicznej*, Kraków 2003.
- Kurlansky M., 1968. *Das Jahr, das die Welt veränderte*, München 2007.
- Küng H., *Christ sein*, München 1974.
- Küstenmacher M., *Ein Quadratmeter Grün in Frankfurt*, [in:] *Anselm Grün begegnen*, Hrsg. N. Wolf, Münsterschwarzach 2014, s. 215–219.
- Kwieciński Z., *Czy możliwy jest pedagogiczny powrót do mądrości? Pamięci Profesora Kowalskiego*, [in:] „Chowanna”, *Między przeszłością a przyszłością edukacji dorosłych*, Hrsg. S. Juszczyk, Katowice 2005, Bd. 2 (25), S. 9–15.
- Kwieciński Z., *Krytyczna refleksyjność jako zaniedbany wymiar edukacji*, [in:] *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 23–29.
- Kwieciński Z., *Tropy – ślady – próby. Studia i szkice z pedagogii pogranicza*, Poznań–Olsztyn 2000.
- Kwieciński Z. *Przedmowa*, [in:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, Hrsg. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003, S. 11–13.
- Ladaria L. F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, übers. A. Baron, Kraków 1997.
- Lähnemann J., *Weltethos und Erziehungspraxis: 10 Thesen*, [in:] *Wissenschaft und Weltethos*, hrsg. H. Küng, K.-J. Kuschel, München–Zürich 1998, S. 217–238.
- Langemeyer G., *Antropologia teologiczna. Podręcznik teologii dogmatycznej*, 4, übers. J. Fenrychowa, Hrsg. W. Beinert, Kraków 2000.
- Levinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, übers. E. Burska, Kraków 1995.
- Levinas E., *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, übers. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Levinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, übers. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Libiszowska-Żółtkowska M., Grotowska S. Hrsg., *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Kraków 2010.

- Lichtenauer A., *Wprowadzenie*, [in:] A. Grün, *Książka o sztuce życia*, übers. R. Zajączkowski, Kielce 2003, S. 7–10.
- Lipiec J., *Integralny humanizm przyszłości*, „Res Humana” 2000, Nr. 3.
- Lotz J. B., *Das Phänomen der Einsamkeit im Lichte des personalen Anthropologie*, [in:] *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht*, Hrsg. W. Bitter, Stuttgart 1967, S. 39–53.
- Lubac H. de, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, übers. M. Stokowska, Kraków 1988.
- Luhmann N., Schorr K. E., *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*, Stuttgart 1979.
- Lukas I., *Edukacja migrantów a religia z perspektywy projektów Światowej Federacji Luteranckiej*, [in:] *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 409–423.
- Lyotard J.-F., *Odpowiedź na pytanie: co to jest postmodernizm?*, [in:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Hrsg. R. Nycz, Kraków 1998, S. 47–61.
- Łobocki M., *Podmiotowe traktowanie uczniów*, „Wychowawca” 1998, Nr. 7–8, S. 31–37.
- Łukaszewski W., *Szanse rozwoju osobowości*, Warszawa 1984, S. 383–391.
- Machniak J., *Mistyczny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, [in:] *Teologia duchowości katolickiej*, Hrsg. W. Słomka et al, Lublin 1993, S. 316–331.
- Machoń H., *Wychowanie – sztuka tego, co możliwe*, [in:] W. Brezinka, *Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki*, übers. H. Machoń, Kraków 2007, S. 9–22.
- Magala S., *Szkoła frankfurcka o technice*, [in:] *Filozofowie o technice. Interpretacje dawne i współczesne*, Hrsg. L. Zacher, Warszawa 1986, S. 147–166.
- Majewski M., *Katecheza antropologiczna na tle współczesnych tendencji katechetycznych*, Lublin 1977.
- Malinowski M. (Hrsg.), *Program pedagogiki integralnej O. J. Woronieckiego*, [in:] *Paideia chrześcijańska*, 1, *Wychowanie człowieka w nauczaniu Kościoła*, Warszawa 1991, S. 267–284.
- Marek Z., *Duchowość, religia i wychowanie*, „Pedagogika Społeczna” 2015, XIV, Nr. 1 (55), S. 9–22.
- Marek Z., *Tożsamość pedagogiki religii*, „Paedagogia Christiana” 2013, 1/31, S. 93–105.
- Marek Z., *Wychowanie religijne wsparciem osiągnięcia dojrzałości osobowej*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2004, 2, S. 73–81.
- Mariański J., *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?*, [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, S. 19–34.
- Mariański J., *Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Mariański J., *W co i jak wierzą katolicy w Polsce*, „Roczniki Nauk Społecznych. Socjologia. Katolicka Nauka Społeczna. Politologia” 2008, Bd. 36, H. 1, S. 73–104.
- Mariański J., Wargacki S., *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, Nr. 4 (242), S. 135–158.
- Maritain J., *Humanizm integralny*, übers. J. Budzisz, Warszawa 1981.
- Maritain J., *Humanizm integralny. Zagadnienia doczesne i duchowe nowego świata chrześcijańskiego*, übers. J. Budzisz, Londyn 1960.
- Maritain J., *Od filozofii człowieka do filozofii wychowania*, [in:] *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*, Hrsg. F. Adamski, Kraków 1993, S. 61–79.

- Marszałek L., *Duchowość dziecka: znaczenia, perspektywy, konteksty w pedagogice przedszkolnej*, Warszawa 2013.
- Martelet G., *Zapomniany Sobór?*, übers. I. Bobbé, Kraków 1997.
- März F., *Personengeschichte der Pädagogik. Ideen, Initiativen, Illusionen*, Bad Heilbrunn 1998.
- Massa W., *Kontemplative Meditation: die Wolke des Nichtwissens*, Mainz 1975.
- Mazurkiewicz K., *Wychowanie w świetle chrześcijańskiej prawdy*, Potulice 1937.
- Melosik Z., *Ponowoczesność: między globalizmem, amerykańizacją i fundamentalizmem*, „Forum Oświatowe” 1997, Nr. 1–2, S. 53–71.
- Merton T., *Contemplation in a Word of Action*, Garden City, N. Y. 1973.
- Messori V., *Pytania o chrześcijaństwo*, übers. M. Stebart, Kraków 1997.
- Michalik A., *Odkryć Sobór. Szkic historyczno-teologiczny Soboru Watykańskiego II*, Tarnów 2006.
- Michalski J., *Doświadczenie przeżyte czy rytualne wdrożenie. Propozycja współczesnej edukacji religijnej*, [in:] *Pedagogika chrześcijańska. Tradycja. Współczesność. Nowe wyzwania*, Hrsg. J. Michalski, A. Zakrzewska, Toruń 2010, S. 126–140.
- Michalski J., *Edukacja i religia jako źródła rozwoju egzystencjalno-kognitywnego. Studium hermeneutyczno-krytyczne*, Toruń 2004.
- Michalski J., *Konstruowanie tożsamości podmiotowej w kontekście kategorii sensu w pedagogice*, „Paedagogia Christiana” 2013, 2/32, S. 11–25.
- Michalski J., *Plus ratio quam vis. Propozycja współczesnego dialogu edukacji z religią*, „Paedagogia Christiana” 2010, 2/26, S. 107–122.
- Michalski J., *Sens życia a pedagogika. Impulsy myśli Viktora E. Frankla*, Toruń 2011.
- Michalski J., *Wychowanie do wartości – wychowaniem do „poczucia sacrum”*, [in:] *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – Interpretacje – Deformacje)*, Hrsg. Z. Kunicki, Olsztyn 2000, S. 43–60.
- Michalski J., Wolińska M., Hrsg. *Człowiek, duchowość, ekonomia. Impulsy myśli o Anselma Grüna*, Bd. 2, Warszawa 2020.
- Michalski K., *Katolicka idea wychowania*, Poznań 1937.
- Michałowski S., *W stronę pedagogiki integralnej*, [in:] *Poza kryzysem tożsamości. W kierunku pedagogiki personalistycznej*, Hrsg. F. Adamski, Kraków 1993, S. 147–156.
- Mickiewicz A., *Dziady*, Teile 1–4, Warszawa 1974.
- Mielicka H., *Religijny wymiar duchowości*, [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, S. 45–55.
- Milerski B., *Pedagogika kultury*, [in:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, Hrsg. B. Śliwerski, Z. Kwieciński, Warszawa 2016, S. 220–231.
- Millon T., Davis R., *Zaburzenia osobowości we współczesnym świecie*, übers. J. Kotlicka et al, Warszawa 2005.
- Misiurek J., *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, Lublin 2011.
- Misiurek J., Walewander E., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, [in:] *Teologia duchowości katolickiej*, Hrsg. W. Słomka et al, Lublin 1993, S. 15–48.
- Morszczyński W., *Rola założeń aksjologicznych w empirycznych badaniach systemów wartości*, [in:] *Edukacja aksjologiczna. Wymiary – kierunki – uwarunkowania*, Hrsg. K. Olbrycht, Bd. 1, Katowice 1994, S. 72–89.

- Motak D., *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, „Studia Religiosa” 2010, H. 43, S. 201–218.
- Nawrocki R., *Ku krytycznemu wymiarowi pedagogiki. Wokół cyklu Pałce problemy edukacji i pedagogiki*, „Rocznik Pedagogiczny”, Hrsg. M. Dudzikowa 2013, Bd. 36, S. 111–123.
- Negt O., *Demokratie als Lebensform. Mein Achtundsechzig*, [in:] *Aus Politik und Zeitgeschichte*. 1968, 14–15/2008, 31 März 2008, S. 3–8.
- Neufeld K. H., *Die Bruder Rahners. Eine Biographie*, Freiburg/Br. 1994.
- Nipkow K. E., *Weltethos und Erziehungswissenschaften*, [in:] *Wissenschaft und Weltethos*, hrsg. H. Küng, K.-J. Kuschel, München 1998, S. 239–261.
- Nipkow K. E., *Ziele interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem*, [in:] *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, Hrsg. J. A. van der Ven, H.-G. Ziebert, Weinheim 1994, S. 197–232.
- Nosal Cz. S., *Odkrywanie myśli Junga*, [in:] Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006, S. 7–10.
- Nowak M., *Filozofia człowieka podstawą filozofii wychowania*, [in:] *Wychowanie personalistyczne. Wybór tekstów*, Hrsg. F. Adamskiego, Kraków 2005, S. 133–153.
- Nowak M., *Nurty myślenia w pedagogice współczesnej*, [in:] *Demokracja a oświata. Kształcenie i wychowanie*, Hrsg. H. Kwiatkowska, Z. Kwieciński, Toruń 1996, S. 119–133.
- Nowak M., *Pedagogika personalistyczna*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, Hrsg. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2003, S. 232–247.
- Nowak M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, S. 20.
- Nowak M., *Teorie i koncepcje wychowania*, Warszawa 2008.
- Nycz R. (red.), *Postmodernizm. Antologia przekładów*, Kraków 1998.
- Obst G., *Nauczanie religii we współczesnej pedagogice Reformacji. Stan i perspektywy*, [in:] *Zapoznane wymiary edukacji. Polsko-niemieckie ekumeniczne kolokwium pedagogiczno-religijne*, Hrsg. J. Bagrowicz, J. Michalski, J. Heumann, Toruń 2008, S. 233–249.
- Obuchowska I., *Adolescencja*, [in:] *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, Hrsg. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, Bd. 2, Warszawa 2004, S. 163–201.
- Oelkers J., Schulz W. K., Tenorth H. E. Hrsg., *Neukantianismus, Kulturtheorie, Pädagogik und Philosophie*, Weinheim 1989.
- Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 2007.
- Okoń W., *Szkic problemu: miejsce pedagogiki w polityce*. [in:] *Idee pedagogiki filozoficznej. Pedagogika filozoficzna*, Hrsg. S. Sztobryn, B. Śliwerski, Łódź 2003, S. 297–310.
- Olbrycht K., *Nauczyciel wobec koncepcji „wychowania dla” i wychowania do wyboru wartości*, [in:] *Ewolucja tożsamości pedagogiki*, Hrsg. H. Kwiatkowska, Warszawa 1994, S. 45–68.
- Olbrycht K., *Prawda, dobro, piękno w wychowaniu człowieka*, Katowice 2002.
- Oleś P. K., *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa 2003.
- O’Neill J. R., *Die dunkle Seite des Erfolgs*, [in:] *Die Schattenseite der Seele. Wie man die dunklen Bereiche der Psyche in die Persönlichkeit integriert*, Hrsg. J. Abrams, C. Zweig, München 1997.
- Ostrowska U., *Aksjologiczne podstawy wychowania*, [in:] *Pedagogika. Podstawy nauk o wychowaniu*, Hrsg. B. Śliwerski, Sopot 2006, S. 390–414.
- Palczyński T., *Bunt „nadnormalnych”*, Kraków 1998.

- Palka S., *Metodologia. Badania. Praktyka pedagogiczna. Z serii szkice, rozprawy, studia*, Gdańsk 2006.
- Pasterniak W., *Rozjaśnić egzystencję. O dylematach i rozdrożach edukacji*, Poznań 2001.
- Paulas J., Šebek J., *Anselm Grün odpowiada na pytania*, übers. J. Zychowicz, Kraków 2003.
- Pennington M. B., *Modlitwa prowadząca do środka. Powrót do starożytności metody modlitwy*, übers. M. Sobejko, M. Cygan, Kraków 2013.
- Pęcherzewski W., *Karl Rahner – nauczyciel wiary*, [in:] *Tajemnica Boga i człowieka według Karla Rahnera*, Hrsg. K. Góźdź, Lublin 2004, S. 72–91.
- Philipp T., Schwaratzki J., Amherdt F.-X., Hrsg., *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Freiburg–Basel–Wien 2014.
- Pinckaers S. T., *Życie duchowe chrześcijanina według św. Pawła i św. Tomasza z Akwinu*, übers. A. Fabiś, Poznań 1998.
- Piprek J., Ippoldt J., *Wielki słownik niemiecko-polski*, Bd. 2, Warszawa 1982.
- Piwowarski W., *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, „Studia Socjologiczne” 1975, 4, S. 151–174.
- Popielski K., *Egzystencja: wzrastanie bio-psycho-duchowe*, [in:] *Wzrastanie człowieka w godności, miłości i miłosierdziu*, Hrsg. M. Kalinowski, Lublin 2005, S. 77–81.
- Popielski K., *Koncepcja logoterapii V. E. Frankla i jej znaczenie w poradnictwie psychologiczno-pastoralnym*, [in:] *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Hrsg. Z. Chlewiński, Lublin 1989, S. 69–98.
- Popielski K., *Poczucie sensu życia jako doświadczenie egzystencjalnie znaczące i potrzeba rozwojowa*, [in:] *Wychowanie. Pojęcia – Procesy – Konteksty. Interdyscyplinarne ujęcie*, Bd. 2, Hrsg. M. Dudzikowa, M. Czerepaniak-Walczak, Gdańsk 2007, S. 19–51.
- Potocki A., *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, 1, S. 35–57.
- Potocki A., *Problem polskiej wiary. Uwagi socjologa*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2014, 1, S. 35–57.
- Puyo J., *Życie dla prawdy. Rozmowa z ojcem Congarem*, übers. A. Paygert, Warszawa 1982.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary*, übers. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., Vorgrimler H., Hrsg., *Mały słownik teologiczny*, übers. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Reber A. S. & Reber E. S., *Słownik psychologii*, Hrsg. I. Kurcz, K. Skarżyńska, übers. G. Mizera, J. Kowalczyńska, Warszawa 2005.
- Reboul O., *La philosophie de l'éducation*, Paris 1989.
- Reich Ch. A., *Zieleni się Ameryka*, übers. D. Passent, Warszawa 1976.
- Reuter E., *Schein und Wirklichkeit. Erinnerungen*, Berlin 1998.
- Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.
- Rogowski C., *Kultura i jej wymiar edukacyjno-religijny*, [in:] *Sapientia et audientium. Studia dedykowane profesorowi Zbigniewowi Kwiecińskiemu*, Hrsg. J. Michalski, Olsztyn 2006, S. 199–211.
- Rogowski C., Hrsg., *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, Warszawa 2007.
- Rousseau P., Pachomius: *The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley–Los Angeles 1985.
- Rubacha K., *Wstęp*, [in:] *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, Bd. 1, Hrsg. Z. Kwieciński, B. Śliwowski, Warszawa 2003, S. 18–20.

- Rubin J. B., *Psychoanaliza i duchowość*, [in:] *Psychoanaliza i religia w XX wieku. Współzawodnictwo czy współpraca?*, Hrsg. D. M. Black, Kraków 2009, S. 203–299.
- Rusecki M., *Idee przewodnie Soboru Watykańskiego II*, [in:] *W czterdziestolecie Soboru Watykańskiego II. Refleksja Wydziału Teologii KUL*, Hrsg. A. Czaja, L. Górka, J. Pałucki, Lublin 2007, S. 45–68.
- Sacks J., *The dignity of difference. How to avoid the clash of civilizations*, London 2006.
- Sanford J. A., *Alles Leben ist innerlich. Meditationen über Worte Jesu*, Olten 1974.
- Sanz J., *Od zadufania typowego dla wieży Babel do Łaski Pięćdziesiątnicy*, übers. G. Ostrowski, [in:] *Duchowość chrześcijańska*, „Kolekcja Communio”, Poznań 1995, Bd. 10, S. 36–41.
- Schneiders S., *Spirituality in the Academy*, „Theological Studies” 1989, 50, S. 676–697.
- Schulze T., *Ökologie*, [in:] *Theorien und Grundbegriffe der Erziehung und Bildung, Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, Bd. 1, Hrsg. D. Lenzen, K. Mollenhauer, Stuttgart 1983, S. 262–279.
- Schürmeyer F. J., *Management-Training. Persönlichkeits-Entwicklung. Organisations Entwicklung*, Werheim [b.r.w.].
- Schweitzer F., *Religionspädagogik. Lehrbuch Praktische Theologie*, Bd. 1, Gütersloh 2006.
- Secco L., *Dall'educabilità all'educazione. Riflessioni pedagogiche*, Verona 1990.
- Sheridan M., *Duchowość wczesnego monastycyzmu egipskiego*, [in:] *Duchowość starożytnego monastycyzmu. Materiały z międzynarodowej sesji naukowej*, Kraków–Tyniec, 16–19 listopada 1994, Hrsg. M. Starowieyski, Kraków 1995, S. 19–29.
- Skarga B., *O filozofię bać się nie musimy*, Warszawa 1999.
- Skinner B. F., *Poza wolnością i godnością*, übers. W. Szelenberger, Warszawa 1978.
- Socha P. M., *Przemiana. W stronę teorii duchowości*, Kraków 2014.
- Spengler O., *Pesymizm*, [in:] A. Kołakowski, *Spengler*, Warszawa 1981, S. 37–63.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii uniwersalnej*, übers. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Stallmann M., *Christentum und Schule*, Stuttgart 1958.
- Staszic S., *Ród ludzki*, [in:] S. Wołoszyn, *Źródła do dziejów wychowania i myśli pedagogicznej*, Bd. 2, Warszawa 1997, S. 323–451.
- Stróżewski W., *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Suchodolski B., *Świat człowieka i wychowanie*, Warszawa 1967.
- Sudbrack J., *Mistyka. Doświadczenie własnego ja – doświadczenie kosmiczne – doświadczenie Boga*, tłum. B. Białecki, Kraków 1996.
- Szkodoń J., *Duchowość: między teologią a psychologią*, w: *Czy dzisiaj można formować bez psychologii?*, Hrsg. M. Kożuch, J. Poznański, Kraków 2002, S. 19–25.
- Szlachcicowa I., *Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych – refleksje metodologiczne*, [in:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe reformy*, Hrsg. M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska, Kraków 2010, S. 217–230.
- Szołtysek A. E., *Filozofia wychowania*, Toruń 1989.
- Sztaba M., *Pedagogia osoby wobec zagadnień duchowości*, „Forum Pedagogiczne” 2015, 2, S. 41–62.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
- Sztuka K., *Wyobrażenia a rozwój duchowy*, Kraków 2010.
- Szyszkowska M., *Filozofia zdrowia psychicznego*, [in:] *Zdrowie psychiczne*, Hrsg. K. Dąbrowski, Warszawa 1981, S. 359–379.

- Śliwerski B., *Nauki o wychowaniu wobec wyzwań postmodernizmu*, [in:] *Nauki o wychowaniu w ponowoczesnym świecie*, Hrsg. S. Juszczyk, „Chowanna”, Katowice 2003, Bd. 1 (20), S. 9–18.
- Śliwerski B., *Podstawowe prawidłowości pedagogiki*, Warszawa 2011.
- Śliwerski B., *Wprowadzenie do pedagogiki*, [in:] *Podstawy nauk o wychowaniu*, Bd. 1, Gdańsk 2006, S. 80–86.
- Śliwerski B., *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998.
- Tarnowski J., *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993.
- Tarnowski J., *Janusz Korczak*, Warszawa 1990.
- Tarnowski J., *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*, Warszawa 1982.
- Teodorczyk J., *Hipisowska kontestacja lat 60. i 70. XX w. na fali i w pułapce kryzysu. O globalistycznych aspektach subkultury dzieci-kwiatów*, „Kultura – Historia – Globalizacja” 2011, Nr. 9, S. 123–130.
- Terlecki T., *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987.
- Tischner J., *Myslenie według wartości*, Kraków 1982.
- Tokarz B., *Absurd uciekającego bytu*, „Przestrzenie Teorii”, Poznań 2004, 3/4, S. 9–20.
- Trzebińska E., *Psychologia pozytywna*, Warszawa 2008.
- Vasta R., Haith M. M., Miller S. A., *Psychologia dziecka*, Hrsg. A. Matczak, übers. M. Babiuch, Warszawa 2001.
- Vorglimler H., Rahner K., *Leben Denken Werke*, München 1963.
- Wajsprych D., *Aporia aksjologiczna współczesnego wychowania*, „Forum Oświatowe” 2013, Nr. 1 (38), S. 39–50.
- Wajsprych D., *Między tradycją a nowoczesnością. Pedagogia integralnego rozwoju człowieka w ujęciu Mieczysława Majewskiego*, Olsztyn 2008.
- Wajsprych D., *Wychowanie integralne jako emancypacyjna przestrzeń edukacji religijnej*, „Paedagogia Christiana” 2008, 1/21, S. 53–65.
- Wargacki S. A., *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*, [in:] *Wprowadzenie do socjologii kultury*, Hrsg. M. Filipiak, Lublin 2009, S. 294–313.
- Wargacki S. A., *Duchowość w kulturze ponowoczesnej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2016, 59, Nr. 4 (236), S. 27–51.
- Warzeszak S., *Filozoficzno-religijne podstawy odpowiedzialności za życie: propozycja Hansa Jonasa*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2003, XVI, S. 253–268.
- Watzlawick P., Weakland J. H., Fisch R., *Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels*, Bern 1974.
- Węc K., *Granice i transgresje współczesnego wychowania. Kontestacyjny wymiar pedagogiki krytycznej i jej praktyczne implikacje*, Toruń 2013.
- Węc K., *Psychoanaliza w dyskursie edukacyjnym. Radykalność humanistyczna teorii praktyki pedagogicznej. Konteksty nie tylko lacanowskie*, Toruń 2007.
- Wielgus P. A., *Zmiana osobowości jako owoc rekolekcji ignacjańskich*, „Studia Płockie” 2002, Bd. 30, S. 151–163.
- Wilkożewska K., *Wariacje na postmodernizm*, Kraków 1997.
- Winling R., *Teologia współczesna. 1945–1980*, übers. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990.
- Wiseman J. A., *Historia duchowości chrześcijańskiej. Wybrane zagadnienia*, übers. A. Wojtasik, Kraków 2009.

- Wolicki M., *Antropologiczne podstawy wychowania*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 2006, 44, Nr. 1, S. 3–8.
- Wolicki M., *Logoterapeutyczna koncepcja wychowania*, Stalowa Wola–Sandomierz 2007.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, Lublin 1986.
- Woroniecki J., *Program integralnej pedagogiki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1947, Bd. 47, H. 2, S. 165–174.
- Wulff D. M., *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, Hrsg. P. Socha, übers. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Warszawa 1999.
- Wuthnow R., *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley 1998, S. VIII.
- Zdybicka Z., *Człowiek i religia*, [in:] M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Zdybicka Z., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.
- Zielińska H., *Illich Ivan – między romantyzmem a anarchizmem pedagogicznym*, Toruń 1996.
- Zimny J., *Aksjologia w życiu pedagogicznym*, <<http://www.pedkat.pl/index.php/253-ks-zimny-jan-aksjologia-w-zyciu-pedagogicznym>>, Zugang am: 27.02.2012.

STRESZCZENIE

Głębia i integralność. Inspiracje pedagogiczne Anselma Grüna

Podstawą refleksji pedagogicznej jest integralne ujęcie człowieka. Realizacji tego zadania sprzyja interdyscyplinarne otwarcie badań pedagogicznych, które czerpiąc z innych dyscyplin poznawczych, wzmacniają właściwy sobie punkt widzenia. We współczesnych dyskusjach pojawiła się koncepcja „pełni człowieczeństwa”, która zdaje się współgrać z wymogiem integralnego spojrzenia na człowieka. Motyw ten, ważny także dla pedagogiki, pojawił się w filozofii, zwłaszcza antropologii, w humanistycznych ujęciach psychoanalizy mówi się o nim przy okazji personalistycznych oraz religijnych aspektów wychowania.

Niezmiernie interesującym śladem w toczącej się dyskusji jest twórczość Anselma Grüna. Ten niemiecki pisarz, psychoterapeuta i teolog, także benedyktyński zakonnik katolicki zdaje się koncentrować swoje szerokie i wielowymiarowe poszukiwania wokół tematu „pełni człowieczeństwa”, co daje nadzieję na odnalezienie nowych impulsów i inspiracji dla samej pedagogiki, zwłaszcza tych z jej ujęć, które (dalekie od redukcji antropologicznych) otwarte są na integralne spojrzenie na człowieka i mogą zdynamizować złożony proces jego wychowania.

Anselm Grün podejmuje szeroko zakrojoną działalność, która jest praktyczną aplikacją jego teorii. Z ogromnym rozmachem angażuje się w praktykę poprzez konferencje, seminaria, kursy, spotkania tematyczne, szkolenia, towarzyszenie grupowe oraz indywidualne, wydawanie książek, publikowanie artykułów, szerokie wykorzystanie przekazu medialnego. Stworzone przez niego wspólnoty i instytucje w swej działalności wychowawczo-pastoralnej formują człowieka w sposób integralny. Duchowość mnichów pierwszych wieków, tzw. ojców pustyni, a więc tradycja religijna przed podziałem chrześcijaństwa, w połączeniu z psychologią głębi Carla Gustava Junga stała się drogą, którą podjął Grün. Jego dewizą stało się opisanie oraz podanie chrześcijańskich wartości w taki sposób, aby odpowiadały najgłębszym potrzebom współczesnego człowieka. Osiąganie pełni człowieczeństwa wymaga integralnego traktowania człowieka w jego rozwoju oraz wiodącej roli duchowości w tym procesie.

Analiza twórczości Grüna wskazuje na możliwość jej zastosowania we współczesnych metodach wychowania. Podstawą pracy są poglądy filozoficzno-religijne oraz szeroko zakrojona działalność pastoralno-wychowawcza Anselma Grüna, jednego z najpoczytniejszych żyjących współcześnie autorów książek, teologa, kierownika duchowego, terapeuty, pedagoga. Charakter jego twórczości – co należy szczególnie podkreślić – niejednokrotnie przekracza nie tylko granice konfesyjnych przynależności, lecz także dziedzinowych kompetencji. Jest autorem licznych publikacji z zakresu teologii, duchowości, psychologii oraz teorii wychowania. Pomimo że jego działalność naukowa, pisarska, duszpasterska, terapeutyczna nie jest *sensu stricte* pedagogiczna, jednak ze względu na cel jego twórczości jest zbieżna z celami edukacji, wychowania i pedagogiki. Zakres jego zainteresowań dotyczy zdecydowanie poszukiwania drogi realizacji pełni człowieczeństwa zarówno od strony określenia zasad i założeń teorii, jak i w praktycznym wymiarze nauczania i towarzyszenia zainteresowanym (wychowankom i wychowawcom). Wartości zawarte w Biblii oraz tradycji chrześcijańskiej stanowią podwaliny dla budowania drogi ku spełnionemu człowieczeństwu.

Celem książki jest próba odczytań pedagogicznych twórczości Grüna oraz analiza możliwości adaptacji jego interdyscyplinarnej koncepcji rozwoju człowieczeństwa. Zasadniczym problemem podjętym w monografii jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania: które elementy przekazu – wchodzące w skład Grünowskiego ujęcia pełni człowieczeństwa – mogą inspirować współczesny model wychowania integralnego na tle antropologiczno-egzystencjalnych koncepcji w pedagogice i być wprowadzane do praktyki wychowawczej oraz jakie znaczenie w jego propozycji ma – współcześnie pomijany i często niezrozumiany – obszar duchowości osoby, jej rozumienia i roli w praktyce wychowawczej, uwzględniającej holistyczny wymiar człowieka?

Książka jest zaledwie inicjacją idei w trudnym oraz skomplikowanym obszarze badań interdyscyplinarnych, dotyczącej poszerzenia perspektywy pedagogiki o nowe impulsy. Zmierzenie się z dorobkiem pisarza, teologa, terapeuty i pedagoga-wychowawcy w perspektywie pedagogiki ma zachęcić i być inspiracją do dalszych, pogłębionych badań i prac, służących budowaniu twórczej perspektywy w procesie rozwoju i pomocy człowiekowi.

ZUSAMMENFASSUNG

Tiefe und Integrität. Anselm Grüns pädagogische Inspirationen

Die Grundlage der pädagogischen Reflexion ist eine integrale Sicht des Menschen. Die Verwirklichung dieser Aufgabe erleichtert eine interdisziplinäre Öffnung der pädagogischen Forschung auf andere kognitive Disziplinen. Durch den Rückgriff darauf wird ihr eigener Standpunkt gestärkt. In der zeitgenössischen Diskussion hat sich das Konzept der „Fülle des Menschseins“ herausgebildet, das mit der Forderung nach einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen in Einklang zu stehen scheint. Dieses auch für die Pädagogik wichtige Thema taucht in der Philosophie auf, insbesondere in der Anthropologie, und wird in den humanistischen Ansätzen der Psychoanalyse im Zusammenhang mit den personalistischen und religiösen Aspekten der Erziehung erwähnt.

Eine äußerst interessante Spur in der laufenden Diskussion ist das Werk von Anselm Grün. Dieser deutsche Schriftsteller, Psychotherapeut und Theologe, ebenfalls ein katholischer Benediktinermönch, konzentriert seine weitreichende und vielseitige Suche auf das Thema der „Fülle des Menschenseins“, was die Hoffnung auf neue Impulse und Inspirationen für die Pädagogik selbst weckt, insbesondere für diejenigen ihrer Ansätze, die (fern von anthropologischen Reduktionen) für eine integrale Sicht des Menschen offen sind und den komplexen Prozess seiner Erziehung dynamischer gestalten können.

Anselm Grün unternimmt vielfältige Aktivitäten, die eine praktische Anwendung seiner Theorien darstellen. Mit Konferenzen, Seminaren, Kursen, thematischen Begegnungen, Ausbildungskursen, Gruppen- und Einzelbegleitung, Buch- und Artikelveröffentlichungen sowie umfangreicher medialer Kommunikation ist er mit großem Elan in der Praxis tätig. Die von ihm geschaffenen Gemeinschaften und Institutionen formen in ihrer pädagogischen und pastoralen Tätigkeit eine Person auf integrale Art und Weise. Die Spiritualität der Mönche der ersten Jahrhunderte, der sogenannten Wüstenväter, also die religiöse Tradition vor der Spaltung des Christentums, verbunden mit der Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung, wurden zum Weg, den Grün einschlug. Sein Motto wurde, christliche Werte

so zu beschreiben und zu vermitteln, dass sie den tiefsten Bedürfnissen des modernen Menschen gerecht werden. Das Erreichen der Fülle des Menschseins erfordert eine integrale Behandlung des Menschen in seiner Entwicklung und die führende Rolle der Spiritualität in diesem Prozess.

Die Analyse von Grüns Werk zeigt dessen Anwendbarkeit auf heutige Erziehungsmethoden auf. Die vorliegende Arbeit basiert auf den religionsphilosophischen Ansichten und der vielfältigen seelsorgerisch-pädagogischen Tätigkeit von Anselm Grün, einem der meistgelesenen zeitgenössischen Buchautoren, Theologen, Seelsorger, Therapeuten und Pädagogen. Die Art seiner Arbeit – und das ist besonders hervorzuheben – überschreitet oft nicht nur die Grenzen der konfessionellen Zugehörigkeit. Er ist Autor zahlreicher Publikationen im Bereich der Theologie, Spiritualität, Psychologie und Erziehungstheorie. Seine wissenschaftlichen, schriftstellerischen, seelsorgerischen und therapeutischen Tätigkeiten sind zwar nicht im engeren Sinne pädagogisch, orientieren sich aber aufgrund der Zielsetzung seiner Arbeit an den Zielen der Bildung, Erziehung und Pädagogik. Sein Interesse gilt eindeutig der Suche nach einem Weg zur Verwirklichung der Fülle des Menschseins, sowohl im Hinblick auf die theoretischen Aspekte als auch in der praktischen Dimension der Lehre und der Begleitung der Interessierten (Zu-Erziehender und Erzieher). Die in der Bibel und der christlichen Tradition enthaltenen Werte bilden die Grundlage für den Aufbau eines Weges zum erfüllten Menschsein.

Ziel des Buches ist es, den Versuch einer pädagogischen Lektüre von Grüns Werk zu unternehmen und die Möglichkeiten zu analysieren, sein interdisziplinäres Konzept der menschlichen Entwicklung zu adaptieren. Das Hauptproblem, das in der Monographie angesprochen wird, ist die Suche nach einer Antwort auf die Fragen: Welche Elemente des Konzepts der Fülle des Menschseins können das zeitgenössische Modell der integralen Erziehung vor dem Hintergrund anthropologisch-existentieller Konzepte in der Pädagogik inspirieren und in die Erziehungspraxis eingeführt werden? Welche Bedeutung kommt in seinem Vorschlag dem heute oft übersehenen und missverstandenen Bereich der Spiritualität des Menschen, seinem Verständnis und seiner Rolle in der Erziehungspraxis unter Berücksichtigung der integralen Dimension des Menschen zu?

Das Buch ist lediglich der Anstoß zu einer Idee in einem schwierigen und komplexen Feld der interdisziplinären Forschung zur Erweiterung der Pädagogik durch neue Impulse. Die Betrachtung der Arbeit dieses Schriftstellers, Theologen, Therapeuten und Erziehers aus der Perspektive der Pädagogik soll zu weiteren vertieften Forschungen und Arbeiten anregen, die darauf abzielen, eine kreative Perspektive im Prozess der menschlichen Entwicklung und Förderung aufzubauen.

SUMMARY

Depth and Integrity. Anselm Grün's pedagogical inspiration

Pedagogical reflection is based on viewing human beings as a whole. This can be achieved by taking an interdisciplinary approach to research, which draws on other cognitive disciplines to reinforce the pedagogical perspective. The concept of "fullness of humanity" has emerged in contemporary discussions, which seems to align with the need for a holistic view of human beings. This idea is important for pedagogy and has also been discussed in philosophy, anthropology, and humanistic approaches to psychoanalysis. It is relevant to personalistic and religious aspects of upbringing.

An extremely interesting thread in the ongoing discussion is the work of Anselm Grün. This German writer, psychotherapist and theologian, also a Benedictine Catholic monk, centres his broad and multifaceted explorations around the theme of "the fullness of humanity", which gives hope of finding new impulses and inspiration for pedagogy itself, especially those of its approaches that (far from anthropological reductions) are open to an integral view of man and can dynamize the complex process of his education.

Anselm Grün undertakes a wide-ranging activity involving the practical application of his theories. He engages in practice with great vigour through conferences, seminars, courses, thematic meetings, training, group and individual accompaniment, publishing books and articles, and extensive use of broadcasting media. The communities and institutions he has created in his educational and pastoral activities integrally form human beings. The spirituality of the monks of the first centuries, the so-called desert fathers, and therefore the religious tradition before the division of Christianity, combined with Carl Gustav Jung's depth psychology, became the path Grün took.

His motto became to describe and give Christian values in a way that meets the deepest needs of modern people. Achieving the fullness of humanity requires the integral treatment of man in his development and the leading role of spirituality in this process.

An analysis of Grün's work indicates its applicability to contemporary education methods. The work is based on the philosophical and religious views of Anselm Grün, who is a renowned contemporary author, theologian, spiritual director, therapist, and educator with extensive pastoral and educational activities. The nature of his work – which should be particularly emphasised – often crosses not only the boundaries of confessional affiliations but also of practical competence. He is the author of numerous publications on theology, spirituality, psychology and education theories. Although his scientific, writing, pastoral, and therapeutic work may not be strictly pedagogical, the purpose of his work is consistent with the goals of education, upbringing, and pedagogy.

The scope of his interests is concerned with the search for a way to realize the fullness of humanity, both from the view of defining the principles and assumptions of the theory, as well as in the practical dimension of teaching and accompanying those concerned (pupils and educators). The values contained in the Bible and the Christian tradition provide the foundation for building a path toward a fulfilled humanity. The book aims to attempt pedagogical readings of Grün's work and to analyse the possibilities of adapting his interdisciplinary concept of human development. The main focus of the monograph is to find answers to the following questions: Which elements of Grün's concept of the fullness of humanity can be used to develop a modern model of integral education, taking into account anthropological and existential concepts in pedagogy? Additionally, what is the importance of the often overlooked and misunderstood area of spirituality in education, its understanding, and its role in educational practice, considering the holistic dimension of a person?

The book is merely an initiation of an idea in the difficult and complex area of interdisciplinary research concerning expanding the perspective of pedagogy with new impulses.

A review of the achievements of the writer, theologian, therapist and educator from the perspective of pedagogy is intended to encourage and inspire further in-depth research and work aimed at building a creative perspective in the process of human development and assistance.

NAMENSREGISTER

- Abbagnano N., 149, 154
Abell K., 154
Adamski F., 14
Adler A., 132
Adorno T., 24
Altmann P., 180
Andrzejewski J., 154
Antonius von Ägypten (genannt der Große
oder Antonius der Abt) St., 160, 162,
163
Anselm von Canterbury St., 145, 179, 239,
252
Aristoteles, 83, 208
Assländer F., 222
Augustinus St., 83, 101, 104, 169
Aufenanger S., 31
- B**
Balandier, 58
Balthasar H. U. von, 142, 143, 146
Barth K., 141, 154
Barth P., 70
Barthes R., 36
Basilius der Große St., 160, 163, 164
Baudrillard J., 59
Bauman Z., 56, 58, 116
Beavin J. H., 30
Beck C., 99, 256
Beck U., 56, 58
Beckett S., 154
Bellamy J., 116
Benedikt St., 160, 162, 163, 165, 179–181,
184, 197, 211, 219–232, 234
Benjamin W., 24
Benner D., 32–33
Bergson H., 59, 150
Bernanos G., 154
Berdjajew N. A., 22, 172
Bernhard von Clairvaux St., 169
Binswanger L., 154
- Bittner G., 35
Blankertz H., 29
Bloch E., 156
Blondel M., 156
Boethius, 83, 243
Bonaventura St., 131, 169, 179
Boros L., 156
Boss M., 154
Bourdieu P., 58
Bouyer L., 168, 173
Brentano F., 150
Brezinka W., 29, 69, 78
Buber M., 26, 87, 154, 245
Bucher A., 76
Buddha, 167
Buddrus V., 92, 252
Bultmann R., 141, 154
Bunge G., 195
Buscaglia L., 93
- Camus A., 149, 150, 155, 156
Carroll J., 100
Cassian J., 160, 163
Chardin P. T. de, 146, 171, 172
Clemens von Alexandria St., 169
Comte A., 56
Congar Y., 142, 145
Cube F. von, 29
Cicero, 101
Czerepaniak-Walczak M., 252
- Deleuze G., 59
Derbolav J., 32
Derrida J., 37, 59
Descartes, 84
Dewey J., 32, 70
Dickopp K.-H., 33
Dilthey W., 14, 22, 27, 28, 150
Dionysius der Areopagit (Pseudo-Dionysius),

- 169
 Dostojewski F. M., 154
 Drewermann E., 138, 193, 241
 Dudek Z. W., 133, 135
 Dudzikowa M., 252
 Dürckheim K., 136, 191, 192, 201, 215
 Durkheim E., 36
 Dziewiecki M., 120
- Ebeling G., 141, 146
 Ebner F., 154
 Eckhart Meister, 167, 174
 Elkins D. N., 99
 Engels F., 33
 Enomiya-Lassalle H. M., 215
 Erikson E. H., 212, 213, 216
 Euzebius, 160
 Evagrius von Pontus, 160, 163, 169, 195, 221, 222
- Feuerbach L., 33
 Fischer A., 28
 Fischer W., 33
 Foerster F. W.,
 Foucauld Ch. de, 175,
 Foucault M., 36, 37
 Frankl V. E., 154, 257–260
 Freud Z., 30, 34, 45, 59, 132, 136, 148, 178, 195, 220, 222, 227, 238, 251
 Fromm E., 38, 73
- Gadamer H. G., 23
 Gamm H. J., 34
 Garaudy R., 154
 Garrigou-Lagrange R. M., 170, 171
 Gerd R., 208
 Giddens A., 56, 58
 Glasenapp H., 102
 Goffmann E., 30
 Gogacz M., 248
 Gombrowicz W., 154
 Górski K., 248
 Gregor des Großen hl., 169
 Grün A., 9–18, 45–47, 53, 54, 63, 65, 82, 93, 103–106, 122–129, 131, 132, 135–139, 141, 144–147, 155–157, 161–166, 171, 172, 174–188, 190–206, 208–216, 218–222, 226, 232–248, 250, 252, 253, 255, 259–265, 268–273
- Guardini R., 154, 247
 Guevara E. Che, 40
- Haan G. de, 37
 Habermas J., 24, 25, 30, 31, 53, 57, 61, 241, 251
 Häring B., 146
 Hartmann N., 35
 Hegel G. W. F., 132
 Heidegger M., 30, 35, 130, 132, 149, 150, 155, 156
 Heinrich K., 63, 144
 Heitger M., 33
 Hellinger B., 136, 215
 Hentig H. von, 76
 Heraklit, 148, 208
 Herbart J. F., 96, 70, 117
 Heydorn H. J., 34
 Hilarion, 160
 Hippius M., 201, 215
 Horkheimer M., 23–26, 156,
 Horowski J., 15
 Hugo von St. Victor, 169
 Hume D., 67
 Husserl E., 23, 30, 35, 150
- Illich I., 37
 Imoda F., 244
 Ingarden R., 114
- Jackson D., 30, 100
 James W., 104, 150, 172, 173
 Jaspers K., 35, 149, 151, 156
 Jawłowska A., 49
 Jeleńska L., 218, 248
 Johannes des Täufers hl., 160
 Johannes XXIII Papst, 39, 40, 45, 48
 Johannes Paul II Papst, 45
 Johannes vom Kreuz St., 104, 126, 169, 175
 Jonas H., 26, 156
 Jung C. G., 13, 125, 126, 132–138, 165, 188, 191, 192, 195, 196, 208–210, 215, 234, 241

- Kafka F., 154
Kant I., 30, 33, 67, 130, 132
Karpowicz S., 70
Kasack H., 154
Katharina von Siena St., 174
Kennedy J., 48
Kennedy R., 48
Key E., 70
Kierkegaard S., 84, 149–151, 155
King M. L., 48
Klafki W., 29, 31
Kloska G., 67
Kohlberg L., 30
Köhler W., 36
Kolakowski L., 154
Koneffke G., 34
Krüger H.-H., 31
Kukulski Z., 70, 71
Küng H., 143, 145, 146
Kunowski S., 69, 70, 248, 257
Kupffer H., 63
Kwaśnica R., 252
Kwieciński Z., 15, 63, 72, 82, 251, 253
- Lactantius, 101
Lash S., 56
Lay W. A., 28
Lempert W., 29
Lenhart V., 31
Lenzen D., 36, 37
Leo XIII Papst, 139
Lersch R., 31
Levinas E., 26, 35, 87, 154
Levi-Strauss C., 37
Lewin K., 36
Lichtenauer A., 234, 237
Lipiec J., 81
Lippitz W., 35
Lochner R., 28
Lotz J. B., 154
Loyola I. St., 104, 131
Lubac H. de, 142, 143, 145
Luhmann N., 31, 36
Luz U., 261
Lyotard J. F., 37, 59, 62
- Łobocki M., 121
- Macarius der Große St., 160
Majewski M., 89
Marcel G., 84, 149–152, 156
Marcia J., 213
Marcuse H., 156
Marechal J., 132, 146, 156
Maritain J., 74, 81, 84, 92, 144
Marx K., 30, 33, 34, 57
Marshall G., 47
Maslow A. H., 107, 173
Massa W., 169, 215
Mauriac F., 154
Maximus der Bekenner St., 169
May R., 154
Mead G. H., 30
Meirieu P., 217
Melosik Z., 63
Merleau-Ponty M., 35, 149
Merton T., 171, 175, 195
Messori V., 129
Meumann E., 28
Michalski J., 12, 15, 89, 120, 121
Mirski J., 248
Mollenhauer K., 29
Moltmann J., 146
Montessori M., 70
Mounier E., 84
Müller W., 201, 208
Müller M., 154
Mysłakowski Z., 70
- Natorp P., 70
Nietzsche F., 59, 150, 151, 176
Nipkow K. E., 76
Nouwen H. J. M., 195
Nowak M., 74
- Obuchowska I., 213
Ödipus, 34
Oevermann U., 31
Olbrycht K., 249
Origenes, 169
Ortega y Gasset J., 154

- Pachomius**, 160, 163
Paci E., 154
Pangratz L. A., 36
Pannenberg W., 146
Parsons T., 31
Pascal B., 84
Pasterniak W., 120
Pauls VI Papst, 179
Paulus hl., 158, 159
Péguy Ch., 154
Piaget J., 30, 31, 36
Platon, 65, 66, 83
Prengel A., 37
- Rahner K.**, 43, 125–132, 142, 143, 145–147, 154, 156, 174, 195, 196, 240, 255
Ratzinger J., 195
Reich Ch. A., 51
Renouvier Ch., 84
Reuter E., 223
Richard von St. Viktor, 169
Rilke R. M., 154
Rogers C. R., 173
Rohr R., 195
Roof W. C., 100
Rorty R., 37, 59
Rosenzweig F., 154
Rössner L., 29
Roth H., 28, 31
Rousseau J. J., 70,
Roze D., 100
Ruppert F., 192
- Sanford J. A.**, 138
Sartre J. P., 35, 149, 150, 152, 153, 155, 156
Saussure F. de, 36
Schäfer K.-H., 30
Schaff A., 154
Schaller K., 30
Scheler M., 35, 84
Schillebeeckx E., 146
Schleiermacher F., 27, 28
Schluchter W., 31
Schmied-Kowarzik W., 34
- Schneiders S.**, 159
Schorr K.-E., 36
Schulze T., 37
Schütz R., 175
Socha P. M., 104, 105
Sokrates, 148
Spencer H., 36
Spengler O., 22
Spilka B., 106
Stallmann M., 75
Suchodolski B., 249
Sünker H., 34
Szkudlarek T., 63
- Śliwerski B.**, 12, 62, 63, 252, 257
- Tarnowski J.**, 89, 249
Tauler J., 167, 174
Teresa von Avila (Teresa die Große) hl., 104, 174
Thomas von Aquin hl., 84, 131, 139, 140, 145, 179
Tillich P., 141, 146, 154, 240
Tolstoi L. N., 70
Trescher H.-G., 35
Turner J. H., 30
- Wallerstein I.**, 72
Watzlawick P., 30
Weber M., 31, 57
Welsch W., 37, 63
Weniger E., 29
Wertheimer M., 36
Wilkoszewska K., 59
Witkiewicz S. I., 154
Witkowski L., 63, 252
Wittgenstein L., 156
Wojtyła K., 84
Wolicki M., 118
Woroniecki J., 91, 247
Wujek J., 245
Zarzecki L., 70
Zdybicka Z., 101
Zielińska-Kostyło H., 252