

KERYKS

Rada Naukowa

Profesorowie:

**Hans-Ferdinand Angel, Ks. Jerzy Bagrowicz, Gottfried Bitter CSSp,
Martina Blasberg-Kuhnke, Anton A. Bucher, Aniela Dylus, Rudolf Englert,
Monika Jakobs, Martin Jäggle, Helmut Juros SDS, Stephanie Klein,
Ilse Kögler, Stanisław Kulpaczyński SDB, Kazimierz Zbigniew Kwieciński,
Ks. Stephan Leimgruber, Zbigniew Marek SJ, Roman Murawski SDB,
Ks. Mieczysław Rusiecki, Monika Scheidler, Annette Miriam Stroß,
Dieter Wagner, Gabriel Witaszek CSsR, Irena Wrońska, Herbert A. Zwergel**

Wissenschaftlicher Beirat

Professoren/innen:

**Hans-Ferdinand Angel, Jerzy Bagrowicz, Gottfried Bitter,
Martina Blasberg-Kuhnke, Anton A. Bucher, Aniela Dylus, Rudolf Englert,
Monika Jakobs, Martin Jäggle, Helmut Juros, Stephanie Klein, Ilse Kögler,
Stanisław Kulpaczyński, Kazimierz Zbigniew Kwieciński, Stephan Leimgruber,
Zbigniew Marek, Roman Murawski, Mieczysław Rusiecki, Monika Scheidler,
Annette Miriam Stroß, Dieter Wagner, Gabriel Witaszek, Irena Wrońska,
Herbert A. Zwergel**

KERYKS

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD PEDAGOGICZNORELIGIJNY
INTERNATIONALE RELIGIONSPÄDAGOGISCHE RUNDSCHAU

VII (2008)

ISSN 1643-2444

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie – Wydział Teologii
Hochschule Vechta – Institut für Katholische Theologie,
Lehrstuhl für Praktische Theologie: Religionspädagogik und Pastoraltheologie
Universität in Wien – Katholisch-Theologische Fakultät,
Institut für Religionspädagogik und Katechetik
Pädagogische Hochschule – Karlsruhe

Komitet Redakcyjny

Ks. prof. dr hab. Cyprian Rogowski (Redaktor Naczelny)
Zur Abgunst 12, D-34388 Trendelburg
e-mail: cyprian.rogowski@t-online.de
cyprian.rogowski@uwm.edu.pl

Prof. dr Martin Jäggle (Zastępca Redaktora Naczelnego)
Prof. dr hab. Egon Spiegel (Sekretarz Redakcji)
Ks. prof. dr hab. Stanisław Bielecki
Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański

Rubryka

Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu
Redakcja: Prof. dr hab. Bogusław Śliwerski
Prof. dr hab. Annette Miriam Stroß

Recenzenci numeru

Prof. dr hab. Georg Baudler
Prof. dr hab. Mirosław Patalon

Recenzenci artykułów

Prof. dr Alfonso Amarante
Prof. dr hab. Józef Baniak
Prof. dr Martin Mckeever
Prof. dr hab. Guido Meyer
Prof. dr Giovanni del Missier
Prof. dr hab. Matthias Möhring-Hesse
Prof. dr hab. Sławomir Partycki
Ks. prof. dr hab. Ralph Sauer
Prof. dr hab. Helena Slotwińska
Prof. dr hab. Annette Miriam Stroß
Ks. prof. dr hab. Stanisław Zięba

Redaktionsausschuss

Prof. Dr. habil. Cyprian Rogowski (Hauptschriftleiter)
Zur Abgunst 12, D-34388 Trendelburg
e-mail: cyprian.rogowski@t-online.de
cyprian.rogowski@uwm.edu.pl

Prof. Dr. Martin Jäggle (Stellvertreter)
Prof. Dr. habil. Egon Spiegel (Sekretär der Redaktion)
Prof. Dr. habil. Stanisław Bielecki
Prof. Dr. habil. Janusz Mariański

Rubrik

Impulse aus der Erziehungswissenschaft
Redaktion: Prof. Dr. habil. Bogusław Śliwerski
Prof. Dr. habil. Annette Miriam Stroß

Rezensenten der gesamten Nummer

Prof. dr hab. Georg Baudler
Prof. dr hab. Mirosław Patalon

Rezensenten der Beiträge

Prof. Dr. Alfonso Amarante
Prof. Dr. habil. Józef Baniak
Prof. Dr. Martin Mckeever
Prof. Dr. habil. Guido Meyer
Prof. Dr. Giovanni del Missier
Prof. Dr. habil. Matthias Möhring-Hesse
Prof. Dr. habil. Sławomir Partycki
Prof. Dr. habil. Ralph Sauer
Prof. Dr. habil. Helena Slotwińska
Prof. Dr. habil. Annette Miriam Stroß
Prof. Dr. habil. Stanisław Zięba

Opracowanie redakcyjne / Redaktion der Texte

Małgorzata Kubacka

Tłumaczenie tekstów / Übersetzung der Texte

Herbert Ulrich

Agnieszka Zduniak

Projekt okładki / Umschlagentwurf

Maria Fafińska

Skład komputerowy / Computersatz

Wydawnictwo UWM Olsztyn

Adres Redakcji / Redaktionsadresse

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

Wydział Teologii

ul. Stanisława Kardynała Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn

tel./fax (0-89) 523 89 46

e-mail: cyprian.rogowski@uwm.edu.pl

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2008

Wydawnictwo UWM

ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn

tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38

www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/

e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 400 egz. Ark. wyd. 28,3; ark. druk. 24

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 600

Spis treści Inhaltsverzeichnis

	Od Redakcji	8
	Von der Redaktion	
	Gość numeru	14
	Gastkommentar	
	Prof. dr hab. Janusz Tarnowski	
Artykuły	Stanisław Wielgus	35
Beiträge	Postmodernizm	
	Postmodernismus	
	Leon Dyczewski	57
	Miejsce i funkcje wartości w kulturze	
	Ort und Funktionen der Werte in der Kultur	
	Józef Życiński	89
	Rola wartości humanistycznych we współczesnych przemianach kulturowych	
	Die Rolle der humanistischen Werte in den zeitgenössischen kulturellen Wandlungen	
	Regina Polak	105
	Badania nad wartościami w kontekście europejskim. Bilans i wyzwania	
	Europa-gerechte Werteforschung. Bilanz und Herausforderungen	
	Wioletta Szymczak	123
	Wartości w społeczeństwie obywatelskim	
	Die Werte in der Bürgergesellschaft	
	Józef Styk	147
	Wartości młodzieży polskiej w społeczeństwie ponowoczesnym	
	Die Werteorientierung polnischer Jugendlicher in der postmodernen Gesellschaft	
	Egon Spiegel	159
	Koniec z negatywnymi stereotypami na temat młodzieży	
	Schluss mit dem negativen Stereotyp Jugend	
	Manfred Eder	175
	Prawo musi pozostać prawem. Hans Wölfel (1902–1944)	
	Recht muß Recht bleiben. Hans Wölfel (1902-1944)	
	Manfred Eder	181
	Słuchać Boga bardziej niż ludzi. Franz Jägerstätter (1907–1943)	
	Gott mehr gehorchen als den Menschen. Franz Jägerstätter (1907-1943)	

	Andreas Prokopf	189
	Znicze na Starym Mieście w Krakowie jako pociski. Kibice chuligani w Polsce między wiernością Papieżowi a antysemityzmem Grablichter in Krakaus Altstadt – als Wurfgeschosse. Fußballhooligans in Polen zwischen Papsttreue und Antisemitismus	
	Dorota Kornas-Biela	233
	Wartość prokreacji: społeczne konsekwencje paradygmatu biologicznego Der Wert der Fortpflanzung: soziale Konsequenzen des biologischen Paradigmas	
Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu Impulse aus der Erziehungswissenschaft	Heinz-Elmar Tenorth	273
	Klasycy pedagogiki – postać i funkcja niezbędnego gatunku Klassiker in der Pädagogik – Gestalt und Funktion einer unentbehrlichen Gattung	
	Annette Miriam Stroß	289
	Postmodernizm jako temat w niemieckiej nauce o wychowaniu. Przegląd 20-letniej historii Das Thema „Postmoderne” in der deutschen Erziehungswissenschaft. Ein Rückblick auf eine 20-jährige Geschichte	
W kierunku praktyki Aus der Praxis	Ryszard Hajduk	305
	Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach Die Kirche im Dienst an den Werten, oder: Zur Axiologie des Postmodernismus und ihren pastoralen Implikationen	
Recenzje Rezensionen	■ Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers i Friedrich Schweitzer (Hrsg.), <i>Was ist guter Religionsunterricht? [Co oznacza dobra lekcja religii]</i> , „Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP), Band 22, Neukirchen 2006 (Cyprian Rogowski)	327
	■ Katrin Melcher, <i>Kindern biblische Geschichten erzählen. Neue Grundsätze für den Religionsunterricht der Grundschule [Opowiadanie dzieciom historii biblijnych. Nowe założenia w nauczaniu religii w szkole podstawowej]</i> , LIT, Berlin 2008 (Cyprian Rogowski)	330
	■ Cyprian Rogowski (red.), <i>Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy [Lexikon der Religionspädagogik. Grundlagen – Konzeptionen – Perspektiven]</i> , Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 2007 (Janusz Mariański)	333

<ul style="list-style-type: none"> ■ Mirosław Patalon, <i>Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.</i> [Die Pädagogik des Ökumenismus. Prozessualität als Paradigma interkonfessioneller und interreligiöser Hermeneutik in der Konzeption von John B. Cobb Jr.], Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007 (Mariusz Brodnicki) 339 ■ Janusz Mariański, <i>Socjologia moralności</i> [Soziologie der Moral], Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 (Wojciech Misztal) 347 ■ Janusz Mariański, <i>Spoleczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności</i> [Gesellschaft und Moral. Studien zur katholischen Soziallehre und Soziologie der Moral], Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2008 (Jan Mazur) 352 ■ Bogusław Śliwerski (red.), <i>Pedagogika</i> [Pädagogik], t. 1: Podstawy nauk o wychowaniu [Grundlagen der Erziehungswissenschaften], t. 2: Pedagogika wobec edukacji, polityki oświatowej i badań naukowych [Die Pädagogik und die Erziehung, Bildungspolitik und wissenschaftliche Forschung], t. 3: Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej [Subdisziplinen pädagogischen Wissens], Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne 2006 (Katarzyna Szumlewick) 359 	<p>Sprawozdania Berichte</p> <p>Engelbert Groß 371 Jubileusz 20-lecia projektu badawczego „Ogólnoświatowa pedagogika religii” 20-jähriges Jubiläum: „Eine-Welt-Religionspädagogik”</p>
<p>Editorial and Table of Contents</p>	<p>377</p>
<p>Informacja dla Autorów Information für die Autoren</p>	<p>381</p>
<p>W następnym numerze In der nächsten Nummer</p>	<p>383</p>

Od Redakcji

Drodzy Czytelnicy



Ostatnimi czasy wielu naukowców, szczególnie tych prowadzących badania w ramach nauk społecznych, zajmuje się zjawiskiem pluralizmu – zjawiskiem, którego zasięg oraz oddziaływanie na kształt otaczającej nas rzeczywistości stale się zwiększa. Dotyczy ono społeczeństw zdeterminowanych przez różnorodne siły walczące pomiędzy sobą o wpływy i znaczenie. Obszarów, sfer czy też domen, w których nadal obowiązywałyby ustalone reguły postępowania, w dzisiejszym świecie nie pozostało już wiele; niemalże we wszystkich sferach życia możliwe są alternatywy. Pluralizm jako zjawisko społeczne nie omija również religii. Religia sama stała się zjawiskiem bardziej złożonym, można powiedzieć – pluralistycznym. Łączy się to także z funkcjonowaniem Kościołów w ciągle zmieniającej się rzeczywistości. W obliczu pluralizmu musimy dokonywać wyborów, także tych dotyczących wartości. Różne orientacje światopoglądowe i procesy myślowe nie dają się już połączyć w jeden hierarchiczny system wartościowania. Ten proces różnicowania rzeczywistości ulega ustawicznemu przyspieszeniu; czasy współczesne nazywane są chętnie postmodernizmem. Ponieważ pojęcie „wartość” – czy też „wartości” – jest dzisiaj jednym z najbardziej wieloznacznych terminów, istnieje bowiem wiele jego definicji i klasyfikacji, obecny numer czasopisma „Keryks” poświęcony został w całości właśnie problematyce wartości w postmodernizmie.

Dział artykułów otwiera opracowanie autorstwa abp. Stanisława Wielgusa. Czytelnik znajdzie tu klarowną odpowiedź na pytanie, czym jest postmodernizm. Autor zaczyna ją od przedstawienia filozoficznego rozumienia tego pojęcia, po czym wskazuje na znaczenie wielu jego aspektów. Do powyższej problematyki nawiązują dwa kolejne artykuły. W pierwszym Leon Dyczewski pisze o miejscu i roli wartości w kulturze nierozzerwalnie związanej z życiem społecznym człowieka. Przedstawia m.in. klasyfikację wartości oraz zastanawia się nad zmianami zachodzącymi od czasu zaborów w kanonie wartości polskiego społeczeństwa. Z kolei abp Józef Życiński określa rolę wartości humanistycznych we współczesnych przemianach kulturowych. W pogłębiony sposób dociera do korzeni załamania się – sięgającej starożytności – afirmacji człowieka jako istoty racjonalnej i wolnej. Podobnie w kontekście europejskim analizuje z jednej strony wyzwania, a z drugiej wątpliwości związane z badaniami problematyki wartości Regina Polak.

Von der Redaktion

Liebe Leserin, lieber Leser!

In der letzten Zeit beschäftigen sich die Wissenschaftler, besonders im Rahmen der Sozialwissenschaften, in ihren Untersuchungen mit dem ständig zunehmenden Phänomen des Pluralismus. Dieser Begriff betrifft die Gesellschaften, die von vielfältigen Kräften determiniert werden, welche untereinander um Einfluss und Bedeutung kämpfen. In der heutigen Welt gibt es nicht mehr allzu viele Bereiche mit festgelegten Verhaltensregeln, sondern in fast allen Lebensbereichen sind Alternativen möglich. Der Pluralismus als soziales Phänomen geht auch an der Religion nicht vorbei. Die Religion selbst wird zu einer sehr komplexen – man kann sagen: pluralistischen – Erscheinung. Das betrifft auch das Funktionieren der Kirchen in einer sich ständig veränderten Wirklichkeit. Im Pluralismus als einem sozialen Phänomen ist fast jeder gezwungen, Wahlentscheidungen zu treffen, auch solche, die die Werte betreffen. Die verschiedenen weltanschaulichen Orientierungen und Denkprozesse lassen sich nicht mehr zu einem einzigen hierarchischen Wertesystem verbinden. Dieser Prozess der Differenzierung der Realität unterliegt einer ständigen Beschleunigung, und die Gegenwart wird auch gern als Postmodernismus bezeichnet. Da der Begriff des Wertes heute einer der vieldeutigsten Termini geworden ist (weil es viele Definitionen und Klassifikationen für ihn gibt), ist die neueste Ausgabe von „Keryks“ vollständig gerade der Problematik der Werte im Postmodernismus gewidmet.

Die Abteilung „Beiträge“ eröffnet die Arbeit von Erzbischof Stanisław Wielgus, die an die Genese dieser Strömung anknüpft. Im Polnischen wird dieser Begriff oft mit dem Wort „Nachneuzeit“ oder „Nachmoderne“ übersetzt, und der Autor geht vom philosophischen Verständnis dieses Begriffes aus. An diese Problematik schließen die beiden nächsten Artikel an. Mit dem Ort und der Funktion des Wertes in der Kultur, die untrennbar mit dem sozialen Leben des Menschen verbunden ist, befasst sich Leon Dyczewski. Er stellt die Klassifikation der Werte dar und betrachtet ihren Wendel seit der Besatzung Polens. Erzbischof Józef Życiński erörtert die Rolle der humanistischen Werte in den zeitgenössischen kulturellen Wandlungen und bezogen auf die Vergangenheit, sieht er den Menschen als ein rationales und freies Wesen. Regina Polak analysiert die Untersuchungen zur Problematik der Werte im europäischen Kontext durch. Sie zieht gleichsam Bilanz und versteht die Werte als eine neue Herausforderung im Kontext des

Dokonyje bilansu stanu tych badań, które traktuje jako nowe wyzwanie wobec ciągle nasilającego się zjawiska pluralizmu społecznego. Zagadnienie wartości pojawia się również w artykułach Wioletty Szymczak i Józefa Styka. W pierwszym poruszony został problem kształtowania się społeczeństwa obywatelskiego w krajach, które przeszły transformację ustrojową, głównie w Polsce – zagadnienie, wokół którego toczy się od pewnego czasu ożywiona dyskusja. Nierzadko dotyczy ona takich pojęć, jak partycypacja, solidarność czy zaufanie. Drugi z wymienionych autorów skupia się na wartościach uznawanych przez polską młodzież w dobie społeczeństwa ponowoczesnego. Kontrastuje je z wartościami uznawanymi przez przedstawicieli poprzednich generacji. Z rozważaniami tymi bezpośrednio koresponduje, i jednocześnie częściowo polemizuje, bardzo interesujący artykuł Egona Spiegela. Autor stanowczo stwierdza w nim, że należy skończyć z negatywnymi stereotypami na temat młodzieży. Zmieniające się środowisko społeczne, w którym przychodzi funkcjonować młodym ludziom, analizuje z punktu widzenia pedagogiki religii. Wspaniałe przykłady dochowania wiary uznawanym wartościom przedstawia w dwóch opracowaniach Manfred Eder. Pierwsze poświęcone jest adwokatowi Hansowi Wölfelowi, człowiekowi odznaczającemu się głęboką wiarą. Życiorys Wölfela, kolejne z szeregu „świadczeń krwi dla Boga i ojczyzny”, pokazuje, że ewangelia Jezusa nie jest tylko sprawą prywatną, lecz często ma wymiar polityczny. Bohaterem drugiego opracowania jest Franz Jägerstätter, który w czasach nazizmu także przeciwstawił się systemowi totalitarne- mu, co przypłacił męczeństwem. W innym kontekście, choć nadal w kręgu takich pojęć jak honor czy wierność, podejmuje problematykę wartości Andreas Prokopf. Opisuje on wydarzenia dziejące się na stadionach piłkarskich, zwłaszcza przejawy antysemityzmu i chuligaństwa, a także ich konsekwencje z punktu widzenia pedagogiki religii. Artykuł, chociaż może wzbudzać nawet kontrowersyjne refleksje, ma na celu, zdaniem autora, uwrażliwienie Czytelnika na wartości uniwersalne, dotyczące wzajemnego pokojowego współżycia społeczeństw i narodów. Dział kończy opracowanie Doroty Kornas-Bieli poświęcone wartości prokreacji. Autorka, analizując postmodernistyczny trend kulturowy, wskazuje na biologizyczne podejście do prokreacji ludzkiej oraz do prenatalnego okresu życia człowieka, które to zagadnienia wiąże z XX-wiecznymi przeobrażeniami społeczno-kulturowymi.

W dziale „Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu” mogą zainteresować opracowania autorstwa Heinza-Elmara Tenortha

ständig zunehmenden sozialen Pluralismus. Die Thematik der Werte tritt auch in den Artikeln von Wioletta Szymczak und Józef Styk in Erscheinung. Im zuerst genannten wird das Problem der Werte in der Bürgergesellschaft behandelt, in den Ländern, die die politische Transformation durchgemacht haben (besonders in Polen), denn über diese Inhalte findet seit einiger Zeit eine lebhafte Diskussion statt. Sie bezieht sich sehr oft auf folgende Begriffe: Partizipation, Solidarität und Vertrauen. Der andere Artikel zeigt die Werte polnischer Jugendlicher in den postmodernen Gesellschaft. Er kontrastiert diese mit den anerkannten Werten der vergangenen Generationen. Mit den Betrachtungen von Józef Styk korrespondiert unmittelbar der sehr interessante Artikel von Egon Spiegel mit dem Titel: „Schluss mit den negativen Stereotypen zum Thema der Jugend“. Die sich verändernden sozialen Phänomene, im Rahmen derer die Jugend irgendwie funktionieren muss, analysiert der Autor vom Gesichtspunkt der Religionspädagogik. Das vorzügliche Beispiel eines Glaubenszeugnisses liefert Manfred Eder mit seiner Abhandlung zum Thema „Recht muss Recht bleiben. Hans Wölfel (1902-1944)“ (in der er die vorbildliche Haltung des Rechtsanwalts Hans Wölfel schildert, der sich durch tiefen Glauben auszeichnete und gleichzeitig „ein Blutzeugnis für Gott und Vaterland“ darstellt) und „Gott mehr gehorchen als den Menschen. Franz Jägerstätter (1907-1943)“. Im Kontext der beiden Beispiele wird gezeigt, dass das Evangelium Jesu nicht nur eine private Angelegenheit ist, sondern auch eine politische Dimension besitzt. In einem etwas anderen Kontext und einer anderen Perspektive behandelt Andreas Prokopf die Problematik der Werte in seinem Artikel „Grablichter in Krakaus Altstadt – als Wurfgeschosse: Fußballhooligans in Polen zwischen Papsttreue und Antisemitismus“. Der Autor schildert Ereignisse in Fußballstadien, besonders Erscheinungsformen des Antisemitismus und Hooliganismus, sowie ihre Konsequenzen vom Gesichtspunkt der Religionspädagogik. Auch wenn dieser Artikel kontrovers verstanden werden kann, beabsichtigt er – seinem Autor zufolge – eine Sensibilisierung des Lesers für universelle Werte, die das gegenseitige friedliche Miteinander von Gesellschaften und Nationen betreffen. Diese Abteilung beschließt die Arbeit von Dorota Kornas-Biela „Der Wert der Fortpflanzung: soziale Konsequenzen des biologischen Paradigmas“. Die Autorin, die den postmodernen Kulturtrend berührt, verweist auf den biologischen Ansatz zur menschlichen Fortpflanzung und zur pränatalen Lebenszeit des Menschen, weil diese Fragen mit den sozio-kulturellen Wandlungen des 20. Jahrhunderts verbunden sind.

i Annette Miriam Stroß. Pierwszy autor zadaje pytanie o sensowność zestawiania nazwisk wybitnych pedagogów i tworzenia list klasyków pedagogiki i odpowiada na nie następująco: klasycy pedagogiki nie tylko „porządkują” własną dziedzinę badawczą, kreślą granice oddzielające ją od innych dyscyplin naukowych, ale także symbolizują w społecznym wymiarze rozumienie zadań stojących przed pedagogiką. Annette Miriam Stroß natomiast dokonuje przeglądu 20-letniej historii pedagogiki niemieckiej pod kątem recepcji pojęcia „postmodernizm”.

Dział praktyczny zawiera artykuł Ryszarda Hajduka na temat roli głoszenia przez Kościół współczesnemu światu wartości zapisanych w przesłaniu ewangelijnym. Autor odnosi się do aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacji. Porusza m.in. często obecnie dyskutowane tematy wolności, tolerancji i hedonizmu.

W dziale recenzji Czytelnik znajdzie omówienia najnowszych publikacji książkowych polsko- i niemieckojęzycznych o tematyce pedagogicznoreligijnej i socjologicznoreligijnej, jak również z zakresu pedagogiki ekumenizmu.

Tom kończy dział sprawozdań, w którym Engelbert Groß, jako pomysłodawca, opisuje projekt badawczy „Ogólnoświatowa pedagogika religii”, przeprowadzony przez Katedrę Dydaktyki Religii, Katechetyki i Pedagogiki Religii Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt.

Jako Gościowi numeru, szczególne wyrazy podziękowania Redakcja składa księdzu profesorowi Januszowi Tarnowskiemu za podzielenie się na łamach naszego periodyku, zwłaszcza z Czytelnikami z krajów Unii Europejskiej, wieloletnimi doświadczeniami pedagogicznymi.

Jak zwykle Redakcja wyraża nadzieję, że refleksje zawarte w niniejszym numerze czasopisma „Keryks” zainteresują Czytelników.

Ks. Cyprian Rogowski
Redaktor Naczelny

In der Abteilung „Impulse aus der Erziehungswissenschaft“ werden von Heinz-Elmar Tenorth und Annette Miriam Stroß sehr interessante Artikel dargestellt. Der erste Autor unterstreicht in seinem Beitrag „Klassiker in der Pädagogik – Gestalt und Funktion einer unentbehrlichen Gattung“ unter anderem, dass die Klassiker der Pädagogik nicht nur den eigenen Bereich ordnen und die Grenzen abstecken, die sie von anderen wissenschaftlichen Disziplinen trennen, sondern auch in sozialer Hinsicht das Verständnis der Aufgaben symbolisieren, vor denen die Pädagogik steht. Annette Miriam Stroß schreibt über das Thema „‘Postmoderne’ in der deutschen Erziehungswissenschaft. Ein Rückblick auf eine 20-jährige Geschichte“.

Die praktische Abteilung enthält einen Artikel von Ryszard Hajduk über die Rolle der Kirche im Dienst an den Werten. Der Autor bezieht sich auf die Axiologie des Postmodernismus und ihre pastoralen Implikationen.

In der Abteilung „Rezensionen“ findet der Leser Besprechungen der neuesten polnisch- und deutschsprachigen Buchveröffentlichungen zu religionspädagogischen und religionssoziologischen Themen sowie auf dem Gebiet der Pädagogik der Ökumene.

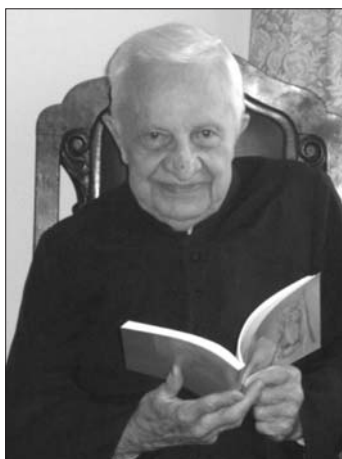
Diese Ausgabe beschließt die Abteilung „Berichte“, in der Engelbert Groß, als Initiator, das vom Lehrstuhl für Religionsdidaktik, Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt durchgeführte Forschungsprojekt beschreibt.

Die Redaktion möchte dem Herrn Professor Janusz Tarnowski für die Präsentation seiner Erfahrungen, besonders für die westeuropäischen Leser unserer Zeitschrift, ihren herzlichen Dank aussprechen.

Die Schriftleitung verleiht ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die in der vorliegenden Nummer von „Keryks“ enthaltenen Überlegungen den Leser interessieren werden.

Cyprian Rogowski
Hauptschriftleiter

Gość numeru



Ksiądz prof. dr hab. Janusz Tarnowski

Dylemat – współmyśleniem pedagogicznym

Wstęp

Czym jest właściwie wychowanie? Określenie tego tak ważnego terminu jest bardzo wiele. Autorami różniących się od siebie definicji byli m.in. Heliodor Muszyński, Elżbieta Sujak, Bogdan Suchodolski, Robert Toporkiewicz, Stefan Kunowski¹. Najbardziej właściwe wydaje się sformułowanie Klausa Schallera, profesora uniwersytetu w niemieckim Bochum. Według niego wychowanie to „sposoby i procesy, które istocie ludzkiej pozwalają się odnaleźć w swoim człowieczeństwie”². Przeprowadziłem krytyczną analizę tej definicji i zaproponowałem – zachowując jej istotny sens – następujące sformułowanie pojęcia „wychowanie”: jest to całokształt sposobów i procesów pomagających istocie ludzkiej, zwłaszcza przez interakcję, urzeczywistniać i rozwijać swoje człowieczeństwo. Dodam jeszcze, że przez interakcję rozumiem dialog między wychowankiem a wychowawcą. Jeżeli pod uwagę weźmiemy wychowanie chrześcijańskie, to „człowieczeństwo” jako cel i pełnię rozwoju obu partnerów procesu edukacyjnego wyraża Ten, o którym namiestnik rzymski powiedział: „Oto człowiek” (J 19, 5)³.

Należałoby jeszcze określić często, a nieraz nieodpowiednio używany termin „dialog”. Proponuję odróżnić trzy jego aspekty: metodę, proces i postawę. Metoda dialogu to sposób komunikacji, w której poszczególne osoby dążą do wzajemnego zrozumienia (element intelektualny), zbliżenia (element emocjonalny) i w miarę możliwości do współdziałania (element prakseologiczny). Proces dialogu zachodzi wtedy, kiedy chociażby jeden z elementów zawartych w metodzie został urzeczywistniony. Postawa dialogu natomiast to gotowość otwierania się na rozumienie, zbliżenie się i choćby w jakimś stopniu – współdziałanie⁴. Można by zatem nazwać dialog „kluczem” do wychowania. Skoro istotnym celem wszelkiej działalności edukacyjnej jest urzeczywistnienie i rozwój człowieczeństwa, to nasuwa się refleksja, że w interakcje związane z tą działalnością wchodzi w równym stopniu i wychowawca, i wychowanek – przede wszystkim jako ludzie, bez względu na

Gastkommentar

Professor Dr. habil. Janusz Tarnowski

Das Dilemma als pädagogisches Mitdenken

Einführung

Was ist eigentlich Erziehung? Es gibt sehr viele Definitionen dieses so wichtigen Begriffes. Unterschiedliche Definitionen lieferten u.a. solche Autoren wie Heliodor Muszyński, Elżbieta Sujak, Bogdan Suchodolski, Robert Toporkiewicz oder Stefan Kunowski.¹ Am zutreffendsten scheint die Formulierung von Klaus Schaller zu sein, einem Professor an der Bochumer Universität. Ihm zufolge bezeichnet Erziehung „die Wege und Prozesse, die dem menschlichen Wesen erlauben, sich in ihrem Menschsein zu finden“.² Ich habe eine kritische Analyse dieser Definition durchgeführt und – ihren wesentlichen Sinn beibehaltend – folgende Formulierung vorgeschlagen: Erziehung ist die Gesamtheit der Wege und Prozesse, die dem menschlichen Wesen hauptsächlich durch Interaktion helfen, sein Menschsein zu verwirklichen und zu entfalten. Ich füge noch hinzu, dass ich unter Interaktion den Dialog zwischen Schüler und Erzieher verstehe. Wenn wir die christliche Erziehung in Betracht ziehen, dann wird das „Menschsein“ als Ziel und Fülle der Entwicklung beide Partner des Erziehungsprozesses durch Den ausgedrückt, von dem der römische Statthalter sagte: „Seht, da ist der Mensch!“ (Joh 19, 5).³

Auch der oft unpassend gebrauchte Begriff „Dialog“ müsste noch genauer definiert werden. Ich schlage vor, drei seiner Formen zu unterscheiden: die Methode, den Prozess und die Haltung des Dialogs. Die Methode des Dialogs bezieht sich auf eine Art der Kommunikation, in der die einzelnen Personen gegenseitiges Verständnis (intellektuelles Element), Annäherung (emotionales Element) und im Rahmen des Möglichen auch Kooperation anstreben (praxeologisches Element). Zum Prozess des Dialogs kommt es dann, wenn wenigstens eines der in der Methode enthaltenen Elemente verwirklicht wurde. Und die Haltung des Dialogs bedeutet die Bereitschaft zur Öffnung für das Verständnis, die Annäherung und – wenigstens zu einem gewissen Grade – die Kooperation.⁴ Somit könnte man den Dialog als „Schlüssel“ zur

różniący ich wiek czy odmienną pozycję społeczną. Zatem fundamentem, a zarazem owym kluczem procesu pedagogicznego, jest wzajemne połączenie ich postawą dialogu. Nasuwa się teraz pytanie, od czego rozpoczynać działanie wychowawcze ukierunkowane na dialog i jak je prowadzić.

1. Wartości czy swobodna dyskusja?

Proponuję rozpocząć od nawiązania do problematyki mającej związek z nauczaniem etyki. Każdy bowiem wychowawca, w tym nauczyciel każdego bez wyjątku przedmiotu, powinien zmierzyć się z pytaniem, jak należy postępować w codziennym życiu. Dlatego odwołam się do polemiki, która obecnie toczy się pomiędzy Magdaleną Środą, profesorem etyki Uniwersytetu Warszawskiego, oraz Antonim Domaniewskim, autorem książki *Homo homini. Mały traktat etyczny*⁵. Dołączył się do niej ostatnio Adam Kalbarczyk, dyrektor jednego z prywatnych gimnazjów w Lublinie, adiunkt w Instytucie Filologii Polskiej lubelskiego Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, publikując artykuł *Ucz się etyki w słodkich okowach*⁶. Wymienieni autorzy różnią się w ocenie obowiązującego obecnie wyboru danego licealistom – wyboru nauki religii lub etyki jako przedmiotu nauczania. Domaniewski uważa przeciwstawienie religia – etyka za „pomysł poroniony”⁷, dwoje pozostałych cytowanych autorów jest odmiennego zdania. Pominę istotę tego sporu, odnosząc się jedynie do poruszonego w powyższej polemice problemu metodycznego, ponieważ będzie to bardziej przydatne dla naszych rozważań o pracy wychowawczej. Otóż Środa kładzie nacisk na „swobodną dyskusję”⁸, natomiast Domaniewski uważa za bardziej istotne przekazanie uczniom norm etycznych⁹. Należałoby jeszcze zacytować jedną wypowiedź wspomnianej wyżej autorki, zatytułowaną *Czym jest wolność i godność. Etyka w szkole. Środa odpowiada Domaniewskiemu*¹⁰. W tym artykule znajduje się stwierdzenie, że „wartości”, na których priorytet wskazuje dyskutant, mogą być rozumiane przeciwstawnie i to właśnie powinno być przedmiotem dyskusji.

Jakie wnioski praktyczne można wyciągnąć z zaznaczonej tu ogólnie polemiki? Wydaje się, że „miejscem wyjściowym” etycznych rozważań nie tyle mają być normy etyczne, co raczej obserwacje i przeświadczenia naszych uczniów; potem dopiero będzie

Erziehung bezeichnen. Wenn das wesentliche Ziel allen erzieherischen Tuns in der Verwirklichung und Entfaltung des Menschseins besteht, dann drängt sich die Schlussfolgerung auf, dass sowohl der Erzieher als auch der Schüler – jeder von ihnen – vor allem ein Mensch ist, ungeachtet des zwischen ihnen bestehenden Altersunterschiedes oder der jeweils anderen sozialen Position. Deshalb besteht das Fundament, eben der Schlüssel des pädagogischen Prozesses darin, ihre gegenseitige Haltung des Dialogs miteinander zu verbinden. Nun stellt sich die Frage, womit das dialogorientierte pädagogische Handeln begonnen und wie es durchgeführt werden soll.

1. Wertvermittlung oder freie Diskussion?

Ich schlage vor, an eine mit dem Ethikunterricht verbundene Problematik anzuknüpfen. Denn jeder Erzieher, egal welches Fach er als Lehrer unterrichtet, muss sich mit dem Problem messen, wie man sich im täglichen Leben verhalten soll. Deshalb greife ich auf die Polemik zurück, die gegenwärtig zwischen der Ethikprofessorin an der Warschauer Universität Magdalena Środa und Antoni Domaniewski stattfindet, dem Verfasser des Buches „Homo homini. Mały traktat etyczny”.⁵ Unlängst ist noch Adam Kalbarczyk dazugestoßen, der Direktor eines Privatgymnasiums sowie Adjunkt am Institut für Polnische Philologie der Lubliner Marie-Curie-Skłodowska-Universität und Verfasser des Artikels „Ucz się etyki w słodkich okowach”.⁶ Die genannten Autoren unterscheiden sich deutlich voneinander, was die Beurteilung der gegenwärtig obligatorischen Perspektive für Mittelschüler betrifft – der Wahl des Religions- oder des Ethikunterrichts als Unterrichtsfach. Domaniewski hält die Gegenüberstellung von Religion und Ethik für einen „Irrgedanken”,⁷ während die beiden anderen Autoren da anderer Meinung sind. Ohne hier näher auf das Wesen dieses Streits einzugehen, beziehe ich mich lediglich auf das in dieser Polemik angerührte methodische Problem, weil dies für unsere Erziehungsarbeit am geeignetsten ist. Środa legt Nachdruck auf die „freie Diskussion”,⁸ während Domaniewski es für wichtiger erachtet, den Schülern ethische Normen zu vermitteln.⁹ Zitiert werden müsste auch noch eine weitere Äußerung der oben genannten Autorin: „Czym jest wolność i godność. Etyka w szkole. Środa odpowiada Domaniewskiemu”.¹⁰ In diesem Artikel findet

czas na odkrywanie przez nich głęboko przemyślanych zasad postępowania w życiu. Nasuwa się wszelako myśl o niebezpieczeństwie chaotyckości uczniowskiej „swobodnej” dyskusji. Jak temu zaradzić?

2. Od konkretności przez dylemat ku prawdzie

Pierwszeństwo w kształtowaniu postaw etycznych należałoby rzeczywiście oddać naszym wychowankom jako tym, którzy dostarczą nam „tworzywa tematycznego”: ich obserwacje, zdarzenia życiowe mogą stanowić cenny materiał do wspólnych rozważań. Trzeba tylko, aby byli przeświadczeni, że wychowawca jest zawsze gotów do szczerzej rozmowy, ciekaw tych zwierzeń, cierpliwie nastawiony na słuchanie oraz szanujący uczniowską ocenę rzeczywistości. Materiałem takich otwartych, przyjacielskich rozmów powinny być fakty konkretne, zasłyszane u znajomych opinie, lektura książek, informacje medialne, krótko mówiąc – „rozmowy o życiu”.

Następnym etapem wspólnych rozważań będzie ewentualne przeciwstawienie się opinii poszczególnych osób rozmawiających. Trzeba jednak czuwać, by nikt nie przerywał drugiemu, choćby jego myśli wydały się komuś nawet absurdalne. Byłoby bardzo pożądane wyłonienie się wśród zebranych stanowisk krańcowych. W ten naturalny sposób powstałby uczniowski dylemat, nie narzucony, lecz „podchwyciony” przez wychowawcę.

Termin „dylemat” pochodzi od greckiego słowa *dilemma* (*dis* – ‘dwa razy’ i *lambano* – ‘biorę’), a w sensie przenośnym oznacza kłopotliwą sytuację, w której pojawia się konieczność wyboru między dwiema przykrymi ewentualnościami¹¹. Nasuwają się trzy metody rozwiązania dylematu: 1) przyjąć pierwsze z dwu proponowanych rozwiązań; 2) uznać słuszność drugiego, które jest pierwszemu przeciwstawne; 3) odnaleźć w pierwszym i drugim elementy słuszne, prawdziwe, ale unikając skrajności zdecydować się na trzecie, łączące oba, jednak w inny, nowy sposób. Takie rozwiązanie nazwijmy mądrościowym; według profesora Stefana Świeżawskiego właśnie mądrość „poza miłością [...] jest największym skarbem człowieka, zresztą równie ważnym”¹². Dodam przy okazji, że w jednym ze swoich artykułów Środa pomyliła się, przypisując Kantowi zalecenie *sapere aude* i tłumacząc je „odważ się myśleć”¹³, podczas gdy są to słowa Horacego i znaczą coś innego: „miej odwagę być mądrym”¹⁴.

sich die Feststellung, dass die „Werte“, auf deren Priorität ihr Diskussionspartner Nachdruck legt, gegensätzlich verstanden werden können; eben dies müsse Gegenstand der Diskussion werden.

Welche praktischen Schlussfolgerungen können aus der hier nur in allgemeinen Zügen angedeuteten Polemik gezogen werden? Es scheint, dass in den ethischen Betrachtungen nicht so sehr die ethischen Normen selbst den „Ausgangspunkt“ bilden sollten, sondern eher die Beobachtungen und Überzeugungen unserer Schüler; erst danach wird Zeit dafür sein, dass sie tief durchdachte Handlungsprinzipien im Leben entdecken. Dabei besteht allerdings die Gefahr einer chaotischen „freien“ Diskussion seitens der Schüler. Wie kann dem vorgebeugt werden?

2. Vom konkreten Fall über das Dilemma zur Wahrheit

Der Vorrang bei der Gestaltung ethischer Haltungen müsste tatsächlich unseren Schülern eingeräumt werden als denen, die uns das „Themenmaterial“ liefern. Ihre Beobachtungen und ihr Lebensgeschehen können wertvolles Material für gemeinsame Überlegungen liefern. Sie müssen allerdings überzeugt sein, dass der Erzieher immer zu einem offenen Gespräch bereit und an diesen Mitteilungen interessiert ist, geduldig zuhören kann und die Einschätzung der Wirklichkeit durch die Schüler auch zu respektieren vermag. Als Material für solche offenen, freundschaftlichen Gespräche sollten konkrete Fakten dienen, aber auch bei Bekannten gehörte Ansichten, die Lektüre von Büchern sowie durch die Medien vermittelte Informationen – mit einem Wort: „Gespräche über das Leben“.

Die nächste Stufe der gemeinsamen Überlegungen bildet dann die eventuelle Gegenüberstellung der Ansichten der einzelnen Gesprächspartner. Dabei muss darauf geachtet werden, dass niemand den anderen unterbricht, auch wenn seine Gedanken jemandem absurd vorkommen sollten. Sehr wünschenswert wäre es, wenn sich bei den Diskussionsteilnehmern extreme Standpunkte herauskristallisieren. Auf diese Weise würden die Schüler vor ein „Dilemma“ gestellt, das ihnen nicht aufgedrängt, sondern vom Erzieher lediglich „aufgegriffen“ wird.

Dieser Begriff stammt aus dem Griechischen (von *dilemma* (*dis* – „zwei Mal“ und *lambano* – „ich nehme“) und bedeutet im übertragenen Sinne eine heikle Situation, in der die Notwendig-

Na czym polega owa mądrość? Wróćmy do cytowanej na początku naszych rozważań rozmowy Mistrza z namiestnikiem rzymskim, która może wskazywać – jak sądzę – że celem dialogu w wychowaniu chrześcijańskim jest rozwój człowieczeństwa. Pewnego rodzaju dylematem była bowiem w tamtym czasie pozycja króla, rozumiana przez Piłata jako pozycja oparta na przemocy (co wytknął mu Pan, mówiąc, że gdyby tak było, to „słudzy moi biliby się”), podczas gdy polega ona raczej na tym, „aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 36–37). Tak więc celem ujętych dylematycznie rozmów jest zbliżanie się do prawdy, której pełnią jest Ten, który powiedział: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14,6).

Dylemat jest specyficzną formą dialogu polegającą na wspólnym myśleniu ucznia z nauczycielem w mądrościowym dążeniu ku Prawdzie Najwyższej.

3. Wydobywać rzeczy nowe i stare

Leży przede mną „rzecz stara”: książka wydana w roku akademickim 1956/1957, a więc ponad pół wieku temu, zatytułowana *Dylematy*. Autorami tej pracy zbiorowej, którą wówczas kierowałem, byli studenci IV i V roku Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie. Można jej przypisać potrójną rolę: 1) dokumentu, 2) podręcznika oraz 3) inspiracji.



keit entsteht, zwischen zwei unliebsamen Eventualitäten zu wählen.¹¹ Drei Lösungsmethoden bieten sich an: 1) die Annahme der ersten der beiden vorgeschlagenen Lösungen; 2) die Anerkennung der zweiten als richtig, im Gegensatz zur ersten; 3) sowohl in der ersten als auch in der zweiten werden richtige Elemente gefunden, aber um Extreme zu vermeiden, entscheidet man sich für eine dritte, welche beide – allerdings auf eine andere, neue Weise – miteinander verbindet. Eine solche Lösung bezeichnen wir als weise, denn Professor Stefan Świeżawski zufolge ist die Weisheit „neben der Liebe [...] der größte Schatz des Menschen, der übrigens genauso wichtig ist“.¹² Bei dieser Gelegenheit möchte ich hinzufügen, dass sich Środa in ihrem Artikel vom 23. Juli dieses Jahres geirrt hat, als sie die Empfehlung *sapere aude* („Habe den Mut, dich zu irren“) Kant zuschrieb,¹³ co wytknął mu Pan während dies in Wahrheit Worte des Horaz sind und etwas anderes bedeuten: „Habe den Mut, klug zu sein“.¹⁴

Worauf beruht diese Weisheit? Wir wollen noch einmal auf das zu Beginn unsere Betrachtungen zitierte Gespräch unseres Meisters mit dem römischen Statthalter zurückkommen, das – wie ich meine – die Entfaltung des Menschseins als Ziel des Dialogs in der christlichen Erziehung aufzeigen kann. Eine Art Dilemma bildete damals die Position des Königs, die von Pilatus anders verstanden wurde, was ihm vom Herrn Jesus als eine auf Gewalt basierende Position vorgehalten wurde („dann würden meine Leute kämpfen“), während es ihm dabei eher darum ging, „dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme (Joh 18, 36-37). Somit besteht das Ziel dieser diplomatisch gefassten Gespräche in der Annäherung an die Wahrheit, deren Fülle Der ist, der von sich gesagt hat: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14, 6).

Das Dilemma ist eine spezifische Form des Dialogs, basierend auf dem gemeinsamen Nachdenken von Schüler und Lehrer im weisen Streben nach der Höchsten Wahrheit.

3. Neues und Altes hervorholen

Vor mir liegt etwas „Altes“ – ein im Studienjahr 1956/57 herausgegebenes Buch, d.h. vor mehr als einem halben Jahrhundert: „Dylematy“. Die Beiträge in diesem Band, dessen Herausgeber ich damals war, stammten von Studenten des Warschauer Metro-

1. *Dylematy* są dokumentem. Zostały wydrukowane na lichym papierze, metodą powielaczową, jako wydawnictwo nielegalne. W tym bowiem okresie żadna książka nie mogła się ukazać bez kontroli i zgody odpowiedniego urzędu władzy ludowej. Na takie zaś przyzwolenie podręcznik do nauki religii nie mógł liczyć. W tej sytuacji odpowiedzialni za wydanie *Dylematów* ponieśli odpowiednie konsekwencje. O stopniu podejrzliwości władzy świadczy fakt, że nawet okładka broszury wydała się politycznie niebezpieczna. Przedstawiłem kilka lat temu wątpliwości, zastrzeżenia oraz sankcje, jakie spotkały „winowajców”:

Moja rozmowa z przedstawicielem Urzędu Bezpieczeństwa

W roku 1959 otrzymałem wezwanie do warszawskiego Pałacu Mostowskich, gdzie mieściła się siedziba Urzędu Bezpieczeństwa. Na wezwaniu było wydrukowane: „w charakterze świadka”. Każdego wezwanego tak zazwyczaj określano, ale „świadkowie” nieraz byli zatrzymywani na kilka tygodni, miesiące albo nawet jeszcze dłużej. Idąc więc do Pałacu Mostowskich trzeba było być przygotowanym na wszystko. „Ubek”, przed którym stanąłem, miał w ręku egzemplarz „Dylematów etycznych”, pracy zbiorowej alumnów Metropolitalnego Seminarium Duchownego wydanej w roku akademickim 1956/57. Książka ta, licząca 188 stron, odbita była prymitywnym, domowym sposobem na kiepskiej jakości papierze. Tak wyglądały wtedy druki powielaczowe ukazujące się bez cenzury i zgody władz państwowych.

Mój rozmówca zarzucił mi, że książka wydana została nielegalnie, a za to grożą odpowiednie kary. Ale jego partyjną czujność obudził jeszcze pewien szczegół: oto na okładce „Dylematów” zostały przedstawione dwa walczące ze sobą koguty.

– Co to może znaczyć? – zapytał.

Wy tłumaczyłem, że jest to symbol osób zającie dyskutujących. Dylemat bowiem zmierza do przedstawienia dwu przeciwstawnych sobie rozwiązań jakiegoś problemu. Katecheta prowadzący dyskusję ma więc (w sensie pozytywnym) „skłócić” uczniów i pomóc im w odnalezieniu właściwego rozwiązania.

Nie przekonałem jednak mego rozmówcy. W rysunku na okładce dostrzegł on zamaskowany podtekst polityczny: zachętę dla kleru, aby walczył z władzą ludową.

– Przecież to obrazek wzięty z życia – powiedziałem. Czy pan nigdy nie widział walki kogutów na wiejskim podwórku?

– Wcale sprawa nie wygląda tak niewinnie – stwierdził dociekliwy urzędnik. Przecież jeden kogut jest na czarnym polu, drugi na czerwonym. I ten z tła czarnego atakuje. Cel jest jasny: chodzi o skłócenie „czarnych” (duchowieństwa) z „czerwonymi” (władzą ludową).

politan-Priesterseminars im 4. und 5. Studienjahr. Man kann ihm eine dreifache Rolle zuschreiben: 1) als Dokument, 2) als Lehrbuch und 3) als Inspirationsquelle.

1. Die „Dylematy“ sind ein Dokument. Das Buch wurde illegal mit der Vervielfältigungsmethode auf schlechtem Papier gedruckt. Denn damals konnte kein Buch ohne die Kontrolle und die Zustimmung der zuständigen Behörde der Volksmacht erscheinen. Und mit einer solchen Genehmigung für ein Lehrbuch zum Religionsunterricht war in dieser Zeit überhaupt nicht zu rechnen. Angesichts dessen mussten die für die Herausgabe der „Dylematy“ Verantwortlichen mit den entsprechenden Konsequenzen rechnen. Vom Grad des Misstrauens der Behörden zeugt, dass ihnen sogar der Broschurumschlag als politisch gefährlich erschien. Vor einigen Jahren habe ich über die Zweifel, Vorbehalte und Sanktionen geschrieben, die die „Schuldigen“ trafen:

Mein Gespräch mit einem Vertreter der Staatssicherheit

Im Jahre 1959 erhielt ich eine Vorladung in das Warschauer Mostowski-Palais, in dem die Staatssicherheit ihren Sitz hatte. Auf der Vorladung stand gedruckt: „als Zeuge“. Es war üblich, jeden Vorgeladenen so zu bezeichnen, aber die „Zeugen“ wurden manchmal mehrere Wochen, Monate oder noch länger festgehalten. Wer sich ins Mostowski-Palais begab, musste auf alles vorbereitet sein. Der „Stasimann“, vor dem ich stand, hielt ein Exemplar des im Studienjahr 1956/57 herausgegebenen Sammelbandes „Dylematy etyczne“ mit Arbeiten von Alumnen des Metropolitan-Priesterseminars in der Hand. Dieses 188 Seiten umfassende Buch war mit primitiver, „hausgemachter“ Technik auf schlechtem Papier gedruckt. So sahen damals die unter Umgehung der Zensur und ohne Genehmigung der staatlichen Behörden vervielfältigten Drucke aus.

Mein Gesprächspartner warf mir vor, dass das Buch illegal erschienen war, wofür entsprechende Strafen standen. Aber seine parteisoldatische Wachsamkeit hatte noch ein Detail geweckt. Auf dem Umschlag der „Dilemmata“ waren zwei miteinander kämpfende Hähne abgebildet.

„Was soll das bedeuten?“, fragte er.

Ich erklärte ihm, dass dies verbissen miteinander diskutierende Personen symbolisierte. Die Dilemma-Methode strebt nämlich an, zwei gegensätzliche Lösungen eines Problems deutlich zu machen. Der die Diskussion leitende Katechet soll also (im positiven Sinne) die Schüler gegeneinander „aufhetzen“ und ihnen dann helfen, die richtige Lösung zu finden.

Allerdings konnte ich meinen Gesprächspartner nicht überzeugen. Auf dem Umschlagbild meinte er einen versteckten politischen Unterton zu erkennen – nämlich den Klerus aufzuhetzen, die Volksmacht zu bekämpfen.

„Das ist doch ein aus dem Leben gegriffenes Bild“, sagte ich. „Haben Sie nie einen Hahnenkampf auf dem Lande gesehen?“

Rozmowa się przedłużała. Wyczułem, że nie ma mowy o przekonaniu mego interlokutora. Zakończył on oskarżeniem, abym nie próbował zwalczać jedyne go korzystnego ustroju dla Polski przy pomocy podstępnych rysunków. Nie jesteśmy naiwni – powiedział – i nie pozwolimy, aby straszyć nas jakimiś kogutami.

Skończyło się to dla mnie surowym upomnieniem i sankcjami: m.in. wieloletnim zakazem wydawania publikacji książkowych i opóźnieniem (1972–1982) druku rozprawy habilitacyjnej. Inaczej przedstawiała się sprawa ks. Tadeusza Karolaka, który w pierwszym roku swego kapłaństwa przesiedział 5 miesięcy w więzieniu: początkowo w Pałacu Mostowskich, a potem na Mokotowie.¹⁵

2. *Dylematy* mają charakter podręcznika, zawierają bowiem zapis 30 propozycji dyskusyjnych z podaniem problemu w oparciu o literaturę, film i zdarzenia wzięte z codziennego życia. Przedstawione tu zostały przeciwstawne opinie autorów oraz propozycja właściwej odpowiedzi, która nie zobowiązuje – oczywiście – czytelników. Oto przykład (s. 25–29 i 119–120):

Dylemat III. Czy skazać na śmierć?

Rudolf Hess rozumiał stosunek do władzy jako bezwzględne posłuszeństwo. Będąc komendantem obozu koncentracyjnego w Auschwitz, wymordował kilka milionów ludzi. Został wybrany przez Himmlera, aby wytepić Żydów. Po upadku Hitlera został aresztowany. Oto jego odpowiedź na śledztwie¹⁶:

„– Jak pan mógł dać się użyć do tego?

– Wybrano mnie, ponieważ wyróżniałem się zdolnościami organizacyjnymi...

– Czy wciąż jest pan jeszcze przekonany, że należało wytepić Żydów?

– Nie, nie jestem już o tym przekonany.

– Co jest przyczyną tej zmiany?

– Samobójstwo Himmlera.

Spojrzał na mnie ze zdziwieniem. Dodałem:

– To znaczy, że nie był prawdziwym dowódcą, a jeśli nie był prawdziwym dowódcą, mógł tak samo dobrze okłamywać mnie przedstawiając eksterminację Żydów jako konieczność.

Zapytał:

– Zatem znalazłszy się raz wtóry w podobnej sytuacji, nie zrobiłby pan już tego?

Zaprzeczyłem energicznie:

– Bezwarunkowo wykonałbym rozkaz...

– Chociażby kolidowało to z pańskim sumieniem!

„Nein, so unschuldig sieht die Sache nicht aus“, versetzte der Beamte forschend. „Schließlich steht ein Hahn auf schwarzem Boden und der andere auf rotem. Und der auf schwarzem Boden ist der Angreifer. Das Ziel ist klar: es geht darum, die „Schwarzen“ (die Geistlichkeit) gegen die „Roten“ (die Volksmacht) aufzuhetzen.“

Das Gespräch zog sich in die Länge. Ich merkte, dass keine Rede davon sein konnte, meinen Gegner zu überzeugen. Er schloss mit der Anschuldigung, ich solle nur nicht versuchen, die für Polen einzig günstige Ordnung mit Hilfe listiger Zeichnungen zu bekämpfen. „Wir sind nicht naiv“, sagte er, „und werden nicht zulassen, dass uns jemand mit Hähnen droht.“

Für mich endete das mit einer strengen Ermahnung und mit Sanktionen: unter anderem mit dem langjährigen Verbot, Bücher zu veröffentlichen, und dem Hinauszögern des Drucks meiner Habilitationsschrift (von 1972 bis 1982). Anders verhielt es sich mit Pater Tadeusz Karolak, der im ersten Jahr seines Priesteramtes 5 Monate im Gefängnis saß: zuerst im Mostowski-Palais und dann in Mokotów.¹⁵

2. Die „Dilemmata“ haben den Charakter eines Lehrbuches, denn sie enthalten 30 Diskussionsvorschläge mit Angaben zum Problem, gestützt auf Literatur, Filme und Beispiele aus dem täglichen Leben. Es wurden gegensätzliche Meinungen von Autoren präsentiert und richtige Antworten vorgeschlagen, die – das war selbstverständlich – für die Leser nicht bindend waren. Hier ein Beispiel (S. 25-29 und 119-120):

Dilemma III: Soll die Todesstrafe angewandt werden?

Rudolf Höß verstand das Verhältnis zu den Machthabern als unbedingten Gehorsam.

Als Kommandant des Konzentrationslagers in Auschwitz ermordete er mehrere Millionen Menschen. Er war von Himmler dazu ausgewählt worden, die Juden auszurotten. Nach Hitlers Untergang wurde er verhaftet. Folgende Aussagen machte er auf seinem Prozess:¹⁶

„– Wie konnten Sie sich dazu benutzen lassen?

– Ich wurde ausgewählt, weil ich mich durch organisatorisches Talent auszeichnete...

– Sind Sie immer noch überzeugt, dass die Juden ausgerottet werden mussten?

– Nein, davon bin ich nicht mehr überzeugt.

– Was ist der Grund dieser Wandlung?

– Himmlers Selbstmord.

Er blickte mich verwundert an. Ich fügte hinzu:

Stanąłem na baczność, spojrzałem prosto przed siebie i powiedziałem:
– Proszę mi wybaczyć, ale pan zdaje się nie pojmować mojego punktu widzenia. Moim obowiązkiem nie jest myśleć. Moim obowiązkiem jest słuchać...

– Te dzieci, te kobiety... Nie robiło to na panu żadnego wrażenia?

Odpowiedziałem znużony:

– Trudno jest odpowiedzieć. Z początku byłem wstrząśnięty. Z biegiem czasu jednak otępiałem zupełnie. Myślę, że tak musiało być. Gdyby było inaczej, nie mógłbym tego robić. Pan rozumie, myślałem o Żydach w kategoriach jednostek podlegających likwidacji, nigdy w kategoriach istot ludzkich. Koncentrowałem uwagę na rzeczowej, technicznej stronie zadania. Dodałem:

– Mniej więcej jak lotnik, który zrzuca bomby na miasto. [...]

– Jest więc pan wolny od jakichkolwiek wyrzutów sumienia?

Powiedziałem dobitnie: Nie mam powodu mieć wyrzutów sumienia. Być może eksterminacja Żydów była błędem. Ale nie ja ją zarządziłem.

Po odczytaniu aktu oskarżenia poprosiłem o głos, podniosłem się, stanąłem na baczność i powiedziałem:

– Oświadczam, że ja sam tylko jestem odpowiedzialny za wszystko, co działo się w Auschwitz. Moi podwładni nie wchodzi tu w rachubę.

Na zapytanie, czy nigdy mu nie przyszło do głowy, żeby oszczędzać przed śmiercią gazową dzieci żydowskie, ukrywane przez zrozpaczone matki – odpowiedział:

– Nigdy mi nie przyszła do głowy myśl, żeby nie wykonać rozkazu.

Prokurator pyta dalej.

– Czy pan jest ojcem rodziny?

– Tak.

– I kocha pan swoje dzieci?

– Bez wątplenia.

– W jaki sposób godzi pan miłość, którą żywi pan do swoich dzieci, z masakrą dzieci żydowskich?

Po chwili zastanowienia odpowiedziałem:

– Nie widzę tu żadnego związku. W obozie zachowywałem się jak żołnierz. U siebie w domu, oczywiście, zachowywałem się inaczej”.

Problem

Rudolf Hess, którego przedstawia w powieści osoba Rudolfa Langa, został skazany na śmierć. Wyrok wykonano. Co o tym sądzić?

Rozwiązanie

1. Biorąc pod uwagę nieszczęśliwe dzieciństwo i młodość Hessa, jak również to, że wychowany był w bezmyślnej karności i że miał pewne dodatnie cechy charakteru, należy jednak stwierdzić, że był bezwzględnie człowiekiem szkodliwym społecznie.

Das heißt, dass er kein wahrer Führer war, und wenn er kein wahrer Führer war, konnte er mich genausogut belogen haben, als er mir die Vernichtung der Juden als Notwendigkeit darstellte.

Er fragte:

– Also falls Sie sich noch einmal in einer ähnlichen Situation befänden, dann würden Sie das nicht mehr tun?

Ich entgegnete energisch:

– Ich hätte den Befehl unbedingt ausgeführt...

– Aber das hätte doch mit Ihrem Gewissen kollidiert!

Ich stand stramm da, mit dem Blickt direkt nach vorn gerichtet, und sagte:

– Entschuldigen Sie, aber Sie scheinen meinen Gesichtspunkt nicht zu begreifen. Meine Pflicht ist es nicht, zu denken. Meine Pflicht ist es, zu gehorchen...

– Diese Kinder, diese Frauen... Hat das denn gar keinen Eindruck auf Sie gemacht?

Ich antwortete müde:

– Das ist schwer zu beantworten. Zu Beginn war ich erschüttert. Aber mit der Zeit bin ich dann völlig abgestumpft. Ich dachte, das müsse so sein. Wäre es anders gewesen, hätte ich das nicht tun können. Sie müssen verstehen, ich dachte an die Juden als eine Kategorie von Individuen, die zur Liquidierung bestimmt waren, und niemals in Kategorien menschlicher Wesen. Meine ganze Aufmerksamkeit konzentrierte ich auf die sachliche, die technische Seite der Aufgabe.

Ich fügte hinzu:

– Ungefähr so wie ein Flieger, der Bomben auf eine Stadt abwirft [...]

– Sie sind also frei von jeglichen Gewissensbissen?

Ich sagte nachdrücklich: Ich habe keinen Grund, Gewissensbisse zu haben. Vielleicht war die Vernichtung der Juden ein Fehler. Aber nicht ich habe sie angeordnet.

Nach Verlesen der Anklageschrift bat ich ums Wort, erhob mich, nahm Haltung an und sagte:

– Ich erkläre, dass nur ich selbst für all das verantwortlich bin, was in Auschwitz geschah. Meine Untergebenen kommen hier nicht in Frage.

Auf die Frage, ob ihm denn niemals in den Sinn gekommen sei, von verzweifelten Müttern versteckte jüdische Kinder vor dem Gastod zu bewahren, antwortete er:

– Es ist mir niemals in den Sinn gekommen, einen Befehl nicht auszuführen.

Der Staatsanwalt fragt weiter:

– Sind Sie Familienvater?

– Ja.

– Und lieben Sie Ihre Kinder?

– Zweifellos.

– Wie vereinbaren Sie die Liebe, die Sie Ihren Kindern gegenüber empfinden, mit dem Massaker an jüdischen Kindern?

2. Każdy człowiek ma sumienie, które nie pozwala mordować bezbronnych. Hess mógł i powinien pójść za jego głosem. Lekarze stwierdzili, że nie był on chory psychicznie. Z punktu widzenia subiektywnego jednak potępić go całkowicie nie możemy, gdyż tylko Bóg zna w pełni wnętrze człowieka.

Zakończenie

Ostatnim życzeniem Rudolfa Hessa było wezwanie katolickiego księdza. Powiadomiony o tym ks. Kardynał Sapięha powierzył tę misję pewnemu kapłanowi z zakonu jezuitów. Spowiedź Hessa trwała w sumie 14 godzin, a strażnicy więzienia – nastawieni do niego nienawistnie – opowiadali, że rzadko widzieli człowieka przyjmującego z takim przejęciem Komunię św.

Oświadczenie, które wręczył Rudolf Hess prokuratorowi przed śmiercią w celu opublikowania:

„W osamotnieniu więziennym doszedłem do gorzkiego zrozumienia, jak ciężkie popełniłem na ludzkości zbrodnie. Jako komendant obozu zagłady w Auschwitz urzeczywistniłem część straszliwych planów Trzeciej Rzeszy – ludobójstwa. W ten sposób wyrządziłem ludzkości i społeczeństwu najcięższe szkody. Szczególnie narodowi polskiemu zgotowałem niewysłowione cierpienia.

Za odpowiedzialność moją płacę życiem.

Oby mi Bóg wybaczył kiedyś moje czyny. Naród polski proszę o przebaczenie. Dopiero w polskich więzieniach poznałem, co to jest ludzkość. Mimo wszystko, co się stało, traktowano mnie po ludzku, czego nigdy bym się nie spodziewał i co mnie najgłębiej zawstydzalo.

Oby obecne ujawnienia i stwierdzenia tych potwornych zbrodni przeciwko społeczeństwu i ludzkości doprowadziły do zapobieżenia na całą przyszłość powstawaniu założeń mogących stać się podłożem tego rodzaju okropności”.

3. Trzecią wreszcie wartością *Dylematów* jest inspiracja pedagogiczna. Nie zestarzały się one bowiem, mimo znacznego upływu czasu, jaki minął od ich wydania. Uczą mianowicie myślenia krytycznego, ożywiają społeczność uczniowską tak często bierną i znudzoną „podawaniem do zapamiętania” materiału lekcyjnego. Można nie tylko przedstawić i do dyskusji podać wiele z zaprezentowanych tutaj 30 dylematów, jakże niekiedy nadal aktualnych, ale inspirować uczniów do samodzielnego tworzenia innych tematów ujętych dylematycznie.

W przygotowaniu do druku znajduje się nowy zbiór dylematów. Były one omawiane na spotkaniach dyskusyjnych w roku

Nach kurzer Überlegung antwortete ich:

– Da sehe ich überhaupt keinen Zusammenhang. Im Lager habe ich als Soldat gehandelt. Bei mir zu Hause habe ich mich selbstverständlich anders verhalten“.

Das Problem

Rudolf Höß, im Roman in der Person von Rudolf Lang, wurde zum Tode verurteilt. Was ist Ihre Meinung dazu?

Die Lösung

1. Trotz der schwierigen Kindheit und Jugend von Höß sowie seiner Erziehung zu blinder Zucht und Ordnung und obwohl er auch gewisse positive Charaktereigenschaften besaß, muss dennoch festgestellt werden, dass er durchaus ein für die Gesellschaft schädlicher Mensch war.

2. Jeder Mensch hat ein Gewissen, welches sich dagegen sträubt, Unschuldige zu ermorden.

Höß hätte der Stimme seines Gewissens folgen können und sollen. Die Ärzte bestätigten, dass er nicht geisteskrank war. Vom subjektiven Gesichtspunkt aus können wir ihn allerdings nicht völlig verurteilen, weil nur Gott weiß, was im Inneren des Menschen vorgeht.

Schluss

Der letzte Wunsch von Rudolf Höß war es, einen katholischen Priester zu rufen. Davon in Kenntnis gesetzt, betraute Kardinal Sapienza einen Priester aus dem Jesuitenorden mit dieser Mission. Die Beichte von Höß dauerte insgesamt 14 Stunden, und die Gefängniswärter – die ihm gegenüber feindselig eingestellt waren – berichteten, sie hätten selten einen Menschen gesehen, der die heilige Kommunion mit solcher Ergriffenheit empfing wie er.

Erklärung, die Rudolf Höß vor seinem Tod dem Staatsanwalt zur Veröffentlichung übergab:

„In der Abgeschlossenheit meiner Haft kam ich zu der bitteren Erkenntnis, wie schwer ich an der Menschheit gefrevelt habe. Als Kommandant des Vernichtungslagers Auschwitz verwirklichte ich einen Teil der grauenhaften Menschenvernichtungspläne des „Dritten Reiches“. Ich habe so der Menschheit und der Menschlichkeit schwersten Schaden zugefügt. Insbesondere dem polnischen Volk habe ich unsagbares Leid verursacht.

Meine Verantwortlichkeit büße ich mit meinem Leben. Möge mir einst mein Herrgott mein Handeln vergeben.

Das polnische Volk bitte ich um Verzeihung. In den polnischen Gefängnissen erst habe ich erfahren, was Menschlichkeit ist. Es wurde

akademickim 2007/2008 po Mszy św. (kaplica Matki Bożej Częstochowskiej w Warszawie) rozpoczynającej się o godz. 8 rano w każdą pierwszą niedzielę miesiąca. Poruszono następujące tematy: kara śmierci: za czy przeciw?; więzienie: kara czy reedukacja?; pedagogika biała czy czarna?; ufać sobie – ludziom – Bogu?; Polska kraj religijnych czy wierzących?; fundamentalizm – liberalizm – tolerancja?; Kościół święty czy grzeszny?; dialog czy dystans? Te problemy mają stanowić treść VI tomu serii „Jak wychowywać?” z podtytułem: „Przez dylematy?”. Wracamy w ten – choć już nieco odmienny – sposób do *Dylematów* wydanych w roku 1956/1957. Tak więc możemy odwołać się do słów Zbawiciela: „Dlatego każdy uczony w Piśmie, który stał się uczniem królestwa niebieskiego, podobny jest do ojca rodziny, który ze swego skarbcza wydobywa rzeczy nowe i stare” (Mt 13, 52).

■ PRZYPISY

- ¹ J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, s. 59–64.
- ² K. Schaller, *Erziehung*, w: *Wörterbuch der Pädagogik*, Freiburg 1977, t. 1, s. 248.
- ³ J. Tarnowski, dz. cyt., s. 66–67.
- ⁴ Tenże, *Pedagogika – wczoraj, dziś i jutro*, „Episteme” 31 (2003), s. 73.
- ⁵ A. Domaniewski, *Homo homini. Mały traktat etyczny*, Warszawa 2008.
- ⁶ A. Kalbarczyk, *Ucz się etyki w słodkich okowach*, „Gazeta Wyborcza” 2008, wyd. z 6 września.
- ⁷ A. Domaniewski, *Gdzie podziały się wartości?*, Gazeta Wyborcza 2008, wyd. z 8 sierpnia.
- ⁸ M. Środa, *Etyczna rewolucja w szkołach?*, „Gazeta Wyborcza” 2008, wyd. z 23 lipca.
- ⁹ A. Domaniewski, *Gdzie się podziały wartości?*
- ¹⁰ M. Środa, *Czym jest wolność i godność. Etyka w szkole. Środa odpowiada Domaniewskiemu*, „Gazeta Wyborcza” 2008, wyd. z 12 sierpnia.
- ¹¹ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1964, t. 3, s. 220.
- ¹² *Zdradzona mądrość. Rozmowa z prof. Stefanem Świeżawskim*, „Gazeta Wyborcza” 2001, nr 20.
- ¹³ M. Środa, *Etyczna rewolucja w szkołach?*
- ¹⁴ *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, Kraków 2005, s. 567.
- ¹⁵ J. Tarnowski, *Tele – Salomon radzi szukającym prawdy*, Warszawa 2000, s. 13–17.
- ¹⁶ W oparciu o: R. Merle, *Śmierć jest moim przeznaczeniem*, Warszawa 1956, s. 65–68. Hess jest przedstawiony w tej powieści jako Rudolf Lang.

mir trotz allem Geschehenen eine Menschlichkeit bezeugt, die ich nie erwartet hätte und die mich zutiefst beschämte.

Mögen die derzeitigen Enthüllungen und Darstellungen der an der Menschheit und der Menschlichkeit begangenen ungeheuerlichen Verbrechen dazu führen, dass für alle Zukunft schon die Voraussetzungen zu derartigen grauenvollen Geschehnissen verhindert werden.“

3. Den dritten Wert der „Dilemmata“ schließlich bildet die pädagogische Inspiration. Denn sie sind nicht veraltet, auch wenn seit ihrer Erstveröffentlichung viel Zeit vergangen ist. Denn sie lehren kritisches Denken, beleben die Schülerschaft, die so oft passiv und durch das „auswendig zu lernende“ Unterrichtsmaterial gelangweilt sind. Man kann nicht nur viele der von den hier vorgestellten 30 Dilemmata, die manchmal weiterhin hochaktuell sind, präsentieren und die Schüler darüber diskutieren lassen, sondern sie auch zur Schaffung anderer als Dilemma gefasster Themen inspirieren.

Gegenwärtig wird eine weitere Sammlung von Dilemmata zum Druck vorbereitet, die im Studienjahr 2007/2008 nach der jeden ersten Sonntag im Monat früh um 8 Uhr stattfindenden heiligen Messe (Kapelle der Gottesmutter von Tschenschow in Warschau) in Diskussionsgruppen behandelt wurden. Die Themen lauteten: Todesstrafe – dafür oder dagegen?; Gefängnis – Strafe oder Umerziehung?; Weiße oder schwarze Pädagogik?; Vertrauen – in sich selbst, in die Menschen, in Gott?; Ist Polen ein Land religiöser oder gläubiger Menschen?; Fundamentalismus – Liberalismus – Toleranz?; Heilige oder sündige Kirche?; Dialog oder Distanz? Diese Probleme sollen den Inhalt des 6. Bandes der Reihe „Erziehung – aber wie?“ mit dem Untertitel „Durch Dilemmata?“ bilden. Auf diese, wenn auch schon etwas veränderte Weise kommen wir auf die 1956/1957 veröffentlichten „Dilemmata“ zurück. Somit können wir uns auf die Worte des Heilands berufen: „Jeder Schriftgelehrte also, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52).

Janusz Tarnowski

Prof. dr hab., ur. w Warszawie w 1919 r. Profesor Wyższej Szkoły im. Pawła Włodkowica w Płocku, emerytowany prof. Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Warszawie i Akademii Teologii Katolickiej (dziś Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego). Prowadzi badania uwarunkowań charakterologicznych w kontekście pedagogiki personalno-egzystencjalnej. Uhonorowany m.in. Medalem Korczaka, autor wielotomowej serii o wychowaniu dzieci i młodzieży; napisał 43 książki i ponad 400 artykułów.

ANMERKUNGEN

- ¹ J. Tarnowski, *Jak wychowywać?*, Warszawa 1993, 59-64.
- ² K. Schaller, *Erziehung*, in: *Wörterbuch der Pädagogik*, Freiburg 1977, Bd. 1, 248.
- ³ J. Tarnowski, a.a.O., 66-67.
- ⁴ Ders., *Pedagogika – wczoraj, dziś i jutro*, in: *Episteme* 31(2003), 73.
- ⁵ A. Domaniewski, *Homo homini. Mały traktat etyczny*, Warszawa 2008.
- ⁶ A. Kalbarczyk, *Ucz się etyki w słodkich okowach*, in: *Gazeta Wyborcza* 2008, vom 6. September.
- ⁷ A. Domaniewski, *Gdzie podziały się wartości?*, in: *Gazeta Wyborcza* 2008, vom 8. August.
- ⁸ M. Środa, *Etyczna rewolucja w szkołach?*, in: *Gazeta Wyborcza* 2008, vom 23. Juli.
- ⁹ A. Domaniewski, *Gdzie się podziały wartości?*
- ¹⁰ M. Środa, *Czym jest wolność i godność. Etyka w szkole. Środa odpowiada Domaniewskiemu*, in: *Gazeta Wyborcza* 2008, vom 12. August.
- ¹¹ *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1964, Bd. 3, 220.
- ¹² *Zdradzona mądrość. Rozmowa z prof. Stefanem Świeżawskim*, in: *Gazeta Wyborcza* 2001, Nr. 20.
- ¹³ M. Środa, *Etyczna rewolucja w szkołach?*
- ¹⁴ *Dicta. Zbiór łacińskich sentencji, przysłów, zwrotów, powiedzeń*, Kraków 2005, 567.
- ¹⁵ J. Tarnowski, *Tele-Salomon radzi szukającym prawdy*, Warszawa 2000, 13-17.
- ¹⁶ Basierend auf: R. Merle, *Śmierć jest moim przeznaczeniem* (Originaltitel: *La mort est mon métier*), Warszawa 1956, 65-68. HöB heißt im Roman Rudolf Lang.

Janusz Tarnowski

1919 in Warschau geboren, Professor der Paweł-Włodkowic-Hochschule in Płock, emeritierter Professor des Warschauer Metropolitan-Priesterseminars und der Akademie für Katholische Theologie (heute Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität). Leitet Untersuchungen über charakterologische Bedingtheiten der personal-existenziellen Pädagogik, ausgezeichnet mit der Janusz-Korczak-Medaille, Verfasser einer umfangreichen Reihe von Büchern zur Erziehung von Kinder und Jugendlichen, Autor von 43 Büchern und über 400 Artikeln.

Artykuły Beiträge

Stanisław Wielgus



Postmodernizm*

Postmodernismus*

Słowa kluczowe: nurty filozoficzne; postmodernizm; postmoderna; relatywizm

Schlüsselworte: philosophische Strömungen; Postmodernismus; Postmoderne; Relativismus

Ojciec Święty Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* mówi o nurtach myślowych prowadzących do nihilizmu. Wśród nich wymienia postmodernizm. Wspomina o wieloznaczności tego pojęcia. Podkreśla, że tezą postmodernizmu jest stwierdzenie, że człowiek współczesny powinien nauczyć się żyć w sytuacji całkowitego braku sensu oraz pod znakiem tymczasowości i przemijalności wszystkiego, ponieważ epoka pewników odeszła bezpowrotnie do historii.

Określenia „postmodernizm” po raz pierwszy użył w 1917 roku Pannwitz w nawiązaniu do filozofii nietzscheańskiej. Potem termin ten (tłumaczony na polski przez słowo „ponowżytność”) był używany w obszarze krytyki literackiej, sztuki, architektury itp. Nas interesuje filozoficzne rozumienie tego słowa. W zakresie filozofii zaczęto go używać na przełomie lat 70. i 80. Punktem wyjścia było dzieło J.-F. Lyotarda *La condition postmoderne* (1979). Potem przyszedły inne dzieła tego autora oraz publikacje takich filozofów, jak: J. Derrida, G. Deleuze, R. Rorty, W. Welsch, G. Vattino, J. Habermas, K. Apel i inni.

Der Heilige Vater Johannes Paul II. spricht in seiner Enzyklika *Fides et ratio* von gedanklichen Strömungen, die zum Nihilismus führen. Unter anderem erwähnt er dort auch den Postmodernismus. Er erinnert an die Vieldeutigkeit dieses Begriffes und unterstreicht dann, dass der Postmodernismus die These aufstellt, der heutige Mensch müsse lernen, in einer Situation völligen Fehlens eines Sinns sowie unter dem Zeichen der Vorläufigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge zu leben, weil die Epoche der Axiome jetzt unwiederbringlich der Vergangenheit angehöre.

Die Bezeichnung „Postmodernismus” wurde erstmals 1917 von Pannwitz in Anknüpfung an die nietzscheanische Philosophie benutzt. Danach kam dieser Begriff (der im Polnischen auch als „Nachneuzeit” bezeichnet wird) auf dem Gebiet der Literaturkritik, Kunst, Architektur usw. zur Anwendung. Uns interessiert das philosophische Verständnis dieses Wortes. Auf dem Gebiet der Philosophie begann man es an der Wende der siebziger und achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu benutzen. Den Ausgangspunkt bildete das Werk von J.-F. Lyotard „*La condition postmoderne*” (1979). Darauf folgten weitere Werke dieses Autors sowie Publikationen sol-

Sama geneza postmodernizmu nie jest jasna. Prekursorów tego nurtu niektórzy badacze dostrzegają w takich myślicielach, jak: Kierkegaard, Marks, Nietzsche, Spengler, Freud, Husserl i Peirce. Wskazuje się też na bardzo ściśle związki postmodernizmu z tzw. szkołą frankfurcką reprezentowaną zwłaszcza przez trzech filozofów, tj. Horkheimera, Adorno i Pollocka.

Mimo powstania wielu studiów na temat postmodernizmu, pojęcie to nie jest do końca odpowiednio sprecyzowane. Mieści ono w sobie cały szereg poglądów, kierunków i ujęć nie zawsze spójnych, czasem nawet sprzecznych ze sobą, synkretycznie pozbieranych. Poza tym przedmiot tych wszystkich kierunków, wchodzących w skład postmodernizmu, nie jest jednolity. Postmoderniści wypowiadają się na temat religii, kultury, społeczeństwa, człowieka, nauki, filozofii, sztuki itd. Terminu „postmodernizm” nie można rozpatrywać bez powiązania z terminem „moderna”, czyli nowożytność. Przy czym nie wiadomo dokładnie, czym ona jest. Najczęściej przez modernę rozumie się racjonalizm, sekularyzm, empiryzm i humanizm, a więc to wszystko, co charakterystyczne było dla licznych nurtów filozoficznych XVIII, XIX i XX wieku. Znany filozof i socjolog niemiecki Max Weber w modernie, czyli w nowożytności, dostrzega następujące elementy:

1. „Odczarowanie” świata polegające na jego intelektualizacji i racjonalizacji, sprawiających, że człowiek pozbył się religijnych, nadnaturalnych interpretacji otaczającej go rzeczywistości.

2. Odrzucenie religii, a w najlepszym razie sprowadzenie jej do życiowego zadania, polegającego na pomnażaniu bogactwa mającego być (zgodnie z doktryną kalwińską) znakiem Bożego wybrania.

cher Filozofen wie J. Derrida, G. Deleuze, R. Rorty, W. Welsch, G. Vattino, J. Habermas, K. Apel u.a.

Die Genese des Postmodernismus selbst ist unklar. Als Vorläufer dieser Richtung sehen manche Forscher solche Denker wie Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Spengler, Freud, Husserl und Peirce. Verwiesen wird auch auf die sehr engen Verbindungen des Postmodernismus mit der sogenannten Frankfurter Schule, besonders in Gestalt von drei Philosophen, d.h. von Horkheimer, Adorno und Pollock.

Obwohl zahlreiche Arbeiten über den Postmodernismus entstanden sind, wird dieser Begriff nicht entsprechend hinreichend präzisiert. Er umspannt eine ganze Reihe nicht immer kohärenter, manchmal sogar widersprüchlicher und synkretistisch zusammengestellter Ansichten, Richtungen und Konzeptionen. Außerdem ist der Gegenstand all dieser zum Postmodernismus gehörenden Richtungen nicht einheitlich. Die Postmodernisten äußern sich zum Thema der Religion, Kultur, Gesellschaft, des Menschen, der Wissenschaft, Philosophie, Kunst usw. Der Begriff „Postmodernismus” kann nicht losgelöst vom Begriff der „Moderne” betrachtet werden, d.h. der Neuzeit. Dabei ist nicht ganz klar, was damit gemeint ist. Meistens versteht man unter der Moderne den Rationalismus, Säkularismus, Empirismus und Humanismus, d.h. all das, was für zahlreiche philosophische Strömungen des 18., 19. und 20. Jahrhunderts charakteristisch war. Der bekannte deutsche Philosoph und Soziologe Max Weber erblickt in der Moderne, d.h. in der Neuzeit, folgende Elemente:

1. eine „Entzauberung” der Welt, die auf Intellektualisierung und Rationalisierung beruht, was dazu geführt hat, dass sich der Mensch der religiösen, übernatürlichen Interpretationen der ihn umgebenden Wirklichkeit entledigt hat;

2. die Ablehnung der Religion oder im besten Falle noch ihre Reduktion auf eine Lebensaufgabe, die auf Mehrung des Reichtums beruht, welcher (der calvinistischen Lehre gemäß) ein Zeichen göttlicher Auserwählung sein soll;

3. Uznanie rozumu za siłę samodoskonalającą ludzkie życie.

4. Wprzęgnięcie nauki w postęp w zakresie techniki, technologii, życia społecznego, edukacji, prawa, polityki itd. Nauka miała rozwiązać wszystkie bolączki życia ludzkiego, miała się stać panaceum na wszelkie zło.

Niektórzy badacze, chcąc od strony chronologicznej uporządkować rozważaną problematykę, za modernę (czyli nowożytność) w filozofii uważają wszystko to, co zrodziło się w filozofii europejskiej i w innych z nią związanych dziedzinach kultury w okresie od Kartezjusza aż do połowy XX wieku. Za postmodernę (czyli „ponowożytność”) uważają natomiast szeroko rozumianą kulturę, w tym głównie filozofię, rozwijającą się od lat 60. XX wieku do dziś. W łonie postmodernizmu niektórzy (D.R. Gryffin) rozróżniają przy tym tzw. postmodernizm dekonstruktywny (poststrukturalizm, dekonstrukcjonizm i tzw. francuską „nową filozofię”) oraz postmodernizm konstruktywny (fenomenologia, hermeneutyka i szkoła frankfurcka, na myśli której wyrosła tzw. „nowa lewica” niemiecka).

Usiłując określić ściślej, i to od strony merytorycznej, pojęcie postmodernizmu, definiuje się go na różne sposoby, a więc jako:

- Schyłkowy okres modernizmu, charakteryzujący się rozpadem idei uznanych w nowożytności za obowiązujące, oraz jako sposób filozofowania krytyczny wobec filozofii nowożytnej.
- Nowy stan ducha współczesnej kultury i społeczeństwa wraz z jego takimi tendencjami, jak: fragmentaryczność widzenia świata, pluralizm, sekularyzacja życia społecznego i umysłowego, dechryścianizacja życia i myślenia, relatywizm poznawczy i etyczny, otwartość na łączenie różnych systemów filozoficznych, religij-

3. die Anerkennung der Vernunft als eine das menschliche Leben selbstvervollkommnende Kraft;

4. die Indienstnahme der Wissenschaft für den Fortschritt auf dem Gebiet der Technik, Technologie, des sozialen Lebens, der Bildung, des Rechtswesens, der Politik usw. Die Wissenschaft sollte alle Beschwerlichkeiten des menschlichen Lebens überwinden und zum Allheilmittel gegen jegliches Übel werden.

Manche Forscher wollen die hier erörterte Problematik von chronologischer Seite her ordnen und erachten all das für die Moderne (oder „Neuzeit”), was in der europäischen Philosophie und in den anderen mit ihr verbundenen Kulturbereichen in der Zeit von Descartes bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts entstanden ist. Als Postmoderne (oder „Nachneuzeit”) gilt dann generell die Kultur und insbesondere die Philosophie, die sich seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts bis heute entwickelt hat. Innerhalb des Postmodernismus unterscheiden manche (z.B. D.R. Gryffin) noch zwischen dem sog. dekonstruktiven Postmodernismus (Poststrukturalismus, Dekonstruktionismus und sog. französische „Neue Philosophie”) und dem konstruktiven Postmodernismus (Phänomenologie, Hermeneutik und Frankfurter Schule, auf deren Ideen die deutsche sog. „Neue Linke” erwuchs).

Im Bemühen, den Begriff des Postmodernismus genauer zu bestimmen, und zwar unter inhaltlichen Gesichtspunkten, definiert man ihn auf verschiedene Weise, und zwar:

- als Niedergangszeit des Modernismus, die sich durch einen Zerfall der in der Neuzeit als verbindlich anerkannten Ideen auszeichnet, sowie als ein der neuzeitlichen Philosophie gegenüber kritisches Philosophieren;
- als neuer Geisteszustand der zeitgenössischen Kultur und Gesellschaft in Verbindung mit solchen ihren Tendenzen wie Fragmentarisierung des Weltbildes, Pluralismus, Säkularisierung des sozialen und geistigen Lebens, Dechristianisierung des Lebens und Denkens, kognitiver und

- nych i innych, pełna akceptacja wartości i norm wywodzących się z kultur pozaeuropejskich, w tym szczególnie azjatyckich.
- Krytyczna i jednocześnie ironiczna ocena kultury i społeczeństw zachodnich we wszystkich dziedzinach ich życia, a więc w nauce, sztuce, filozofii, moralności, religii, literaturze, polityce, architekturze itd.
 - Odrzucenie intelektualnej i kulturalnej formacji kartezjańskiej z jej kryteriami „jasności i wyraźności” i jej ścisłym, precyzyjnym, matematycznym i racjonalnym traktowaniem rzeczywistości – na rzecz przyjęcia za swoje tego, co relatywne, nieostre, nieścisłe, powikłane, chaotyczne i tajemnicze.
 - Nowy sposób myślenia i widzenia świata, polegający na odrzuceniu tego, co pewne, sprawdzone, jednoznaczne – na rzecz agnostycyzmu, relatywizmu i sceptycyzmu. Znajduje to wyraz nawet w języku potocznym współczesnych polityków, dziennikarzy, naukowców i innych ludzi, nadużywających bez przerwy relatywizującego wszelkie stwierdzenia słowa „jakby”.
 - Głoszenie naturalistycznej koncepcji człowieka, podkreślającej tylko jego wymiar cielesny i skrajnie pojmowaną wolność, nieskrępowaną jakimikolwiek przykazaniami i etycznymi nakazami czy zakazami, jako wolność do wszystkiego i od wszystkiego. Głoszenie przy tym tzw. tolerancji pozytywnej, tzn. zakazującej uznawania za prawdziwe jakichkolwiek stałych i obowiązujących poglądów religijnych, światopoglądowych, społecznych, politycznych i innych, a jednocześnie zobowiązującej do akceptacji wszelkich postaw, zachowań, przekonań, wartościowań itd. odmiennych od naszych.
 - ethischer Relativismus, Offenheit für die Verbindung unterschiedlicher philosophischer, religiöser und anderer Systeme, volle Akzeptanz für Werte und Normen, die außereuropäischen Kulturen entstammen, besonders für asiatische;
 - als eine kritische und zugleich ironische Beurteilung der westlichen Kultur und Gesellschaft in allen ihren Lebensbereichen, d.h. in Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Moral, Religion, Literatur, Politik, Architektur usw.;
 - als Ablehnung der intellektuellen und kulturellen cartesianischen Formation mit ihren „klaren und eindeutigen” Kriterien und ihrer exakten, präzisen, mathematischen und rationalen Behandlung der Wirklichkeit – zugunsten einer Aneignung all dessen, was relativ, unscharf, ungenau, verworren, chaotisch und geheimnisvoll ist;
 - als eine neue Denkweise und Weltsicht, basierend auf einer Ablehnung all dessen, was sicher, bewährt und eindeutig ist, zugunsten des Agnostizismus, Relativismus und Skeptizismus. Dies kommt sogar in der Umgangssprache heutiger Politiker, Journalisten, Wissenschaftler und anderer Menschen zum Ausdruck, die ununterbrochen das alle Feststellungen relativierende Wort „als ob” (oder „gleichsam”) missbrauchen;
 - als die Verkündigung einer naturalistischen Konzeption des Menschen, die nur seine leibliche Dimension sowie eine extrem verstandene Freiheit betont, welche durch keinerlei ethische Gebote oder Verbote gebunden ist – d.h. als Freiheit von allem und zu allem. In diesem Zusammenhang wird eine sog. positive Toleranz propagiert, d.h. es wird verboten, irgendwelche unveränderlich geltende religiöse, weltanschauliche, soziale, politische u.a. Ansichten als wahr anzuerkennen; gleichzeitig ist eine Akzeptanz für alle sich von den unsrigen unterscheidenden Haltungen, Verhaltensweisen, Überzeugungen, Wertungen usw. obligatorisch;
 - als die Verlegung des Schwerpunktes in der Politik und im sozialen Handeln weg vom Kampf um

- Przenoszenie w polityce i w działaniach społecznych punktu ciężkości z walki o władzę i zaspokojenie potrzeb wielkich podmiotów społecznych, takich jak państwo, naród, Kościół skupiający większość w danym kraju, na rzecz zdecydowanej walki w interesie różnego rodzaju grup mniejszościowych (religijnych, narodowościowych, seksualnych i innych) oraz na rzecz idei globalnych (np. ruchów ekologicznych, feminizmu, walki z molestowaniem itd.). Wyraża się to dość często w zjawisku tzw. poprawności politycznej.
- Odrzucenie modernistycznej, czyli nowożytnościowej sztuki z następującymi charakterystycznymi dla niej cechami: dążeniem za wszelką cenę do nowości i oryginalności, ustawicznym eksperymentowaniem, przekonaniem o istnieniu niekończącego się nigdy postępu w twórczości artystycznej, nadawaniem sztuce wymiaru filozoficznego, politycznego, światopoglądowego i społecznego oraz związanych z tym szczególnych zadań (tzw. sztuka zaangażowana), stawianiem znaku równania między awangardą w sztuce a postępowaniem społecznym.

Odrzucając wszystkie powyższe cechy i tendencje sztuki modernistycznej, postmodernizm programowo rezygnuje z „terroru” konieczności bycia nowoczesnym, za wszelką cenę nowym i oryginalnym. Przedstawiciele postmodernizmu dowolnie mieszają style i techniki artystyczne, godzą się na eklektyczne łączenie wszelkich stylów, ironicznie i z kpina patrzą na ambicje, dokonania i zadania społeczne, światopoglądowe oraz polityczne sztuki; wyrażają przekonanie, że należy wreszcie skończyć z postulatem ustawicznego eksperymentowania (ponieważ spróbowano w tej dziedzinie już wszystkie); rezygnują z zadania poszukiwania praw-

die Macht und die Befriedigung der Bedürfnisse großer gesellschaftlicher Träger wie des Staates, der Nation oder der Kirche, der die Mehrheit der Bevölkerung des betreffenden Landes angehört, zugunsten des entschiedenen Kampfes im Interesse verschiedener Arten von Minderheitengruppen (religiöse, nationale, sexuelle u.a. Minderheiten) sowie globaler Ideen (z.B. ökologische Bewegungen, Feminismus, Kampf gegen Belästigung usw.). Dies äußert sich dann recht häufig im Phänomen der „political correctness“;

- als eine Ablehnung der modernistischen, d.h. neuzeitlichen Kunst mit den für sie charakteristischen Merkmalen: Streben um jeden Preis nach Neuheit und Originalität, unablässiges Experimentieren, Überzeugung von der Existenz eines niemals endenden Fortschritts im künstlerischen Schaffen, Erwartung einer philosophischen, politischen, weltanschaulichen und sozialen Dimension sowie damit verbundener besonderer Aufgaben von der Kunst (sog. engagierte Kunst), Gleichsetzung von Avantgarde in der Kunst und sozialem Fortschritt.

Indem der Postmodernismus alle hier genannten Merkmale und Tendenzen der modernistischen Kunst verwirft, verzichtet er programmatisch auf den „Terror“ der Moderne, um jeden Preis neu und originell sein zu müssen. Die Vertreter des Postmodernismus vermischen künstlerische Stile und Techniken willkürlich miteinander, lassen eine eklektische Verbindung aller Stilrichtungen zu und blicken ironisch und spöttisch auf die sozialen, weltanschaulichen und politischen Aufgaben, Ambitionen und Errungenschaften der Kunst herab; sie verleihen ihrer Überzeugung Ausdruck, nun müsse endlich Schluss gemacht werden mit der Forderung nach unablässigem Experimentieren (weil auf diesem Gebiet ja doch schon alles versucht worden sei), und sie verzichten auf die Aufgabe der Kunst, nach der Wahrheit zu suchen (weil diese für die Suche nach der Wahrheit nicht zuständig sei), sowie auf ihre Emanzipationsfunktion für soziale Klassen

dy przez sztukę (ponieważ ona nie jest od poszukiwania prawdy), z funkcji emancypowania klas i grup społecznych, współtworzenia tzw. postępowych światopoglądów itd.

Na postmodernistyczny klimat filozoficzny składają się więc następujące elementy:

- Antykartezjanizm, odrzucający typowy dla kartezjanizmu racjonalizm i subiektywizm. Postmoderniści są zdania, że nowożytnie odkrycie przez Kartezjusza (w starożytności: przez Platona, św. Augustyna) sfery podmiotowości i samoświadomości oraz czysto racjonalistyczne ujmowanie całej rzeczywistości doprowadziło świat do wielu złudzeń, w tym do błędnego przekonania, że istnieje racjonalny podmiot stanowiący podstawę pewnego, niepodważalnego poznania rzeczywistości – a w konsekwencji doprowadziło do tyranii wszechmocnego rozumu, który, zamiast dać człowiekowi szczęście i poczucie bezpieczeństwa, przyniósł mu lęk i poczucie olbrzymiego zagrożenia (zwłaszcza ze strony broni masowej zagłady, dewastacji środowiska naturalnego i groźnych dla ludzkiej cywilizacji doświadczeń z zakresu genetyki).
- Antyrepresentacjonizm, polegający na odrzuceniu powszechnie przyjmowanej teorii poznania opierającej się na następującej relacji: poznający podmiot prawdziwie i kompetentnie poznaje otaczającą go i odbijającą się w jego umyśle, taką jaka jest, rzeczywistość. Postmoderniści odrzucają tę teorię, uważając, że umysł ludzki nie jest zbiornikiem obiektywnych pojęć, idei i myśli, a ludzkie poznanie bynajmniej nie odbija w umyśle poznającego człowieka otaczającej go rzeczywistości.
- Antyobiektywizm, polegający na odrzuceniu wiary w istnienie autonomicznego,

und Gruppen und die Mitbegründung sogenannter fortschrittlicher Weltanschauungen usw.

Zum postmodernen philosophischen Klima gehören somit folgende Elemente:

- Anticartesianismus, d.h. die Verwerfung des für den Cartesianismus typischen Rationalismus und Subjektivismus. Die Postmodernisten sind der Meinung, die neuzeitliche Entdeckung der Sphäre der Subjektivität und des Selbstbewusstseins durch Descartes (und in der Antike durch Plato sowie den hl. Augustinus) sowie die rein rationalistische Erfassung der gesamten Wirklichkeit habe der Welt viele Illusionen beschert, u.a. habe sie die irrige Überzeugung verbreitet, dass ein rationales Subjekt existiert, welches die Grundlage einer sicheren, unanfechtbaren Erkenntnis der Wirklichkeit bildet – was in der Konsequenz zu einer Tyrannei der allmächtigen Vernunft geführt habe, die dem Menschen, anstatt ihm Glück und ein Gefühl der Geborgenheit zu geben, nur Angst und das Gefühl einer ungeheuren Bedrohung eingebracht habe (vor allem durch die Massenvernichtungswaffen, die Zerstörung der natürlichen Umwelt und die für die menschliche Zivilisation gefährlichen Experimente auf dem Gebiet der Genetik);
- Antirepräsentationismus, d.h. die Verwerfung der allgemein anerkannten Erkenntnistheorie, die auf folgender Beziehung basiert: Das erkennende Subjekt erkennt die es umgebende und sich in seinem Bewusstsein so wie sie ist widerspiegelnde Wirklichkeit auf wahre und kompetente Weise. Die Postmodernisten lehnen diese Theorie ab und sind der Ansicht, das menschliche Bewusstsein sei kein Reservoir objektiver Begriffe, Ideen und Gedanken und die menschliche Erkenntnis spiegele im Bewusstsein des erkennenden Menschen keineswegs die ihn umgebende Wirklichkeit wider;
- Antiobjektivismus, d.h. die Ablehnung des Glaubens an die Existenz eines autonomen, unabhängigen Erkenntnissubjekts und einer ob-

niezależnego podmiotu poznania i obiektywnego świata, który jako taki może być przez ten podmiot obiektywnie poznany. Według postmodernistów to, co poznajemy, nie jest i nigdy nie będzie prawdą obiektywną, lecz jedynie idealizującą, subiektywną interpretacją i twórczą grą językową. Nie ma zatem prawdy obiektywnej.

- Historyzm, polegający na przekonaniu, że człowiek jest tzw. podmiotem historycznym, tzn. jest istotą uwarunkowaną przez historię, tradycję i mnóstwo innych czynników, które składają się na kontekst społeczny, moralny, religijny, intelektualny, technologiczny i inny, kształtujący go. Nie ma zatem mowy ani o wolności woli, ani też o obiektywnym poznaniu świata, bowiem proces poznawania każdego człowieka jest całkowicie uzależniony od owych najróżniejszych wpływów, które go ukształtowały i nadal go kształtują. Nie można więc „prawdziwie” orzekać o czymkolwiek. Zawsze bowiem to, co orzekamy, będzie skażone jakąś subiektywną interpretacją, od której nie jesteśmy w stanie się uwolnić, bo ona składa się na nasze „ja”.
 - Antyfundamentalizm, polegający na odrzuceniu możliwości osiągnięcia tez i prawd pewnych, niepodważalnych, nieobalalnych i niekwestionowalnych, które mogłyby być punktem wyjścia dla innych twierdzeń. Postmodernizm odrzuca więc klasycznie definiowaną prawdę. Idąc za Gadamerem, postmoderniści twierdzą, że człowiek nie jest w stanie osiągnąć jakiegokolwiek wiedzy ostatecznej. Wszystko, co wie, może być zakwestionowane.
 - Antydemarkacjonizm, polegający na programowym odrzucaniu lub przekraczaniu tradycyjnych, binarnych rozróżnień, wyrażających jakieś opozycje, a w filozofii
- jektiven Welt, die als solche von diesem Subjekt objektiv erkannt werden könnte. Den Postmodernisten zufolge ist das, was wir erkennen, nicht die objektive Wahrheit und wird dies auch nie sein, sondern immer nur eine idealisierende, subjektive Interpretation und ein kreatives Sprachspiel. Somit gibt es überhaupt keine objektive Wahrheit;
- Historismus, basierend auf der Überzeugung, dass der Mensch ein sogenanntes historisches Subjekt ist, d.h. ein von der Geschichte, der Tradition und noch einer Menge anderer Faktoren bedingtes Wesen ist, zu denen der soziale, moralische, religiöse, intellektuelle, technologische usw. Kontext gehört, der durch diese Faktoren gestaltet wird. Deshalb könne weder von Willensfreiheit noch von einer objektiven Erkenntnis der Welt die Rede sein, weil der Erkenntnisprozess eines jeden Menschen völlig von diesen verschiedensten Einflüssen abhängig ist, die ihn gestaltet haben und weiterhin gestalten. Man kann also gar nicht „wahr” über irgendetwas urteilen. Denn das, was wir feststellen, wird immer von einer subjektiven Interpretation verseucht sein, von der wir uns nicht freimachen können, weil sie zu unserem „Ich” gehört;
 - Antifundamentalismus, d.h. die Ablehnung der Möglichkeit, sichere, unbestreitbare, unerschütterliche und unanfechtbare Thesen und Wahrheiten zu erreichen, die den Ausgangspunkt für weitere Feststellungen bilden könnten. Der Postmodernismus verwirft also die klassisch definierte Wahrheit. Gadamer folgend, meinen die Postmodernisten, dass der Mensch nicht imstande sei, irgendein definitives Wissen zu erreichen. Alles, was er weiß, kann in Frage gestellt werden;
 - Antidemarkationismus, d.h. die programmatische Ablehnung oder die Überschreitung traditioneller, binärer Unterscheidungen, die irgendwelche Oppositionen ausdrücken und in der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie als selbstverständlich angesehen wurden, wie

- starożytnej, średniowiecznej i nowożytnej przyjmowanych jako oczywiste, np. takich, jak: obecność – nieobecność, istotny – nieistotny, realny – idealny, autentyczny – nieautentyczny, prawdziwy – nieprawdziwy, dobry – niedobry, mowa – pismo, umysł – ciało, podmiot – przedmiot itd.
- Destrukcyjność, polegający na dążeniu do negowania, demaskowania, demitologizowania, podważania, kwestionowania i destrukcji w stosunku do całej zastanej kultury, w stosunku do wszystkich istniejących w niej struktur, schematów, instytucji itd. Chociaż moderna odrzucała tzw. przesady, zwłaszcza religijne i obyczajowe, to wysoko jednak ceniła prawo, ład, porządek i rozum naukowy. Postmoderna natomiast wszystko to odrzuca, a stawia na nieograniczoną niczym wolność, otwartość, tolerancję, pluralizm i globalizm.
 - Antyscjentyzm, polegający na odrzuceniu przekonania, że rozum i nauka stanowią lekarstwo na wszelkie problemy świata i człowieka, odrzucający priorytet nauki wśród innych dziedzin szeroko pojętej kultury.
 - Antyhumanizm, polegający na: odrzuceniu koncepcji człowieka jako racjonalnego i autonomicznego bytu, odrzuceniu doktryny o uniwersalnej naturze człowieka, odrzuceniu teorii o wyjątkowym, centralnym miejscu człowieka we wszechświecie (kosmocentryzm zamiast antropocentryzmu), odrzuceniu rzekomego prawa człowieka do panowania nad światem i nad innymi formami życia.
 - Antymetafizyczność, polegająca na całkowitym odrzuceniu metafizyki. Metafizyka przyjmuje istnienie nieobalalnych, oczywistych zasad, takich jak zasada niesprzeczności, tożsamości, przyczynowo-
- z.B. Anwesenheit – Abwesenheit, wesentlich – unwesentlich, real – ideal, authentisch – nichtauthentisch, wahr – unwahr, gut – nicht gut, Wort – Schrift, Geist – Körper, Subjekt – Objekt usw.
- Destruktionismus, d.h. ein Streben nach Negierung, Demaskierung, Entmythologisierung, Entkräftung, Infragestellung und Destruktion in Bezug auf die gesamte vorgefundene Kultur, in Bezug auf alle in ihr existierenden Strukturen, Schemata, Institutionen usw. Obwohl die Moderne sogenannte Vorurteile ablehnte, insbesondere auf religiösem und sittlichem Gebiet, schätzte sie dennoch Recht, Ordnung und wissenschaftliche Vernunft immer sehr hoch. Die Postmoderne dagegen verwirft dies alles und setzt auf eine durch nichts eingeschränkte Freiheit, Offenheit, Toleranz, Pluralismus und Globalismus;
 - Antiszientismus, d.h. die Ablehnung der Überzeugung, Vernunft und Wissenschaft würden eine Arznei gegen alle Probleme der Welt und des Menschen darstellen. Verworfen wird die Priorität der Wissenschaft gegenüber den anderen Bereichen der Kultur im weitesten Sinne;
 - Antihumanismus, d.h. die Ablehnung der Konzeption, dass der Mensch ein rationales und autonomes Wesen ist, die Ablehnung der Lehre von der universellen Natur des Menschen, die Negierung der Theorie von der außergewöhnlichen, zentralen Position des Menschen im Weltall (Kosmozentrismus statt Anthropozentrismus) sowie die Verneinung eines angeblichen Rechts des Menschen auf Herrschaft über die Welt und die anderen Lebensformen;
 - eine antimetaphysische Tendenz, d.h. die völlige Ablehnung jeglicher Metaphysik. Die Metaphysik nimmt die Existenz solcher unbestreitbarer, offensichtlicher Prinzipien an wie Widerspruchsfreiheit, Identität, Kausalität und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten; sie sucht nach dem unveränderlichen Wesen der Dinge und geht von der Existenz der Substanz, des Geistes, der Seele, der Natur, der Person usw. aus. Diese Ver-

- ści, wyłączonego środka; szuka niezmienną istoty rzeczy; przyjmuje istnienie substancji, ducha, duszy, natury, osoby itd. Odrzucenie metafizyki powoduje odrzucenie racjonalnego dojścia do transcendentnej nadprzyrodzonej rzeczywistości, co więcej, jest jej całkowitym zakwestionowaniem.
- Zacieranie granic między tzw. kulturą wysoką i kulturą niską, talentem i beztalenciem, wspaniałym dziełem sztuki i szmirą, dramatem Szekspira i kolejną edycją programu telewizyjnego „Big Brother”.
 - Synkretizm, przekraczanie wszelkich formalnych ograniczeń w sztuce.
 - Negowanie indywidualizmu, autorytetu, oryginalności.
 - Programowe naśladownictwo cudzych stylów w sztuce, pastisz, imitacja.
 - Odrzucenie przekonania o jedności nauki i kultury, akcentowanie pluralizmu metodologicznego i epistemologicznego, pluralizmu języków, form kultury, wiedzy, sposobów myślenia, postaw, sposobów zachowań moralnych itd. Nie ma nic stałego i godnego polecenia innym. Wszystko jest jednakowo wartościowe.
 - Odrzucenie dwuwartościowej logiki klasycznej, wykluczające w konsekwencji istnienie jakichkolwiek zasad myślenia.
 - Odrzucenie uniwersalnych zasad racjonalności i pozbawienie rozumu roli głównej władzy poznawczej, z jednoczesnym przeakcentowaniem roli intuicji, instynktu i myślenia wyobrażeniowego.
 - Uznanie za utopię zarówno obiektywnych wartości, jak i wszystkich uniwersalnych, obowiązujących zasad etyki.
 - Głoszenie tezy, że nastąpił ostateczny kres filozofii. Zdaniem postmodernistów, przyszedł czas na epokę kultury pofilozoficznej. Nie ma już miejsca na filozofię, peł-
- werfung der Metaphysik führt zur Verneinung eines rationalen Zuganges zur transzendenten übernatürlichen Wirklichkeit, mehr noch: sie stellt eine solche total in Frage;
- ein Verwischen der Grenzen zwischen der sog. Hochkultur und der niederen Kultur, Talent und Talentlosigkeit, hervorragenden Kunstwerken und Kitschprodukten, einem Drama von Shakespeare und einer weiteren Folge des Fernsehprogramms „Big Brother”;
 - Synkretismus, d.h. die Überschreitung aller formalen Begrenzungen in der Kunst;
 - Negierung des Individualismus, der Autorität und Originalität;
 - die programmatische Nachahmung fremder Stile in der Kunst, Pasticcio und Imitation;
 - die Negierung der Überzeugung, dass Wissenschaft und Kultur eine Einheit bilden: die Betonung eines methodologischen und epistemologischen Pluralismus, eines Pluralismus der Sprachen, Kulturformen, des Wissens, der Denkweisen, Haltungen, moralischen Verhaltensweisen usw. Es gibt nichts Beständiges, was man den anderen empfehlen könnte – alles ist gleich wertvoll;
 - die Ablehnung der zweiwertigen klassischen Logik und in der Konsequenz davon die Ablehnung jedweder Denkprinzipien;
 - die Ablehnung der universellen Prinzipien der Rationalität und die Entthronung der Vernunft von ihrer Funktion als wichtigste Erkenntnisinstanz, bei gleichzeitiger Überbetonung der Rolle der Intuition, des Instinkts und des Phantasiedenkens;
 - die Bezeichnung sowohl der objektiven Werte als auch aller universell geltender Prinzipien der Ethik als Utopie;
 - die Verkündigung der These, dass das definitive Ende der Philosophie gekommen sei. Den Postmodernisten zufolge ist jetzt die Zeit für eine postphilosophische Kulturepoche gekommen. Für eine Philosophie, die die Rolle eines

niącą rolę strażniczki prawdy i racjonalności.

Sformułowane wyżej hasłowo elementy tego, co można by nazwać swoistym postmodernistycznym światopoglądem, stanowią całkowite zerwanie z fundamentalnymi założeniami kultury euroatlantyckiej. Pod hasłami postmodernizmu dokonuje się desakralizacja i dechryścianizacja świata. Ze szczególną determinacją, przy pomocy wielu potężnych, uległych postmodernistycznemu światopoglądowi mediów, atakowane jest chrześcijaństwo, w tym zwłaszcza Kościół katolicki, traktowany tu jako ostoja fundamentalizmu i konserwatyzmu. W wypowiedziach wielu postmodernistów spotkać się można z przekonaniem, że nowemu, ponowoczesnemu światu nie jest również potrzebna jakakolwiek religia. Wbrew temu przekonaniu, we współczesnym świecie, w którym po straszliwych doświadczeniach wojennych i doświadczeniach z niszczyielskimi wynalazkami oraz z totalitarnymi ideologiami odwołującymi się do tzw. naukowego światopoglądu bardzo osłabło zaufanie do rozumu i nauki (co postmodernizm skutecznie wzmaga), odnotowuje się gwałtowny wzrost zainteresowania religią. W tej sytuacji postmodernizm ją dopuszcza, aczkolwiek niechętnie. Nie chodzi tu jednak w żadnym wypadku o religię zinstytucjonalizowaną, posiadającą określony depozyt niezmiennych prawd wiary, oraz o kodeksową etykę. Postmodernizm – mówiąc o nim w pewnym uproszczeniu z uwagi na jego nieokreślony do końca charakter – dopuszcza rytuały i obrzędy religijne, konsekwentnie działa jednak w kierunku eliminacji religii ze sfery publicznej. Odmawia jej prawa głosu i funkcjonowania w życiu publicznym. Zacieśnia ją do sfery najbardziej prywatnej, tak prywatnej, że niemającej wpływu nawet w obrębie własnej rodziny,

Wächters der Wahrheit und der Rationalität erfüllt, sei heute kein Platz mehr.

Die hier aufgezählten losungshaften Elemente dessen, was wir als spezifisch postmodernistische Weltanschauung bezeichnen könnten, bedeuten einen totalen Bruch mit den fundamentalen Voraussetzungen der euroatlantischen Kultur. Unter der Lösung des Postmodernismus vollzieht sich eine Desakralisierung und Dechristianisierung der Welt. Mit besonderer Entschlossenheit und mit Hilfe vieler mächtiger, der postmodernistischen Weltanschauung ergebener Medien wird das Christentum und dabei insbesondere die katholische Kirche angegriffen, die hier als ein Hort des Fundamentalismus und Konservatismus angesehen wird. In den Äußerungen zahlreicher Postmodernisten kann man der Überzeugung begegnen, dass die neue, nachneuzeitliche Welt überhaupt gar keine Religion mehr nötig habe. Dieser Überzeugung zuwider ist in der heutigen Welt, in der nach den schrecklichen Kriegserlebnissen und den Erfahrungen mit zerstörerischen Erfindungen sowie mit den sich auf eine sogenannte wissenschaftliche Weltanschauung berufenden totalitären Ideologien das Vertrauen in Vernunft und Wissenschaft sehr zurückgegangen ist (was den Postmodernismus effektiv stärkt), ein vehement zunehmendes Interesse an der Religion zu beobachten. In dieser Situation wird sie vom Postmodernismus zugelassen, wenn auch nur ungern. Dies betrifft jedoch keinesfalls die institutionalisierte Religion, die ein bestimmtes Depositum unveränderlicher Glaubenswahrheiten besitzt, noch eine Gesetzesethik. Wegen seines definitiv unbestimmten Charakters können wir das vereinfacht so formulieren: Der Postmodernismus toleriert religiöse Rituale und Zeremonien, strebt aber konsequent eine Eliminierung der Religion aus dem öffentlichen Leben an. Er spricht ihr das Recht ab, ihre Stimme zu erheben und im öffentlichen Leben zu funktionieren. Er engt sie auf einen höchst privaten Bereich ein, so sehr, dass sie selbst innerhalb der eigenen Familie keinen Einfluss mehr ausüben kann, weil die Post-

skoro postmoderniści dążą do wyeliminowania wpływu rodziców na wychowanie, głównie religijne, własnych dzieci. Stawianie przez rodziców swoim dzieciom jakichkolwiek nakazów czy zakazów moralnych postmoderniści uważają za zniewalającą ingerencję w sprawy sumienia i za nietolerancję, która winna być zabroniona na mocy prawa. Nieprzypadkowo jednym z pierwszych przejawów oddziaływania ideologii postmodernistycznej, już pod koniec lat 60., było opracowanie i zmasowane propagowanie w szkole, rodzinie i mediach tzw. nowych teorii wychowawczych. Zrodziły się one pod dużym wpływem tzw. nowej lewicy. W sferze wartości głosiły całkowity relatywizm, w odniesieniu do tradycji chrześcijańskiej – niechęć, pogardę i lekceważenie, a w stosunku do norm moralnych – kompletną dezorientację. Bazując na postmodernistycznej wizji świata, domagały się od społeczeństwa, od rodziny i od szkoły tak zwanego bezstresowego wychowania, polegającego na odrzuceniu autorytetu, dyscypliny, pracy nad charakterem i jakichkolwiek wymagań od wychowanków. Narzucały tezę, że każdy człowiek – już jako dziecko – powinien sam stworzyć sobie światopogląd. Odwoływały się tutaj do antropologicznie fałszywego poglądu Rousseau, że człowiek z natury jest dobry i doskonalszy, że nie ciąży na nim żaden grzech pierworodny, a tylko warunki ekonomiczne, polityczne i społeczne – mówiąc ogólnie, cywilizacyjne – czynią go złym, jeśli w ogóle to słowo coś znaczy¹. Teorie, o których mowa, odrzucały zdecydowanie tradycyjne wartości wychowawcze, określając je mianem „cnót obozu koncentracyjnego” (*Konzentrationslagertugenden*).

„Można być religijnym nie mając idei Boga”, twierdzą postmoderniści, a jeżeli musimy już jakiegoś Boga uznać, to nie może to

moderniści danach streben, den Einfluss der Eltern auf die Erziehung, hauptsächlich die religiöse, ihrer eigenen Kinder zu eliminieren. Dass die Eltern ihren Kindern irgendwelche moralischen Gebote oder Verbote vermitteln, halten die Postmodernisten für eine sie knechtende Einmischung in Gewissensfragen und für den Ausdruck einer Intoleranz, welche gesetzlich verboten werden sollte. Nicht zufällig bestand eines der ersten Symptome des Einwirkens der postmodernistischen Ideologie bereits Ende der sechziger Jahre in der Ausarbeitung und massenhaften Propagierung sogenannter neuer erzieherischer Theorien in der Schule, der Familie und den Medien. Sie entstanden unter dem starken Einfluss der sog. Neuen Linken. Auf dem Gebiet der Werte propagierten sie einen totalen Relativismus, gegenüber der christlichen Tradition Abneigung, Verachtung und Geringschätzung und in Bezug auf moralische Normen eine völlige Desorientierung. Basierend auf der postmodernistischen Weltsicht forderten sie von Gesellschaft, Familie und Schule eine sogenannte stressfreie Erziehung, d.h. eine Ablehnung von Autorität, Disziplin, Arbeit am Charakter und jedweder Ansprüche an ihre Zöglinge. Sie drückten die These durch, dass jeder Mensch – schon als Kind – sich seine eigene Weltanschauung schaffen müsse. Dabei beriefen sie sich auf die anthropologisch irrierte Ansicht Rousseaus, der Mensch sei von Natur aus gut und vollkommen, von keinerlei Erbsünde belastet, und nur die ökonomischen, politischen und sozialen – allgemein geagt, die zivilisatorischen – Bedingungen würden ihn böse machen, falls dieses Wort überhaupt etwas bedeute.¹ Die Theorien, von denen hier die Rede ist, verwarfen entschieden die traditionellen Erziehungswerte, welche als „Konzentrationslagertugenden” bezeichnet wurden.

„Man kann religiös sein, ohne eine Gottesidee zu haben”, behaupten die Postmodernisten, und wenn wir schon einen Gott anerkennen müssen, dann darf das weder der jüdische und christliche Gott sein, d.h. ein Gott, der irgendetwas vom Menschen verlangt, noch der Gott der Vernunft, sondern

być Bóg żydowski i chrześcijański, tzn. Bóg wymagający czegokolwiek od człowieka, ani też Bóg rozumu, lecz Bóg wyczuwalny intuicyjnie, Bóg wyrozumiały, przyjazny tak bardzo, że akceptujący wszelkie ludzkie słabości, wszelkie występki i grzechy. W klimacie ideowym stworzonym przez ideologię postmodernizmu rosną więc substytuty autentycznych religii i autentycznej wiary religijnej. Ciągłe rodzą się nowe sekty, pozaformalne ruchy religijne i parareligijne, przybierające postać różnych odmian satanizmu, kabały i neopoganizmu. Następuje niesłychane wprost pomieszanie elementów pochodzących z najróżniejszych religii i wierzeń, co zresztą odpowiada jak najbardziej eklektycznemu charakterowi postmodernizmu. Narkotyki, orgie seksualne, najwymyślniejsze występki – stają się nowymi formami swoistego parareligijnego kultu. Postmodernizm, prowokując do takich działań, usiłuje jednocześnie dać im teoretyczne uzasadnienie. Głosząc antyfundamentalizm teoriopoznawczy, przenosi ten sposób myślenia na płaszczyznę praktycznego postępowania. Proponuje moralność bez określonych zasad etycznych, zwłaszcza gdyby miały być one chrześcijańskie, ponieważ etyka chrześcijańska, czy w ogóle jakakolwiek kodeksowa etyka monoteistycznej religii, zdaniem postmodernistów dehumanizuje człowieka, zniewala go swoimi zakazami i nakazami. Można przecieżyć, powiada Rorty, zbudować moralność bez Boga i jego przykazań, na przykład na solidarności ludzkiej.

Zdaniem Martina Walsera², należy odrzucić chrześcijańskie credo, a przyjąć nowe, które będzie jednocześnie obrachunkiem z dwudziestym stuleciem i jego katastrofami. Postchrześcijańskie credo winno zawierać potępienie wszelkich tzw. zbawczych utopii, w tym zwłaszcza chrześcijaństwa

ein intuitiv spürbarer Gott, ein verständnisvoller Gott, der so freundlich ist, dass er alle menschlichen Schwächen, alle Vergehen und Sünden akzeptiert. In dem von der Ideologie des Postmodernismus geschaffenen ideellen Klima bilden sich also Ersatzformen authentischer Religionen und eines authentischen religiösen Glaubens heraus. Ständig entstehen neue Sekten, informelle religiöse und parareligiöse Bewegungen, die unterschiedliche Formen und Varianten des Satanismus, des Kabbalismus und des Neuheidentums annehmen. Es kommt zu einer geradezu unerhörten Vermischung von Elementen, welche den verschiedensten Religionen und Glaubensinhalten entstammen, was übrigens dem eklektischen Charakter des Postmodernismus sehr gut entspricht. Drogen, sexuelle Orgien sowie die raffiniertesten Frevel werden zu neuen Formen eines spezifischen parareligiösen Kults. Der zu solchen Aktivitäten geradezu provozierende Postmodernismus ist gleichzeitig bemüht, ihnen eine theoretische Begründung zu liefern. Er verkündet ja einen erkenntnistheoretischen Antifundamentalismus und überträgt diese Denkweise dann auch auf die Ebene des praktischen Handelns. Vorgeschlagen wird eine Moral ohne bestimmte ethische Grundsätze, besonders wenn diese etwa christlich sein sollten, weil die christliche Ethik oder überhaupt die Gesetzesethik jeglicher monotheistischer Religion den Postmodernisten zufolge den Menschen enthumanisiert, d.h. ihn mit ihren Geboten und Verboten versklavt. Schließlich könne man – wie Rorty schreibt – eine Moral ohne Gott und seine Gebote errichten, zum Beispiel auf der Basis der menschlichen Solidarität.

Martin Walser² zufolge muss das christliche Credo verworfen und ein neues angenommen werden, das gleichzeitig eine Abrechnung mit dem 20. Jahrhundert und seinen Katastrophen darstellt. Dieses neue „Credo“ sollte eine Verurteilung aller sogenannten Heilsutopien enthalten, darunter vor allem des Christentums und der christlichen Gottesvorstellung, und zwar wegen ihres außerordentlich destruktiven Einflusses auf die moralischen Haltungen

i chrześcijańskiego wyobrażenia Boga, z uwagi na ich wyjątkowo destrukcyjny wpływ na postawy moralne ludzi. Walser stwierdza więc: „Bóg, który wszystko daje, jeżeli wpieryw jemu odda się wszystko, był od samego początku władcą, z którym można pozostawać we właściwej relacji wyłącznie przez całkowite podporządkowanie się jego woli. Tymczasem konieczność bycia podporządkowanym czyni człowieka złym”. Według cytowanego autora, rozmiary zła wyrządzonego człowiekowi przez chrześcijaństwo i w ogóle przez monoteizm są wyjątkowo wielkie z uwagi na to, że całe współczesne życie ludzi w aspekcie relacji między władzą a rządzonymi kopiuje po prostu wpononą przez monoteistyczne religie relację, zachodzącą między Bogiem, będącym absolutnym, nieomylnym i żądającym całkowitego podporządkowania się mu władcą, a całkowicie zależnym od niego i zdanym na jego niczym nieograniczoną wolę bezbronnym stworzeniem. Tak więc do dziś, stwierdza Walser, życie nasze to życie w cieniu i za kulisami chrześcijaństwa, które służyło zawsze ugruntowywaniu i podtrzymywaniu swojego absolutnego panowania nad człowiekiem. Nasz lęk przed brakiem sensu życia jest także dziedzictwem chrześcijaństwa, które wmówiło nam, że mamy do zrealizowania jakieś przekraczające nas cele. Zapytajmy samych siebie, woła Walser, czy nie nadszedł wreszcie czas na to, aby oderwać nasze oczy od patrzenia w niebo i skierować je na ziemię? Monoteistyczne religie zniekształcają nasze życie. Należy je więc odrzucić. Należy się zwrócić do starszego niż chrześcijaństwo dziedzictwa ludzkości, do tego, co naturalne, własne, miejscowe, swoje. Należy odrzucić wszelkie centralistyczne wizje rzeczywistości, wszelkie absolutystyczne, kodeksowe etyki pretendujące do

der Menschen. Walser schreibt: „Ein Gott, der einem nur dann alles gibt, wenn man ihm zuvor selbst alles gegeben hat, war von Anfang an ein Herrscher, mit dem man einzig durch völlige Unterwerfung unter seinen Willen in richtiger Beziehung stehen konnte. Aber die Notwendigkeit, sich unterordnen zu müssen, macht den Menschen böse.” Dem hier zitierten Autor zufolge ist das Ausmaß des dem Menschen vom Christentum und überhaupt vom Monotheismus zugefügten Übels deshalb so enorm, weil das ganze heutige Leben der Menschen hinsichtlich der Beziehung zwischen Herrscher und Beherrschten schlicht und einfach eine Kopie der uns von den monotheistischen Religionen eingepflichten Beziehung zwischen Gott, der ein absoluter, unfehlbarer und totale Unterwerfung verlangender Herrscher ist, und dem von ihm völlig abhängigen und seinem unbeschränkten Willen ausgelieferten wehrlosen Geschöpf darstellt. Daher ist unser Leben – so Walser – bis heute ein Leben im Schatten und hinter den Kulissen des Christentums, das immer der Festigung und Aufrechterhaltung seiner absoluten Herrschaft über den Menschen diene. Auch unsere Angst vor der Sinnlosigkeit des Lebens ist ein Erbe des Christentums, das uns eingeredet hat, wir hätten irgendwelche über uns hinausreichende Ziele zu realisieren. Fragen wir doch uns selbst – schreibt Walser –, ob nicht endlich die Zeit gekommen ist, dass wir unsere Augen vom Blick gen Himmel abwenden und sie auf die Erde richten? Die monotheistischen Religionen deformieren unser Leben. Deshalb müssen sie verworfen werden. Wir müssen auf ein Erbe der Menschheit zurückgreifen, das älter ist als das Christentum: auf das, was natürlich, das unsere, lokale und eigene ist. Abzulehnen sind alle zentralistischen Visionen der Wirklichkeit, alle absolutistischen Gesetzesethiken, welche Allgemeingültigkeit beanspruchen, alle überirdischen Ziele, die mit unserem täglichen Leben nichts zu tun haben. Der Autor fährt fort: Alle Gebote sind zu verwerfen, einschließlich des vom Christentum verkündeten Liebesgebotes, weil jedes Gebot Widerspruch

powszechnej obowiązywalności, wszelkie nadziemskie cele, które nie mają nic wspólnego z naszym życiem na co dzień. Należy, zaleca dalej autor tej wypowiedzi, odrzucić wszelkie nakazy, łącznie z głoszonym przez chrześcijaństwo przykazaniem miłości, ponieważ każdy nakaz wywołuje w człowieku sprzeciw. Należy więc odrzucić wszelkie wezwania do wewnętrznej dyscypliny i opanowywania swojej natury, ponieważ takie wezwania świadczą o przekonaniu, że nasza natura jest zła, że jesteśmy źli, o ile nie zapamiętujemy nad sobą, o ile nie będziemy czynić tego, czego wymaga od nas religia, która uzurpuje sobie prawo do wiedzy o tym, co jest dobre, a co złe. Tymczasem wszystko jest względne, powiada Walser. Wymagania stawiane człowiekowi przez chrześcijaństwo sprzeciwiają się ludzkiej naturze. Człowiek w swojej istocie pragnie być innym niż to, czego chrześcijaństwo od niego wymaga. Dlatego nauczył się kłamać. Boi się bowiem, że prawda mu zaszkodzi w jego relacjach z Bogiem, Kościołem, państwem, społeczeństwem, rodziną itd. Dzięki chrześcijaństwu nie prawda, lecz kłamstwo stało się żywotnym interesem człowieka³.

Była już mowa o tym, że postmodernizm nie jest jednolitym prądem filozoficznym, ale swojego rodzaju stanem kultury, sposobem życia oraz widzenia rzeczywistości, który przybiera różne oblicza. O ile więc niektórzy z autorów zaliczanych do postmodernizmu kategorycznie wykluczają wszelką religię z życia współczesnego człowieka, to inni, uwzględniając powszechnie dostrzeganą i nasilającą się wyraźnie (po upadku różnych ideologii, które religię zastępowały) tęsknotę za przeżyciem religijnym, poszukują religii stosownej dla siebie. Religii, która nie będzie niczego od nich wymagała. Religii bez zobowiązań, bez żadnych norm moralnych, bez

im Menschen weckt. Daher sind auch alle Aufrufe zu innerer Disziplin und Beherrschung der eigenen Natur abzulehnen, weil diese von der Überzeugung ausgehen, dass unsere Natur böse ist und dass wir nicht unser eigener Herr sind, wenn wir nicht tun, was die Religion von uns verlangt, die sich das Recht anmaßt zu wissen, was gut und was böse ist. In Wirklichkeit ist alles relativ, meint Walser. Die vom Christentum an den Menschen gestellten Anforderungen widersprechen der menschlichen Natur. Der Mensch will in Wirklichkeit ganz anders sein, als es das Christentum von ihm verlangt. Deshalb hat er gelernt zu lügen. Denn er fürchtet, dass ihm die Wahrheit schaden könnte in seinen Beziehungen mit Gott, der Kirche, dem Staat, der Gesellschaft, seiner Familie usw. Dank dem Christentum ist nicht die Wahrheit, sondern die Lüge zum vitalen Interesse des Menschen geworden³.

Es war bereits die Rede davon, dass der Postmodernismus keine einheitliche philosophische Strömung darstellt, sondern eher eine Art Kulturzustand, Lebensweise und Sicht der Wirklichkeit, die verschiedene Gesichter annehmen kann. Während also manche dem Postmodernismus zugerechneten Autoren jegliche Religion aus dem Leben des heutigen Menschen kategorisch ausschließen, suchen andere, die allgemein erkennbare und (nach dem Niedergang verschiedener Ideologien, die die Religion ersetzt haben) deutlich zunehmende Sehnsucht nach religiösem Erleben berücksichtigend, nach einer für sie passenden Religion – einer Religion ohne Verpflichtungen, ohne alle moralischen Normen, ohne Glaubensdogmen, ohne Verantwortung für die eigenen Handlungen, ohne Institutionen und Autoritäten. Diese Nachfrage erzeugt dann auch immer auch ein entsprechendes Angebot. In diesem Zusammenhang beobachten wir in den letzten Jahren, wie bereits erwähnt, eine außerordentlich dynamische Entwicklung religiöser Kulte, in denen von keinem persönlichen Gott mehr die Rede ist, in denen alles erlaubt ist, so wie im New Age oder in den zahllosen Kulturen, welche direkt an fernöstliche Religionen

dogmatów wiary, bez odpowiedzialności za czyny, bez instytucji i autorytetów. Popyt rodzi zawsze podaż. W związku z powyższym dostrzegamy w ostatnich latach, jak była już o tym mowa wyżej, niezwykle dynamiczny rozwój kultów religijnych, w których nie ma mowy o Bogu osobowym, w których wszystko jest dozwolone, takich jak New Age czy niezliczone kultury nawiązujące wprost do religii Wschodu. Niezależnie od tego rozwijają się różne kultury zbrodnicze, satanistyczne i inne, niszczące osobowość i życie zwabionych różnymi sposobami wyznawców, zmuszające bądź nakłaniające ich do irracjonalnych obrzędów i zachowań, a nawet do zbiorowych samobójstw. Kultury te ujawniają zamęt intelektualny i moralny postmoderny. Są one często czymś w rodzaju gigantycznej rupieciarni poskładanej z odłamków różnych religii, dopasowywanych do gustów ludzi, którzy zatopieni w konsumpcjonizmie, relatywizmie i materializmie, utraciwszy kontakt z autentyczną religią, mimo wszystko poszukują jakiejś jej namiastki, z wygodnym dla siebie credo⁴.

Postmodernizm zrezygnował z prawdy, uważając, że prawda nie jest możliwa do osiągnięcia na żadnej płaszczyźnie życia, również w nauce, w której przestało mieć znaczenie pytanie „Czy to jest prawda?”. Ważne natomiast pozostało pytanie: „Do czego się to przyda?”. Podobnie jest na płaszczyźnie życia moralnego. Skoro nie istnieje prawda obiektywna, skoro każdy może mieć swoją własną prawdę i swoje dobro moralne – ponieważ nie istnieją ani poznawcze, ani etyczne, ani estetyczne, ani jakiegokolwiek inne obiektywne zasady – to człowiek może zrobić i zaniedbywać wszystko, co zechce. Przyjmowanie istnienia prawdy obiektywnej jest swoistym totalitaryzmem. Prawda

anknüpfen. Unabhängig davon entwickeln sich auch kriminelle, satanistische und andere Kulte, die die Persönlichkeit und das Leben ihrer auf verschiedene Weise geworbenen Anhänger zerstören, indem sie sie zu irrationalen Zeremonien und Verhaltensweisen und manchmal sogar zu Massenselbstmorden zwingen bzw. überreden. Diese Kulte offenbaren die ganze intellektuelle und moralische Verwirrung der Postmoderne. Meistens stellen sie so etwas wie eine aus Bruchstücken verschiedener Religionen zusammengesetzte gigantische Rumpelkammer dar. Dieses Gerümpel wurde dem Geschmack der in Konsumtionismus, Relativismus und Materialismus versunkenen Menschen angepasst, die den Kontakt mit der authentischen Religion verloren haben, aber dennoch nach einem gewissen Ersatz dafür suchen, selbstverständlich mit einem für sie bequemen Credo⁴.

Der Postmodernismus verzichtet auf die Wahrheit, weil er meint, dass diese Wahrheit auf keiner Ebene des Lebens erreicht werden kann, auch nicht durch die Wissenschaft, in der die Frage „Ist das wahr?“ heute keine Bedeutung mehr habe. Wichtig sei dagegen die Frage: „Wozu eignet sich das?“ Ähnlich verhält es sich auch auf der Ebene des moralischen Lebens. Wenn es keine objektive Wahrheit gibt und jeder seine eigene Wahrheit und seine eigenen moralischen Vorstellungen vom Guten besitzt, kann der Mensch – weil es weder kognitive noch ethische oder ästhetische oder irgendwelche anderen objektiven Prinzipien gibt – alles tun oder lassen, was er will. Bereits die Annahme der Existenz einer objektiven Wahrheit stelle eine Art Totalitarismus dar. Diese Wahrheit – so die Postmodernisten – wäre nämlich repressiv und würde die Freiheit des Menschen einschränken. Denn wenn in der Philosophie und in der Moral etwas als objektiv wahr, objektiv richtig und gut anerkannt wird, müsse dies zu moralischen Repressionen gegen Andersdenkende führen. Daher stellt das Streben nach einer objektiven oder absoluten Wahrheit, die man dann ja immer auch den anderen Menschen verkündigen

taka bowiem, powiadają postmoderniści, jest represywna i ogranicza wolność człowieka. Skoro bowiem w filozofii i moralności uznaje się coś za obiektywnie prawdziwe, obiektywnie słuszne i dobre, to tym samym spowoduje się moralną represję w stosunku do ludzi myślących inaczej. Tak więc dążenie do prawdy obiektywnej czy absolutnej i głoszenie jej innym jest represyjnym systemem władzy, a nie poznawaniem rzeczywistości, gdyż tej i tak poznać nie można.

Głosząc takie poglądy, postmoderniści przekreślają nie tylko kulturę i naukę nowożytną, lecz podważają w ogóle jakiegokolwiek znaczenie dwudziestu pięciu wieków istnienia i rozwoju filozofii i nauki, które w tym czasie pretendowały do poznania prawdy obiektywnej. Podważają korzenie całej euroatlantyckiej cywilizacji, zbudowanej na wartościach obiektywnej prawdy i obiektywnego dobra⁵. Odrzucając, zupełnie tak samo jak starożytni sofiści, prawdę obiektywną i dobro obiektywne, powołują się na empiryczny fakt wyznawania przez ludzi najróżniejszych poglądów i przyjmowania przez nich dość powszechnie swoistej „etyki Kalego”, która eliminuje pojęcie dobra obiektywnego. Biskupi polscy w wydanym kilka lat temu *Ore-dziu biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji*, ustosunkowując się wprost do relatywistycznej postawy postmodernizmu, stwierdzili: „Z tego, że w społeczeństwie istnieje mnogość głoszonych prawd, nie wynika bynajmniej konieczność rezygnacji z absolutnej prawdy. Z tego, że różne grupy przyjmują odmienne hierarchie wartości, nie wynika, by wszystkie wartości miały charakter względny. W rozwoju kultury ludzkiej zawsze utrzymywała się mnogość opinii, zwyczajów i stanowisk przyjmowanych przez poszczególne ośrodki. Nasilenie tych różnic w obecnej epoce nie upoważnia do formu-

möchte, ein repressives Machtsystem dar und keine Erkenntnis der Wirklichkeit, weil diese sowieso als unerkennbar gilt.

Mit der Verkündigung solcher Ansichten negieren die Postmodernisten nicht nur die neuzeitliche Wissenschaft und Kultur, sondern stellen überhaupt jegliche Bedeutung der 2500-jährigen Existenz und Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft in Frage, die in dieser Zeit immer den Anspruch erhob, die objektive Wahrheit zu erkennen. Sie untergraben die Wurzeln der gesamten euroatlantischen Zivilisation, die auf den Werten der objektiven Wahrheit und des objektiv Guten basiert.⁵ Wenn sie, genauso wie die antiken Sophisten, die objektive Wahrheit und das objektiv Gute verwerfen, dann berufen sie sich dabei auf die empirische Tatsache, dass die Menschen eben die verschiedensten Ansichten vertreten und recht allgemein eine Art „Kali-Ethik“ anerkennen, die den Begriff des objektiv Guten eliminiert („Wenn Kali eine Kuh stiehlt, dann ist das gut; wenn Kali eine Kuh gestohlen wird, dann ist das schlecht“). In ihrem vor einigen Jahren veröffentlichten „Appell der polnischen Bischöfe zur Notwendigkeit des Dialogs und der Toleranz“ wurde zur relativistischen Einstellung des Postmodernismus direkt Stellung bezogen. In diesem Zusammenhang schrieben die Bischöfe: „Dass in der Gesellschaft viele verschiedene Wahrheiten verkündet werden, bedeutet keineswegs die Notwendigkeit, auf die absolute Wahrheit zu verzichten. Dass unterschiedliche Gruppen jeweils verschiedene Wertehierarchien vertreten, heißt nicht, dass alle Werte lediglich einen relativen Charakter besitzen. In der Entwicklung der menschlichen Kultur hat es immer eine Vielzahl von Meinungen, Bräuchen und Standpunkten gegeben, die von den jeweiligen Gruppen repräsentiert wurden. Die Zunahme dieser Differenzen in der heutigen Zeit berechtigt nicht zur Formulierung radikaler Urteile, der Mensch könne die Wahrheit nicht erkennen und alle Wertungen seien gleichermaßen rechtskräftig. Denn wenn dies tatsächlich der Fall wäre, könnten

wania radykalnych sądów, iż człowiek nie może poznać prawdy, zaś wszystkie oceny są jednakowo prawomocne. Gdyby tak było rzeczywiście, nie moglibyśmy jednoznacznie potępić ludobójstwa inspirowanego przez fanatyzm, opinie torturowanych ofiar miałyby tę samą wartość co opinie ich oprawców, zaś faszyzm i inne formy totalitaryzmu należałoby uznać za stanowisko nie gorsze od demokracji. Podobne podejście nie pozwałoby bronić praw człowieka, walczyć o sprawiedliwość, czy spieszyć z pomocą cierpiącym, gdyż wszystkie wymienione wartości uznano by za względne”⁶.

Głosząc relatywizm teoriopoznawczy i moralny oraz hasło całkowitej wolności, przedstawiciele postmodernizmu propagują model człowieka wyzwolonego od prawdy, od moralności, od stałych przekonań i od religii. Propagują model kosmopolity, który wyrzekł się przywiązania do wartości związanych z narodową kulturą, z wychowaniem i z rodziną. Model człowieka, który odrzucił, jak była o tym wyżej mowa, sprawdzone od wieków teorie i sposoby wychowania młodzieży; model człowieka nastawionego na konsumpcję, odrzucającego pracę nad charakterem, ofiarę i poświęcenie dla innych, zatopionego w konsumpcyjnym życiu z dnia na dzień; odrzucającego wszelkie zasady poza zasadą braku zasad; rezygnującego z szukania sensu zarówno dla siebie, jak i dla świata, wprowadzającego w miejsce wizji uporządkowanego kosmosu wizję „chaosmosu” będącego dziełem przypadku i doraźności, w którym ludzkość wydaje się być igraszką irracjonalnych sił⁷.

Twórcy postmodernizmu twierdzą, że ich poglądy zrodziły się także z rozczarowania w stosunku do nauki, do religii oraz do nacjonalistycznych ideologii, gdyż wszystkie one, pretendując do posiadania prawdy

wir den vom Fanatismus inspirierten Völkermord nicht eindeutig verurteilen, die Meinungen der gefolterten Opfer hätten den gleichen Wert wie die der Henkersknechte, und der Faschismus sowie andere Formen des Totalitarismus müssten als Standpunkte anerkannt werden, die nicht schlechter sind als die Demokratie. Ein solcher Ansatz würde nicht erlauben, die Menschenrechte zu verteidigen, für die Gerechtigkeit zu kämpfen oder den Leidtragenden Hilfe zu erweisen, weil dann ja alle genannten Werte als nur relativ anerkannt werden müssten”⁶.

Indem die Vertreter des Postmodernismus einen erkenntnistheoretischen und moralischen Relativismus sowie die Losung völliger Freiheit verkünden, propagieren sie das Modell eines von der Wahrheit, von der Moral, von festen Überzeugungen und von der Religion befreiten Menschen. Sie propagieren das Modell eines Kosmopoliten, der sich von allen Bindungen an die mit der Nationalkultur, mit seiner Erziehung und mit seiner Familie verbundenen Werte losgesagt hat; das Modell eines Menschen, der – wie bereits weiter oben erwähnt wurde – die jahrhundertlang bewährten Theorien und Praktiken der Erziehung Jugendlicher verworfen hat; das Modell eines nur auf Konsum ausgerichteten Menschen, der die Arbeit an seinem Charakter, die Opferbereitschaft und Hingabefähigkeit an andere verneint und stattdessen von Tag zu Tag immer mehr im Konsumrausch versinkt; der alle Prinzipien ablehnt außer dem Prinzip, dass es keine Prinzipien gibt; der auf die Suche nach Sinn verzichtet, sowohl seines eigenen Lebens als auch der Welt überhaupt, und stattdessen die Vision eines geordneten Kosmos akzeptiert – sozusagen die Vision eines „Chaosmos”, der ein Werk des Zufalls und der Vorläufigkeit darstellt und in dem die Menschheit ein Spielball irrationaler Kräfte zu sein scheint.⁷

Die Schöpfer des Postmodernismus sagen, ihre Ansichten würden auch aus der Enttäuschung über die Wissenschaft, die Religion und die nationalistischen Ideologien resultieren, weil diese alle den Besitz einer objektiven Wahrheit beanspruchten, im

obiektywnej, w imię tej prawdy prowadziły ludzkość do zagrożenia, do prześladowań religijnych, rasowych i narodowościowych oraz do okrutnych wojen. Dlatego, zdaniem wyznawców światopoglądu postmodernistycznego, należy zrezygnować z prawdy obiektywnej, ponieważ wiara w jej istnienie skłania do działań, które przynoszą zło i nieszczęście. Kiedy zgodzimy się na to, dodają, że każdy człowiek ma prawo do własnej, subiektywnej prawdy i subiektywnego dobra moralnego, wówczas ustaną wszelkie wojny i prześladowania, a zapanuje powszechna zgoda i miłość.

Pogląd powyższy, bez względu na być może dobre intencje tych, którzy go głoszą, jest równie niebezpiecznym mitem, jak wszelkie totalitarne „zbawcze” utopie, które postmodernizm przecież odrzuca zdecydowanie, a które w imię wymyślonego przez siebie raj na ziemi i błędnego przekonania o dobrej, niewinnej naturze człowieka, przynosiły zawsze ludzkości morze nieszczęść i łez. Tkwią w nim poza tym inne błędy. Postmodernizm bierze mianowicie zwyrodnienie rzeczy za jej istotę. To, że wyznawcy określonej religii łamią jej zasady, nie oznacza automatycznie, że jest ona zła, a głoszone przez nią zasady – fałszywe. Religia Chrystusowa ze swej istoty prowadzi tylko do dobra, wbrew absurdalnym teoriom takich ludzi jak np. M. Walser. Gdyby chrześcijanie żyli rzeczywiście według jej wskazań, nie byłoby nigdy między nimi żadnych wojen, prześladowań i żadnej ludzkiej krzywdy.

Chcąc zamknąć ludzi w ich własnym subiektywnym odczuwaniu, postmodernizm naraża ich poza tym na to, że w pewnym momencie utracą jakkolwiek wspólny język, jakkolwiek wspólną, łączącą ich wizję świata. Może to mieć niewyobrażalne wprost konsekwencje. Zamiast wojen międzynaro-

Namen dieser Wahrheit dann aber die Menschheit in Gefahr gebracht haben durch religiös, rassistisch und national motivierte Verfolgungen sowie durch grausame Kriege. Deshalb müsse, so die Vertreter der postmodernistischen Weltanschauung, auf eine objektive Wahrheit verzichtet werden, weil der Glaube an ihre Existenz zu Maßnahmen inspiriert, welche nur Übel und Unglück über die Menschen bringen. Wenn wir damit einverstanden wären, so fügen sie hinzu, dass jeder Mensch das Recht auf seine eigene, subjektive Wahrheit und eine subjektive moralische Auffassung vom Guten besitzt, dann würden alle Kriege und Verfolgungen aufhören und allgemeine Eintracht und Liebe herrschen.

Diese Ansicht stellt – unabhängig von der vielleicht guten Absicht derer, die sie verkünden – einen genauso gefährlichen Mythos dar wie alle totalitären „Heilsutopien”, die der Postmodernismus doch sonst immer so entschieden ablehnt und die im Namen eines selbsterdachten irdischen Paradieses und der irrigen Überzeugung von der guten, unschuldigen Natur des Menschen der Menschheit immer nur ein Meer von Unglück und Tränen gebracht haben. Außerdem enthält sie noch weitere Irrtümer. Der Postmodernismus erachtet nämlich die Deformation bestimmter Sachverhalte für ihr eigentliches Wesen. Dass die Vertreter einer bestimmten Religion deren Prinzipien verletzen, bedeutet doch nicht automatisch, dass diese Religion selbst schlecht ist und die von ihr verkündeten Prinzipien falsch. Die Religion Christi führt in ihrem Wesen nur zum Guten, den absurden Theorien solcher Leute wie z.B. Martin Walser zum Trotz. Würden die Christen tatsächlich nach ihren Geboten leben, gäbe es zwischen ihnen nie irgendwelche Kriege oder Verfolgungen noch irgendwelches menschliches Leid.

Indem der Postmodernismus die Menschen ihrem eigenen subjektiven Empfinden ausliefern will, setzt er sie sie außerdem der Gefahr aus, das sie in einem bestimmten Moment jegliche gemeinsame Sprache und jegliche gemeinsame, sie verbindende Sicht der Welt verlieren. Dies kann geradezu unvor-

dowych, które choć tragiczne, kończą się w jakimś momencie, mogą się zacząć – jak to zresztą już ma miejsce w niektórych wielkich skupiskach miejskich na świecie – wojny każdego z każdym, wojny nieustające, nie do zakończenia, okrutniejsze niż jakiegokolwiek inne, prowadzone wyłącznie według praw dżungli, bez nadziei na jakikolwiek pokój. Tak łatwo przecież budzi się w ludziach, pozbawionych oparcia w niewzruszonej prawdzie i moralności, Kainowe dziedzictwo. Wymyślony przez Rousseau mit powrotu do kondycji pierwotnego, niewinnego i szlachetnego dzikusa, żyjącego w zgodzie z całą naturą – tak chętnie przyjmowany (wbrew krytyce moderny) przez postmodernizm – jest niestety tylko mitem⁸.

Jak powiada A. Bronk, „w swojej skrajnej wersji dekonstrukcjonizmu, postmodernizm jest nurtem negatywnym, pesymistycznym, wręcz nihilistycznym, bez wizji przyszłości; jest niewiarą, że jest na czym budować kulturę. Jako rodzaj laickiego millenaryzmu czy katastrofizmu wyrasta z przeświadczenia, że ludzkość znalazła się w czasach ostatecznych”⁹. Postmodernizm ogłosił już „śmierć filozofii”, „śmierć nauki” i „śmierć sztuki”¹⁰. Co nam pozostaje? Śmierć całej ludzkości? Irracjonalny chaos i bezsens? W takim razie człowiek nie ma żadnych szans na zrozumienie otaczającej go rzeczywistości, nie mówiąc już o jakiegokolwiek kontroli nad nią.

Dokonując pewnej generalnej oceny postmodernizmu, poza przedstawionymi już wcześniej jego cechami, nie podobna nie wskazać niekonsekwencji, zafalszowań, a nawet sprzeczności, które go charakteryzują:

- Ogłaszając śmierć filozofii, w gruncie rzeczy ją uprawia, choć nie wyciąga z tego właściwych konsekwencji.
- Odrzucając zdecydowanie wszelkie, jak powiada, „ideologie” i „fundamentalizmy”,

stellbare Konsequenzen haben. Statt internationalen Kriegen, die zwar tragisch sind, aber doch immer irgendwann ein Ende finden, können – wie dies übrigens in manchen großen Agglomerationen auf der Welt schon der Fall ist – Kriege „jeder gegen jeden” ausbrechen, ununterbrochene Kriege ohne Ende, die noch grausamer sind als alle anderen und einzig nach dem Gesetz des Dschungels geführt werden, ohne jegliche Hoffnung auf irgendeinen Frieden. So leicht erwacht in den Menschen, die ihrer Stütze einer unerschütterlichen Wahrheit und Moral beraubt wurden, das Erbe Kains. Der von Rousseau erfundene und vom Postmodernismus (trotz seiner Kritik an der Moderne) so gern geteilte Mythos einer Rückkehr zum Urzustand des unschuldigen und edlen Wilden, der mit der ganzen Natur in Eintracht lebt, ist leider nur ein Mythos.⁸

Wie Andrzej Bronk schreibt: „In seiner extremen Version des Dekonstruktionismus stellt der Postmodernismus eine negative, pessimistische, ja geradezu nihilistische Strömung ohne Zukunftsvision dar; er bedeutet den Unglauben, die Kultur noch auf irgendetwas gründen zu können. Als eine Art laizistischer Millenarismus oder Katastrophismus erwächst er aus der Überzeugung, dass die Menschheit in der Endzeit lebt”⁹. Der Postmodernismus hat bereits den „Tod der Philosophie”, den „Tod der Wissenschaft” und den „Tod der Kunst” deklariert.¹⁰ Was bleibt uns noch? Der Tod der gesamten Menschheit? Ein irrationales Chaos und Sinnlosigkeit? Dann hätte der Mensch keinerlei Chancen mehr, die ihn umgebende Wirklichkeit zu verstehen, ganz zu schweigen davon, sie irgendwie kontrollieren zu können.

Wenn wir eine gewisse generelle Einschätzung des Postmodernismus vornehmen, dann können wir – neben den bereits weiter oben präsentierten Merkmalen – nicht umhin, die Inkonsequenzen, Verfälschungen und sogar Widersprüche aufzuzeigen, die ihn charakterisieren:

- Obwohl er den Tod der Philosophie deklariert, betreibt er im Grunde genommen ebenfalls Phi-

czyni to właśnie z pozycji własnej, niedopuszczającej sprzeciwu, ideologii i z pozycji własnego fundamentalizmu.

- Poddając totalnej krytyce rozum w oświeceniowym wydaniu, czyni to w imię „rozumu postmodernistycznego”.
- Krytykując humanizm i detronizując człowieka z uprzywilejowanej pozycji w świecie, podnosi do naczelnej postmodernistycznej wartości nieograniczoną wolność ludzką. Domagając się całkowitej tolerancji dla wszystkich inaczej żyjących, kochających, myślących, oceniających itd., ściga bezwzględnie i potępia tych, którzy ośmielają się głosić coś innego niż on, w tym zwłaszcza Kościół katolicki¹¹.

Próbując scharakteryzować krótko, obiektywnie, możliwie najogólniej oraz *sine ira et studio* to, co się rozumie pod pojęciem postmodernistycznej wizji rzeczywistości, należy naszym zdaniem wyakcentować następujące jej elementy:

- Odrzuca wizję rzeczywistości zakorzenioną w zachodniej filozofii, charakteryzującą się wielkim zaufaniem do rozumu jako wiedzy, która byłaby w stanie poznać całą rzeczywistość.
- Rezygnuje z wartości absolutnych i niezmiennych.
- Kwestionuje zarówno scholastyczne przekonanie o wzajemnym wspomaganii się rozumu i wiary w poznawaniu niezmiennej prawdy, jak też kartezjańską metodę, która stwierdzała, że jest w stanie przedstawić niedającą się zakwestionować prawdę, będącą podstawą dla ludzkiej wiedzy i ludzkiego działania.
- Głosi upadek myślenia jednoznacznego i pewnego.
- Prezentuje holistyczne i ekologiczne widzenie świata.

losophie, auch wenn er nicht die richtigen Konsequenzen daraus zieht.

- Indem er alle, wie er sagt, „Ideologien” und „Fundamentalismen” entschieden ablehnt, tut er dies eben von der Position der eigenen, keinen Widerspruch duldenden Ideologie und von der Position eines eigenen Fundamentalismus aus.
- Wenn er die Vernunft in ihrer aufklärerischen Version einer totalen Kritik unterwirft, dann tut er dies im Namen der „postmodernistischen Vernunft”.
- Indem er den Humanismus kritisiert und den Menschen seiner privilegierten Position in der Welt beraubt, erhebt er die uneingeschränkte menschliche Freiheit in den Rang des höchsten postmodernistischen Wertes. Während er völlige Toleranz für alle anders lebenden, liebenden, denkenden, urteilenden usw. Menschen fordert, verfolgt und verurteilt er rücksichtslos diejenigen, die es wagen, etwas anderes zu verkünden als er, insbesondere aber die katholische Kirche.¹¹

Wenn wir versuchen, kurz, objektiv und möglichst allgemein und *sine ira et studio* zu charakterisieren, was unter dem Begriff der postmodernistischen Sicht der Wirklichkeit zu verstehen ist, dann müssen unserer Meinung nach die folgenden Elemente hervorgehoben werden:

- Er lehnt die in der westlichen Philosophie verwurzelte Vision der Wirklichkeit ab, die sich durch ein starkes Vertrauen in die Vernunft als eines Wissens auszeichnet, welches imstande wäre, die gesamte Wirklichkeit zu erkennen.
- Er verzichtet auf absolute und unveränderliche Werte.
- Er stellt sowohl die scholastische Überzeugung von der gegenseitigen Unterstützung der Vernunft und des Glaubens beim Erkennen der unveränderlichen Wahrheit als auch die cartesianische Methode in Frage, welche behauptete, sie sei imstande, eine nicht anfechtbare Wahrheit zu präsentieren, die dem menschlichen Wissen und

- Odchodzi od przekonania, że posiadamy absolutną i ostateczną pewność, na rzecz przekonania, że posiadamy tylko prawdę przybliżoną.
- Odstępuje od tego, co „jasne i wyraźne” na rzecz uznania tego, co powikłane i tajemnicze.
- Rezygnuje z obiektywnego rozumienia prawdy na rzecz osobistego, intuicyjnego, niedającego się przekazać innym dochożenia do niej.
- Przechodzi od koncentrowania się na szczegółach do syntetycznego rozumienia całości; od rozumienia rzeczywistości w kategoriach statycznych struktur do rozumienia jej w kategoriach dynamicznych procesów¹².

Jest więc postmodernizm ideologią nie do zaakceptowania dla chrześcijanina, a nawet dla każdego człowieka, który uważa się za spadkobiercę wyrosłej z dziedzictwa greckiego, rzymskiego i chrześcijańskiego kultury.

■ PRZYPISY

* Niniejszy artykuł jest uzupełnioną wersją tekstu, który ukazał się drukiem w publikacji: R. Czekalski (red.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 33–48.

¹ S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, „Przegląd Akademicki” KUL 1998, nr 2 (52), s. 14.

² Niemiecki pisarz, laureat Pokojowej Nagrody Wydawców Niemieckich, przyznanej mu w październiku 1998 r. z okazji corocznych międzynarodowych frankfurckich targów książki.

³ Por. L. Weimer, A. Stötzel, *Hat er den Deutschen das eigene Land erklärt?*, „Deutsche Tagespost” 1998, nr 125 (wyd. z 15 października 1998), s. 5.

⁴ S. Wielgus, *Zagrożenia ideowe współczesnej kultury*, „Przegląd Uniwersytecki” KUL 1997, nr 3 (47), s. 11, 24.

⁵ Tenże, *Tragiczna alternatywa życia bez Boga*, „Przegląd Uniwersytecki” KUL 1997, nr 5 (49), s. 3.

⁶ Cyt. za: J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, „Ethos” 1996, nr 1–2 (33–34), s. 178.

menschlichen Handeln zugrundegelegt werden könne.

- Er verkündet den Niedergang des klaren, eindeutigen und sicheren Denkens.
- Er präsentiert eine holistische und ökologische Sicht der Welt.
- Er bricht mit der Überzeugung, dass wir absolute und endgültige Sicherheit besitzen, zugunsten der Überzeugung, wir würden immer nur eine annähernde Wahrheit besitzen.
- Er bricht mit dem, was „klar und deutlich” ist, zugunsten einer Anerkennung des Verworrenen und Geheimnisvollen.
- Er verzichtet auf das objektive Verständnis der Wahrheit zugunsten einer persönlichen, intuitiven, anderen nicht vermittelbaren Annäherung an sie.
- Er geht von der Konzentration auf Einzelheiten zu einem synthetisierenden Verständnis des Ganzen über, von einem Verständnis der Wirklichkeit in den Kategorien statischer Strukturen zugunsten ihres Verständnisses in Kategorien dynamischer Prozesse.¹²

Somit ist der Postmodernismus eine Ideologie, die für den Christen nicht akzeptabel sein kann und auch nicht für jeden Menschen, der sich als Erbe der aus dem griechischen, römischen und christlichen Erbe erwachsenen Kultur betrachtet.

■ ANMERKUNGEN

* Dieser Artikel ist die ergänzte Version eines Textes, der in folgender Publikation im Druck erschienen ist: R. Czekalski (Hrsg.), *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, 33–48.

¹ S. Wielgus, *O odrodzenie wychowania*, in: *Przegląd Akademicki* KUL 1998, Nr. 2 (52), 14.

² Deutscher Schriftsteller, Träger des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, der ihm im Oktober 1998 anlässlich der Internationalen Frankfurter Buchmesse verliehen wurde.

³ Vgl. L. Weimer, A. Stötzel, *Hat er den Deutschen das eigene Land erklärt?*, in: *Deutsche Tagespost* 1998, Nr. 125 (15. Oktober 1998), 5.

⁴ S. Wielgus, *Zagrożenia ideowe współczesnej kultury*, in: *Przegląd Uniwersytecki* KUL 1997, Nr. 3 (47), 11, 24

⁷ Z. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX w.*, „Człowiek w Kulturze” 1995, nr 4-5, s. 84-86; S. Wielgus, *Tragiczna alternatywa życia...*, s. 3; N. Szutta, *Postmodernizm jako filozofia pluralizmu*, „Ethos” 1996, nr 1-2 (33-34), s. 294-295; A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 1-2 (33-34), s. 94-95.

⁸ S. Wielgus, *Tragiczna alternatywa życia...*, s. 8.

⁹ A. Bronk, dz. cyt., s. 93.

¹⁰ N. Szutta, dz. cyt., s. 297.

¹¹ A. Bronk, dz. cyt., s. 97.

¹² D. Jerguson, *The Journey of the University in the 21-st Century: Mission, Atmosphere and Principles*, „Global Learning. A Journal Serving Christian Higher Education Worldwide” 1996, vol. 1, nr 3, s. 25-26.

⁵ Ders., *Tragiczna alternatywa życia bez Boga*, in: Przegląd Uniwersytecki KUL 1997, Nr. 5 (49), 3.

⁶ Zitiert nach: J. Życiński, *Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie*, in: Ethos 1996, Nr. 1-2 (33-34), 178.

⁷ Z. Zdybicka, *Kulturowe zawirowania wokół człowieka końca XX w.*, in: Człowiek w Kulturze 1995, Nr. 4-5, 84-86; S. Wielgus, *Tragiczna alternatywa życia...*, 3; N. Szutta, *Postmodernizm jako filozofia pluralizmu*, in: Ethos 1996, Nr. 1-2 (33-34), 294-295; A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, in: Ethos 1996, Nr. 1-2 (33-34), 94-95.

⁸ S. Wielgus, *Tragiczna alternatywa życia...*, 8.

⁹ A. Bronk, op.cit., 93.

¹⁰ N. Szutta, op.cit., 297.

¹¹ A. Bronk, op.cit., 97.

¹² D. Jerguson, *The Journey of the University in the 21-st Century: Mission, Atmosphere and Principles*, in: Global Learning. A Journal Serving Christian Higher Education Worldwide 1996, Vol. 1, Nr. 3, 25-26.

Stanisław Wielgus

Arcybiskup, prof. zwyczajny filozofii, dr hab. teologii. Specjalista w dziedzinie filozofii średniowiecznej. Członek licznych polskich i zagranicznych towarzystw naukowych.

Stanisław Wielgus

Erzbischof, ordentlicher Professor der Philosophie, Dr. habil. der Theologie. Spezialist auf dem Gebiet der mittelalterlichen Philosophie. Mitglied wissenschaftlicher Gesellschaften in Polen und im Ausland.

Leon Dyczewski



Miejsce i funkcje wartości w kulturze

Ort und Funktionen der Werte in der Kultur

Słowa kluczowe: kultura; wartości w społeczeństwie; wartości kultury polskiej

Schlüsselworte: Kultur; Werte in der Gesellschaft; Werte der polnischen Kultur

1. Definicja terminu „kultura”

Termin „kultura” przywołuje na myśl różne treści. Definicje kultury formułowane przez specjalistów wymieniają takie jej elementy składowe, jak: język, zwyczaje, wierzenia, obrzędy, formy organizacji społecznej, wytwory materialne i procesy ich wytwarzania, instytucje kształcenia i wychowania, prawo, idee i wartości. Opisową definicję kultury, najczęściej przyjmowaną przez etnografów, sformułował Edward Tylor¹. Z kolei Umberto Eco, podobnie jak wcześniej Ferdinand de Saussure, definiując kulturę, zaakcentował zarówno jej strukturę, jak i funkcje. Według niego „kultura to system znaków służących międzyosobowej komunikacji”². Ważne są nie tylko znaczenia kryjące się za znakami, ale także to, że dzięki nim dochodzi do kontaktu międzyosobowego. Znaki dostarczają treści kontaktom. Idąc dalej można powiedzieć, że kultura jest więziotwórcza. Znaki i zawarte w nich znaczenia nie istnieją bez więzi pomiędzy ludźmi. Żyją w nich i poprzez wzajemny osobowy kontakt uaktywnia się ich znaczenie; nabierają one nowego zna-

1. Definition des Begriffs „Kultur”

Der Begriff „Kultur” wird mit verschiedenen Inhalten in Verbindung gebracht. Die von Spezialisten formulierten Definitionen berücksichtigen solche Bestandteile der Kultur wie: Sprache, Bräuche, Glaubensinhalte, Riten, soziale Organisationsformen, materielle Produkte und die Prozesse ihrer Herstellung, Bildungs- und Erziehungseinrichtungen, Recht und Gesetz sowie Ideen und Werte. Die von den Ethnologen am häufigsten angenommene deskriptive Definition der Kultur wurde von Edward Tylor formuliert.¹ Und Umberto Eco, ähnlich wie schon vorher Ferdinand de Saussure, definiert die Kultur sowohl durch die Betonung ihrer Struktur als auch ihrer Funktionen. Ihm zufolge ist „Kultur ein System von der interpersonalen Kommunikation dienenden Zeichen”.² Wichtig sind nicht nur die sich hinter diesen Zeichen verbergenden Bedeutungen, sondern auch die Tatsache, dass es durch sie zu einem interpersonalen Kontakt kommt. Die Zeichen liefern den Kontakten die Inhalte. Noch weitergehend kann festgestellt werden, dass die Kultur Bindungen schafft. Die Zeichen und die in ihnen enthaltenen Bedeutungen existieren nicht ohne die zwischen den Menschen bestehenden Bindungen.

czenia i są realizowane we wciąż nowych wytworach. Zatem więź między ludźmi towarzyszy tworzeniu kultury i jej przekazywaniu. Jest ściśle związana z procesem kulturotwórczym. Tam, gdzie brakuje więzi międzyosobowej, kultura nie ma szans rozwoju. Stwierdzali to już starożytni i swoją obserwację trafnie ujęli w znane powiedzenie: „gdzie surmy brzmią, muzy milczą”. Może właśnie w osłabieniu więzi wewnątrz podstawowych grup społecznych (w rodzinie, sąsiedztwie, narodzie – na przykład między rodzicami a dziećmi, między nauczycielami a uczniami, między różnymi ugrupowaniami religijnymi czy politycznymi) należy obecnie szukać przyczyny osłabienia przekazu kulturowego i twórczości kulturalnej w całościowo rozumianym społeczeństwie.

Chociaż nie ma jednoznacznej definicji kultury, można wymienić podstawowe cechy kultury:

1. Kultura jest nierozdzielnie związana z życiem społecznym człowieka. Tworzy ją i przekazuje konkretna grupa społeczna. Stąd też mamy tyle kultur, ile grup społecznych, i tyle grup społecznych, ile kultur. Kultura jest zawsze czymś społecznym. Najbardziej naturalnymi grupami kulturotwórczymi są: rodzina, grupa etniczna i naród oraz grupa religijna; grupy celowe także mogą tworzyć własną kulturę. Kultura dostarcza treści i form potrzebnych do komunikacji międzyosobowej. Jednostka żyje kulturą grup, do których przynależy, ale też wyraża się w ich kulturze, a to oznacza, że może ona zmieniać poszczególne elementy kultury, lecz to, czym się posługuje i co zmienia w kulturze, ma charakter społeczny. W obrębie kultury, w kontekście społecznym, realizuje się konkretny, jednostkowy człowiek. To właśnie kontekst społeczny sprawia, że człowiek urzeczywistnia wartości podzielane i realizowane przez innych

Sie leben in ihnen, und durch den gegenseitigen personalen Kontakt wird ihre Bedeutung aktiviert; sie gewinnen eine neue Bedeutung und werden in immer neuen Erzeugnissen realisiert. Daher begleiten die zwischenmenschlichen Bindungen die Schaffung der Kultur und ihre Vermittlung. Sie sind eng mit dem kulturschaffenden Prozess verbunden. Dort, wo es an interpersonalen Bindungen fehlt, hat die Kultur keine Entwicklungschancen. Dies wurde schon in der Antike beobachtet, was in dem bekannten Sprichwort „Wenn die Kanonen toben, schweigen die Musen” treffend zum Ausdruck kommt. Vielleicht ist heute gerade in der Schwächung der Bindungen innerhalb der grundlegenden sozialen Gruppen (in der Familie, Nachbarschaft, Nation – zum Beispiel zwischen Eltern und Kindern, zwischen Lehrern und Schülern, zwischen den verschiedenen religiösen oder politischen Gruppen) die Ursache für die Schwächung der kulturellen Vermittlung und des kulturellen Schaffens in der ganzheitlich verstandenen Gesellschaft zu suchen.

Obwohl keine eindeutige Definition der Kultur existiert, können doch grundlegende Merkmale der Kultur genannt werden:

1. Die Kultur ist untrennbar mit dem sozialen Leben des Menschen verbunden. Geschaffen und vermittelt wird sie immer von einer konkreten sozialen Gruppe. Daher gibt es so viele Kulturen, wie es soziale Gruppen gibt, und auch so viele soziale Gruppen, wie es Kulturen gibt. Kultur ist immer die Kultur von jemandem. Die natürlichsten kulturschaffenden Gruppen sind die Familie, die ethnische Gruppe und die Nation sowie die religiöse Gruppe, aber auch Zielgruppen können ihre eigene Kultur schaffen. Die Kultur liefert die für die interpersonale Kommunikation notwendigen Inhalte und Formen. Der Einzelne lebt durch die Kultur der Gruppe, der er angehört, aber er äußert sich auch in ihrer Kultur, und das bedeutet, dass er einzelne Elemente der Kultur verändern kann; aber das, wessen er sich bedient und was er in der Kultur verändert, besitzt immer einen sozialen Charakter. Im Bereich der

ludzi, a więc identyczne dla większości członków społeczności, do której przynależy, a jego indywidualna świadomość i warunki egzystencji decydują o tym, że nieco inaczej je rozumie i realizuje. Dzięki tym dwóm właściwościom grupa społeczna oraz cała społeczność utrzymuje wciąż tę samą kulturę i jednocześnie wciąż się w niej rozwija.

2. Kultura to świat nieustannie tworzony przez człowieka. Człowiek żyje niejako w podwójnym świecie: w tym, który mu jest dany przez naturę, i w tym, który sam tworzy. Świat natury jest mu dany, świat kultury zadany. Dzięki swoim władzom poznawczym, woli tywnym i uczuciowym oraz dzięki swojej energii człowiek nieustannie może wzbogacać i upiększać świat kultury. Świat kultury to – według określenia Bronisława Malinowskiego – bogaty i różnorodny aparat przystosowujący naturę do potrzeb ludzkich. Człowiek może ten aparat wciąż rozwijać. Czyni to, niestety, nie zawsze korzystnie dla natury i samego siebie, bowiem poprzez swoje wytwory może niszczyć naturę, a nawet czynić ją wrogią człowiekowi. To zagadnienie ma związek z problemem kultury śmierci.

3. Kultura to świat wartości, które ukierunkowują ludzkie pragnienia i działania oraz są podstawą oceny wszystkiego, co człowiek myśli, czego pragnie i co czyni. Dzięki wartościom człowiek może określać, co jest dobre, a co złe. Wartościowanie w kategoriach dobra i zła może dokonywać się tylko w kontekście kultury. Nie można tego czynić w odniesieniu do natury. W przypadku natury jedynie stwierdzamy, że coś służy lub nie służy człowiekowi, jest funkcjonalne lub niefunkcjonalne. Natomiast w dziedzinie kultury wszystko podlega ocenie wartościującej, bowiem wszystko wiąże się z zamiarami twórców i użytkowników, czyli z ludzką osobą.

Kultur, im sozialen Kontext, realisiert sich der konkrete, individuelle Mensch. Eben dieser soziale Kontext bewirkt, dass der Mensch die von den anderen Menschen geteilten und realisierten Werte verwirklicht, d.h. die für die meisten Mitglieder der Gemeinschaft, der er angehört, identischen Werte, und sein individuelles Bewusstsein und seine Lebensbedingungen entscheiden darüber, dass er diese Werte dann jeweils etwas anders versteht und realisiert. Dank dieser beiden Eigentümlichkeiten bewahrt die soziale Gruppe sowie die gesamte Gemeinschaft beständig dieselbe Kultur und entwickelt sich gleichzeitig beständig in ihr weiter.

2. Die Kultur ist eine unablässig vom Menschen geschaffene Welt. Der Mensch lebt gleichsam in einer doppelten Welt: in der ihm von der Natur gegebenen und in der von ihm selbst geschaffenen. Die Welt der Natur ist ihm gegeben, die Welt der Kultur dagegen aufgegeben. Dank seiner kognitiven, volitiven und emotionalen Fähigkeiten und dank seiner Energie kann der Mensch die Welt der Kultur unablässig bereichern und verschönern. Die Welt der Kultur ist – nach einer Formulierung von Bronisław Malinowski – ein umfangreicher und mannigfaltiger Apparat zur Anpassung der Natur an die menschlichen Bedürfnisse. Der Mensch kann diesen Apparat beständig weiterentwickeln. Leider tut er dies nicht immer zum Vorteil der Natur und seiner selbst, denn durch seine Erzeugnisse kann er die Natur auch zerstören und sie sich sogar zum Feind machen. Damit ist das Problem einer Kultur des Todes verbunden.

3. Die Kultur ist eine Welt von Werten, die den menschlichen Wünschen und Aktivitäten eine Richtung verleihen, und sie bilden die Grundlage zur Beurteilung von all dem, was der Mensch denkt, was er sich wünscht und was er tut. Dank der Werte kann der Mensch bestimmen, was gut ist und was schlecht. Eine solche Bewertung in den Kategorien von Gut und Böse kann nur im Kontext der Kultur geschehen. In Bezug auf die Natur wäre sie unmöglich. Im Falle der Natur können wir lediglich feststellen, dass etwas dem Menschen nützt oder scha-

4. Wytwory kulturowe mają ludziom służyć. I tu pojawia się problem niebywale ważny, jest bowiem oczywiste, że nie wszystkie wytwory kulturowe wspierają rozwój człowieka i jego egzystencję. Więcej, są i takie, które utrudniają ten rozwój, a nawet niszczą ludzkie życie. Trudno więc je nazwać wartościami. Są to, według Adama Rodzińskiego, antywartości; bywają też one nazywane wartościami negatywnymi.

5. Działania ludzkie są realizacją wartości w najprzeróżniejszej formie: wytworów materialnych i duchowych, wydarzeń, praw, rytuałów, stanów psychospołecznych jednostek i całych grup. Ludzki wysiłek zmierza zawsze do nadania konkretnego kształtu temu, co jest poznane, przeżyte, upragnione. Nawet najbardziej wzniosła idea domaga się swoistego dla siebie ucieleśnienia. Subtelnie przeżyta wartość miłości domaga się wyrazu w geście życzliwości, w przyjaznym słowie, w podarowaniu jakiegoś przedmiotu, który będzie przypominał tę miłość. Niematerialny Bóg także bywa przedstawiany w formie cielesnej. Takie uświadomione i przeżyte wartości jak sprawiedliwość i ład społeczny wymagają formy prawnej i instytucjonalnej. Wszystkie wytwory kulturowe są to „obiektywizacje takich czy innych wartości zrealizowanych poza obrębem ludzkiego organizmu [...]. Trwają – w takiej mierze, w jakiej zapodmiotowane są w czymś trwałym – znacznie nieraz dłużej niż trwa życie ludzkiej jednostki; bywają też nierzadko zapomniane i czekają na łaskawego odkrywcę, na odrodzenie tego układu ocen i norm, któremu zawdzięczają swój byt, a który został z czasem poniechany albo zaginął tragicznie razem z ludem dochowującym mu wierności”³.

6. Kultura ma charakter kumulatywny, co oznacza, że pokolenia w swoich procesach kulturotwórczych wciąż tworzą coś nowego.

det, d.h. ob etwas funktional oder disfunktional ist. Im Bereich der Kultur dagegen unterliegt alles dem wertenden Urteil, weil alles mit den Absichten ihrer Schöpfer und Nutznießer im Zusammenhang steht, d.h. mit der menschlichen Person.

4. Die Kulturerzeugnisse sollen den Menschen nützen. Und hier tritt ein außerordentlich wichtiges Problem in Erscheinung, denn offensichtlich fördern ja nicht alle kulturellen Produkte die Entwicklung des Menschen und seine Existenz. Mehr noch, es gibt solche, die diese Entwicklung erschweren und sogar das menschliche Leben zerstören können. Diese wird man dann wohl kaum noch als Werte bezeichnen können. Adam Rodziński zufolge sind dies Antiwerte, und manchmal werden sie auch als negative Werte bezeichnet.

5. Die menschlichen Aktivitäten stellen eine Realisierung der Werte in den verschiedensten Formen dar: von materiellen und geistigen Erzeugnissen, Ereignissen, Rechten und Gesetzen, Ritualen, psychosozialen Zuständen Einzelner und ganzer Gruppen. Die menschliche Anstrengung zielt immer darauf, den erkannten, erlebten und gewünschten Dingen konkrete Gestalt zu verleihen. Selbst die erhabensten Idee erfordert eine für sie jeweils spezifische Verkörperung. Der subtil erlebte Wert der Liebe muss seinen Ausdruck finden in einer Geste des Wohlwollens, einem freundlichen Wort, im Schenken eines Gegenstandes, der an diese Liebe erinnern soll. Auch der immaterielle Gott selbst wird in leiblicher Form dargestellt. Solche bewusst gemachten und erlebten Werte wie Gerechtigkeit und soziale Ordnung bedürfen einer rechtlichen und institutionalisierten Form. Alle Kulturerzeugnisse sind „Objektivierungen solcher oder anderer Werte, die außerhalb des menschlichen Organismus realisiert werden [...]. Sie bestehen – in dem Maße, wie sie in etwas Dauerhaftem subjektiviert werden – beträchtlich länger fort als das Leben des Individuums selbst; nicht selten geraten sie auch in Vergessenheit und warten dann auf einen gnädigen Entdecker, auf die Wiedergeburt dieses Systems von Urteilen und Normen, dem sie ihre Exi-

To „nowe” wkomponowują w sprawdzone już wartości i sposoby ich realizacji. Wytwory materialne i zachowania ucieleśniające wartości wciąż podlegają zmianie, wiele z nich idzie z czasem w zapomnienie, ale wartości, na bazie których powstały, trwają i stymulują do nowych działań. Pokolenie za pokoleniem coś nowego wpisuje w to, co zastaje. Oznacza to, że kultura jest społecznym przekazem i tworzeniem, które wymaga ludzkiego wysiłku trwania przy tym, co już sprawdziło się w życiu jednostek i społeczeństwa. Jednocześnie jest tworzeniem czegoś nowego w ścisłym powiązaniu z całym dotychczasowym dziedzictwem. Ta wierność korzeniom, jak obrazowo można nazwać owe trwałe wartości w kulturze, „jest zawsze twórcza, gotowa do pójścia w głąb, otwarta na nowe wyzwania, wrażliwa na znaki czasu [...]. Wierność korzeniom oznacza nade wszystko umiejętność budowania organicznej więzi między odwiecznymi wartościami, które tylekroć sprawdziły się w historii, i wyzwaniami współczesnego świata, między wiarą i kulturą, między Ewangelią i życiem”⁴.

7. Kulturę cechuje pluralizm. Istnieje wiele kultur, podobnie też w każdej kulturze istnieje wiele wartości. Dzięki temu dana kultura stwarza różne możliwości realizacyjne poszczególnym osobom i grupom, a także kategoriom społecznym. W społeczeństwie o określonej kulturze każdy jego członek i każda grupa czy kategoria społeczna swoje wysiłki twórcze może związać z wybranymi przez siebie wartościami i realizując je, może tworzyć swoiste odmiany kulturowe w ramach tej samej kultury. Kształtuje się na przykład swoista kultura mężczyzn i kobiet, młodzieży i osób starszych, pracowników banku i wojskowych, duchownych i świeckich, członków wspólnot neokatechumenatu

stenz verdanken und das mit der Zeit aufgegeben wurde oder zusammen mit dem ihm Treue erweisenden Volk tragisch unterging”³.

6. Die Kultur hat kumulativen Charakter, was bedeutet, dass die Generationen in ihren kulturschaffenden Prozessen ständig etwas Neues schaffen. Dieses „Neue” wird dem System der bereits bewährten Werte sowie der Art und Weise ihrer Realisierung dann hinzugefügt. Die materiellen Produkte und die diese Werte verkörpernden Verhaltensweisen sind ständig in Veränderung begriffen; viele von ihnen geraten mit der Zeit in Vergessenheit, aber die Werte, auf deren Grundlage sie entstanden sind, überdauern und stimulieren uns zu neuen Taten. Jede neue Generation fügt der vorgefundenen Kultur etwas Neues hinzu. Das bedeutet, dass die Kultur einen sozialen Überlieferungs- und Schaffensprozess darstellt, welcher der menschlichen Anstrengung bedarf, um all das zu bewahren, was sich im Leben der Einzelpersonen und der Gesellschaft bereits bewährt hat. Gleichzeitig ist Kultur immer die Schaffung von etwas Neuem, das in enger Verbindung mit dem gesamten bisherigen Erbe steht. Diese Treue zu den Wurzeln, wie man die bleibenden Werte in der Kultur bildlich umschreiben könnte, „ist immer kreativ, bereit in die Tiefe zu gehen, offen für neue Herausforderungen, sensibel für die Zeichen der Zeit [...]. Diese Treue zu den Wurzeln bedeutet vor allem die Fähigkeit, eine organische Verbindung zwischen den ewigen Werten, die sich in der Geschichte so oft bewährt haben, und den Herausforderungen der heutigen Welt zu schaffen – zwischen Glaube und Kultur, zwischen Evangelium und Leben”⁴.

7. Die Kultur zeichnet sich durch Pluralität aus. Es gibt so viele Kulturen, und auch innerhalb jeder einzelnen Kultur gibt es viele verschiedene Werte. Dadurch bietet die betreffende Kultur den einzelnen Personen und Gruppen sowie sozialen Kategorien auch immer verschiedene Möglichkeiten ihrer Realisierung. In einer Gesellschaft mit einer bestimmten Kultur kann jedes ihrer Mitglieder und jede Gruppe oder soziale Kategorie ihre schöpferischen Kräfte

i skinheadów. Ta różnorodność kulturowa bazuje na odmiennych preferencjach jeśli chodzi o wartości oraz na odmienności zasobów wiedzy, doświadczeń, pragnień, celów życiowych i warunków życia tychże grup i kategorii społecznych. Różnorodność wartości i form ich realizacji w tej samej kulturze gwarantuje jej wewnętrzny dynamizm rozwojowy.

Powyższe cechy kultury bezpośrednio lub pośrednio wiążą się z wartościami. Dokonując analizy i syntezy wyżej wymienionych cech kultury, można ją zdefiniować następująco: kultura to system złożony z wartości, ze związanych z nimi stanów psychospołecznych i z wytworów służących zaspokajaniu potrzeb człowieka i wzajemnej komunikacji międzysobowej.

2. Miejsce i rola wartości w kulturze

Omówione powyżej cechy kultury jednoznacznie wskazują na to, że w kulturze najważniejsze są wartości. One leżą u podstaw jej istnienia i rozwoju. „We wszystkich zjawiskach kulturalnych ucieleśniana jest jakaś uznawana przez człowieka wartość”, pisze Heinrich Rickert⁵. Również według Floriana Znanieckiego świat kultury jest światem wartości, które są pierwotnymi danymi ludzkiego doświadczenia, niesprowadzalnymi do żadnych kategorii przyrodniczych⁶. Z nimi wiąże się wszystko, co nazywamy kulturą; one określają kulturę, jej charakter i jakość. Z kolei kultura zmusza jednostki i grupy do tego, aby służyły wartościom. Pierwotną i podstawową wartością w kulturze jest człowiek, wszelkie wytwory są wartościami wtórnymi, stwierdza Znaniecki. Dlatego każda kultura jest humanistyczna, z tym, że jedna może być bardziej, a inna mniej humanistyczna. To stanowisko polskiego socjologa

mit von ihnen selbst ausgewählten Werten in Verbindung bringen und diese realisieren, d.h. es können spezifische kulturelle Varianten im Rahmen ein und derselben Kultur geschaffen werden. So bilden sich zum Beispiel spezifische Kulturen von Männern und Frauen, Jugendlichen und älteren Menschen, Bankangestellten und Militäranghörigen, Geistlichen und Laien, Mitgliedern der Neokatechumenatsbewegung und Skinheads heraus. Diese kulturelle Vielfalt resultiert aus unterschiedlichen Prioritäten und Vorlieben, was die Werte betrifft, sowie aus dem je unterschiedlichen Potential an Wissen, Erfahrungen, Wünschen, Lebenszielen und Existenzbedingungen bei diesen Gruppen und sozialen Kategorien. Gerade diese Vielfalt der Werte und der Formen ihrer Realisierung innerhalb derselben Kultur garantiert dann auch ihre innere Entwicklungsdynamik.

Diese Merkmale der Kultur sind direkt oder indirekt mit den Werten verbunden. Im Rahmen einer Analyse und Synthese der hier aufgeführten Merkmale kann die Kultur wie folgt definiert werden: Die Kultur ist ein System, das sich aus den Werten und den mit ihnen verbundenen psychosozialen Zuständen sowie aus Erzeugnissen zusammensetzt, die der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und der gegenseitigen interpersonalen Kommunikation dienen.

2. Der Ort und die Rolle der Werte in der Kultur

Die oben besprochenen Merkmale der Kultur verweisen eindeutig darauf, dass die Werte in der Kultur am wichtigsten sind. Sie liegen ihrer Existenz und Entwicklung zugrunde. „In allen kulturellen Phänomenen ist ein vom Menschen anerkannter Wert verkörpert”, schreibt Heinrich Rickert.⁵ Auch Florian Znaniecki zufolge ist die Kultur eine Welt von Werten, welche die Primärdaten menschlicher Erfahrung darstellen, die auf keine Naturkategorie zurückführbar sind.⁶ Mit ihnen ist alles verbunden, was wir Kultur nennen; sie bestimmen die Kultur, ihren Charakter und ihre Qualität. Die Kultur wiederum zwingt die Individuen und Gruppen zum Dienst an diesen Wer-

w pełni zgodne jest ze stanowiskiem papieża, teologa i filozofa – Jana Pawła II.

Wartość to dzisiaj jedno z najbardziej wieloznacznych pojęć. Istnieje wiele definicji i klasyfikacji wartości. „Wartość, w sensie ścisłym – zaznacza Adam Rodziński – to cenność czegokolwiek: dla kogoś jednego, dla pewnej grupy ludzi, albo dla każdego; ale zawsze będzie to jakaś cenność rzeczywista, a nie tylko domniemana, »odczytana« błędnie»⁷. W naukach społecznych wyróżnia się trzy grupy definicji wartości: psychologiczne, socjologiczne i kulturowe⁸. Ograniczamy się tutaj do kulturowego rozumienia wartości, ponieważ ono najbardziej nas interesuje. Koncepcje kulturowe określają wartość jako:

1. Powszechnie pożądane w danym społeczeństwie przedmioty (wytwory) o symbolicznym lub niesymbolicznym charakterze. Są to na przykład w społeczeństwie polskim pieśń *Bogurodzica*, Wawel w Krakowie, pomnik Unii Polsko-Litewskiej w Lublinie, poemat *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza, pięknie wyrzeźbione popiersie Ignacego Paderewskiego itp.

2. Powszechnie akceptowane sądy egzystencjalno-normatywne (orientacje wartościujące), na przykład: „życie jest największą wartością człowieka i nie wolno go niszczyć”, „wiedza otwiera drogę do wyższych pozycji w społeczeństwie”.

3. Rozpowszechnione w danym społeczeństwie przekonania, określające godne pożądania sądy i zachowania członków tego społeczeństwa. Wartość utożsamiana jest tu z dobrem, na przykład: „pomoc ludziom słabym jest czynem szlachetnym”, „okazywanie szacunku osobom starszym wyróżnia ludzi dobrze wychowanych”.

4. Przekonania, że określony system wartości i norm jest cenny i godny propagowania.

Der primäre und grundsätzliche Wert in der Kultur ist der Mensch, und alle seine Produkte sind nur Sekundärwerte, wie Znaniecki feststellt. Deshalb ist jede Kultur humanistisch, nur eben die eine vielleicht etwas mehr und die andere weniger. Dieser Standpunkt des polnischen Soziologen stimmt voll und ganz mit dem des Theologen und Philosophen Papst Johannes Paul II. überein.

Der Wert ist heute einer der vieldeutigsten Begriffe. Es gibt viele Definitionen und Klassifikationen der Werte. Adam Rodziński schreibt: „Der Wert im eigentlichen Sinne bedeutet, dass etwas wertvoll ist: für den Einzelnen, für eine bestimmte Gruppe von Menschen oder für jeden; aber immer ist dieses Etwas wirklich wertvoll, nicht nur mutmaßlich oder etwa falsch ‘gedeutet’”⁷. In den Sozialwissenschaften werden drei Gruppen von Wertdefinitionen unterschieden: psychologische, soziologische und kulturelle⁸. Wir wollen uns hier auf das kulturelle Wertverständnis beschränken, weil uns dieses am meisten interessiert. Die kulturellen Konzeptionen definieren den Wert als:

1. in der betreffenden Gesellschaft allgemein begehrte Objekte (Erzeugnisse) mit symbolischem oder nichtsymbolischem Charakter. In der polnischen Gesellschaft sind dies zum Beispiel das Lied „Bogurodzica”, die Wawelburg in Krakau, das Denkmal der Polnisch-Litauischen Union in Lublin, das Poem „Pan Tadeusz” von Adam Mickiewicz, die schön geschnitzte Büste von Ignacy Paderewski u.dgl.;

2. allgemein akzeptierte existentiell-normative Urteile (Wertorientierungen) wie zum Beispiel: „Das Leben ist der höchste Wert des Menschen und darf nicht zerstört werden” oder „Das Wissen öffnet den Weg zu höheren Positionen in der Gesellschaft”;

3. die in der betreffenden Gesellschaft verbreiteten Überzeugungen, die die wünschenswerten Urteile und Verhaltensweisen der Mitglieder dieser Gesellschaft definieren. Der Wert wird hier mit einem Gut gleichgesetzt, zum Beispiel: „Schwächeren Menschen zu helfen, ist eine edle Tat” oder „Älteren Menschen Achtung zu erweisen, ist ein Merkmal guterzogener Menschen”;

wania z punktu widzenia danego społeczeństwa, na przykład przekonanie, że należy propagować chrześcijański system wartości i norm, bo sprawdził się w dotychczasowych dziejach ludzkości i nadal się sprawdza, czy Dekalog, bo stanowi podstawę życia indywidualnego i społecznego.

Powyższe sposoby rozumienia wartości akcentują następujące jej cechy: wartość jest czymś transcendentnym w stosunku do jednostek, czyli istnieje niezależnie od nich i poza nimi; wartość ma charakter ponadindywidualny i ponadczasowy, posiada zatem cechę powszechności, czyli może być przyjmowana i w tym samym czasie, i w różnych okresach historii przez wiele osób rozrzuconych na dużej przestrzeni bez względu na istniejące granice; wartość ma moc zobowiązującą, czyli skłania do postępowania zgodnego z nią i powstrzymuje od zachowań jej przeciwnych.

Ważne jest tu stwierdzenie, że wartość, w kulturowym rozumieniu, istnieje poza jednostkami. Jednostki ją poznają, przeżywają i uwewnętrzniają lub nie, a jeżeli przyjmują ją jako własną, to w sposób sobie właściwy ją realizują. Realizacja wartości kulturowej często żąda od jednostek ofiar i wyrzeczeń, a mimo to ludzie decydujący się na trud i cierpienie niejednokrotnie czują się szczęśliwi i pożyteczni. Przykładem tego jest śmierć w obronie wolności ojczyzny, wiary czy sprawiedliwości – jak w przypadku św. Maksymiliana Kolbe, własną śmiercią głodową ratującego życie Franciszka Gajowniczkę, czy wielu osób broniących wolności Polski w czasie różnych wojen. Ostatecznie więc nie to jest wartościowe, co przynosi pożytek lub daje jednostkom poczucie szczęścia, lecz to czyni je szczęśliwymi i przynosi im pożytek, co jest wartościowe.

4. die Überzeugungen, dass ein bestimmtes System von Normen und Werten vom Gesichtspunkt der jeweiligen Gesellschaft wertvoll ist und propagiert werden sollte, zum Beispiel die Überzeugung, dass das christliche Werte- und Normensystem gefördert werden muss, weil es sich im bisherigen Verlauf der Geschichte bewährt hat und auch heute weiterhin bewährt, oder die Zehn Gebote, weil sie die Grundlage des individuellen und sozialen Lebens darstellen.

Diese Arten des Wertverständnisses betonen folgende Eigenschaften: Der Wert ist den Individuen gegenüber transzendent, d.h. er existiert unabhängig von ihnen und außerhalb ihrer; der Wert hat überindividuellen und überzeitlichen Charakter; er besitzt die Eigenschaft der Universalität, d.h. er kann sowohl zur gleichen Zeit als auch in verschiedenen Geschichtsepochen von vielen über einen weiten Raum verstreuten Personen ohne Rücksicht auf bestehende Grenzen akzeptiert werden; der Wert besitzt bindende Kraft, d.h. er veranlasst zu einem ihm entsprechenden Verhalten und hält von entgegengesetzten Verhaltensweisen ab.

Wichtig ist hierbei die Feststellung, dass der Wert – im kulturellen Verständnis – außerhalb der Individuen existiert. Die einzelnen Personen erkennen, erleben und verinnerlichen ihn (oder auch nicht), und wenn sie ihn als ihren eigenen akzeptieren, dann realisieren sie ihn auch auf die ihnen je eigene Weise. Die Realisierung eines kulturellen Wertes erfordert von den Individuen oft Opfer und Verzicht, aber die Menschen, die sich für die damit verbundenen Mühen und Leiden entscheiden, fühlen sich trotzdem manchmal glücklich und nützlich. Beispielhaft dafür ist der Tod bei der Verteidigung der Freiheit des Vaterlandes, des Glaubens oder der Gerechtigkeit – wie im Falle de hl. Maximilian Kolbe, der mit seinem eigenen Hungertod Franciszek Gajowniczek das Leben rettete, oder die vielen Personen, die während verschiedener Kriege die Freiheit Polens verteidigt haben. Letztendlich ist nicht das wertvoll, was Nutzen bringt oder einzelnen Per-

Wartość kulturową można zatem zdefiniować następująco: jest to wartość społecznie usankcjonowana, typowa dla danej kultury, uwewnętrzniona przez członków społeczeństwa. Pomaga im dokonywać wyborów, ukierunkowuje i wskazuje cel oraz środki działania, a także wzmacnia działanie w ramach tej dziedziny społeczno-kulturowej, której sama dotyczy. Obiektywnym kryterium znaczenia danej wartości kulturowej jest jej miejsce w całym kulturowym systemie wartości, mówiąc inaczej, jej rola w tym systemie (to znaczy: czy przyczynia się ona do jego rozwoju i doskonali go, czy też go degeneruje). Subiektywnym kryterium znaczenia wartości kulturowej jest jej miejsce – rola – w życiu i strukturze osobowości konkretnej jednostki (to znaczy: czy jest czynnikiem rozwoju, czy też ten rozwój utrudnia, a nawet niszczy życie jednostki).

Z takiego określenia wartości kulturowej można wyprowadzić trzy stwierdzenia:

1. Nie wszystkie wartości kulturowe są jednakowo ważne dla społeczeństwa, lecz podlegają swoistej hierarchizacji. Pewne wartości są tak istotne, że bez nich dane społeczeństwo nie byłoby takim, jakim jest; gdyby ich zabrakło, społeczeństwo rozpadłoby się lub zasadniczo się zmieniło. Inne wartości mogą być nawet upowszechnione i popularne, ale nie są dla danego społeczeństwa ani istotne, ani typowe. Społeczeństwo niczego nie traci ze swojego charakteru, jeżeli one w nim słabną lub zupełnie zanikają. Podstawowym kryterium w przypadku tworzenia hierarchii wartości kulturowych jest to, w jakim zakresie poszczególne wartości służą utrzymaniu i rozwojowi danego społeczeństwa oraz jego członkom, oczywiście w konkretnym kontekście uwarunkowań.

2. Jednostki w różnych okresach swojego życia mogą bardziej doceniać różne war-

sonen ein Gefühl des Glücks gibt, sondern erst das, was wertvoll ist, macht sie glücklich und bringt ihnen Nutzen.

Der kulturelle Wert kann daher definiert werden als ein von der Gesellschaft sanktionierter, für die betreffende Kultur typischer und von den Mitgliedern der Gesellschaft verinnerlichter Wert, der ihnen hilft, Wahlentscheidungen zu treffen, der ihren Handlungen eine Richtung gibt und ihnen das Ziel und auch die entsprechenden Mittel dazu aufzeigt sowie ihr Handeln im Rahmen des sozio-kulturellen Bereiches stärkt, der sie selbst betrifft. Als objektives Kriterium für die Bedeutung eines bestimmten kulturellen Wertes fungiert sein Stellenwert im gesamten kulturellen Wertesystem, mit anderen Worten: seine Rolle in diesem System (das heißt, ob er zu seiner Entwicklung beiträgt und es vervollkommenet oder es stattdessen etwa degeneriert). Als subjektives Kriterium für die Bedeutung eines kulturellen Wertes fungiert sein Stellenwert – seine Rolle – im Leben und in der Persönlichkeitsstruktur eines konkreten Individuums (das heißt, ob er einen Entwicklungsfaktor darstellt oder aber diese Entwicklung erschwert, ja vielleicht sogar das Leben dieses Individuums zerstört).

Aus dieser Definition des kulturellen Wertes können drei Feststellungen abgeleitet werden:

1. Nicht alle kulturellen Werte sind für die Gesellschaft gleich wichtig, sondern es besteht eine bestimmte Rangordnung. Manche Werte sind so wesentlich, dass die Gesellschaft ohne sie nicht das wäre, was sie ist; wenn sie fehlen würden, müsste die Gesellschaft auseinanderfallen oder sich zumindest prinzipiell verändern. Andere Werte dagegen mögen sogar sehr verbreitet und populär sein, sind aber für die betreffende Gesellschaft dennoch weder wesentlich noch typisch. Die Gesellschaft würde nichts von ihrem Charakter verlieren, wenn diese Werte in ihr schwächer würden oder ganz verschwänden. Das Grundkriterium bei der Schaffung einer Hierarchie kultureller Werte ist, in welchem Umfang der jeweilige Wert der Aufrechterhaltung

tości; dotyczy to także całych społeczeństw i zależy przede wszystkim od stopnia uświadomienia sobie wielu kwestii związanych z wartościami oraz od potrzeb. Występuje zatem sytuacyjny kontekst wyboru wartości, ich upowszechniania przez jednostki i społeczeństwo. Na przykład ludzie żyjący wspólnie są bardziej świadomi wartości swojego zdrowia psychicznego aniżeli ich dziadkowie, lepiej też potrafią o nie dbać.

3. Te same wartości mogą być inaczej rozumiane i odmiennie realizowane w życiu prywatnym i publicznym społeczeństwa. Odgrywają tu ogromną rolę dwa czynniki: świadomość i warunki zewnętrzne. Tę samą wartość jednostki raz realizują w pełni, innym razem połowicznie, a niekiedy nawet odrzucają. Oto przykład: przeciętny Polak w okresie zaborów czy w latach okupacji niemieckiej i rosyjskiej nie pracował wydajnie w administracji państwowej i w państwowych zakładach pracy, bo był przekonany, że wówczas pracowałby na niekorzyść swojego społeczeństwa. Symulował więc pracę, nieraz wręcz ją bojkotował. Okupant stwierdzał, że Polacy nie cenią wartości pracy, są nie dbali i leniwi. Osąd był powierzchowny i nieprawdziwy, ponieważ ci sami Polacy pracowali solidnie i twórczo w sektorze prywatnym, szczególnie gdy byli właścicielami przedsiębiorstw.

Warto raz jeszcze podkreślić, że wartości kulturowe nie są dane jednostkom jako gotowe wytyczne ani nie narzucają im jakiegoś wyraźnie ustalonego planu życiowego, lecz są przez jednostki stopniowo rozpoznawane, przyswajane, pogłębiane i w indywidualny sposób realizowane albo odrzucane. Pełnią podwójną rolę: stymulują do działania z nimi zgodnego i powstrzymują od działań im przeciwnych. Zapora, którą nieraz stawiają wartości kulturowe innowacjom, może być

und Entwicklung der betreffenden Gesellschaft und ihren Mitgliedern dient, selbstverständlich immer im konkreten Kontext der jeweiligen Umstände und Bedingungen.

2. Die Individuen können in ihren verschiedenen Lebensabschnitten unterschiedliche Werte stärker würdigen als andere; dies betrifft auch ganze Gesellschaften und hängt vor allem vom Grad der Bewusstmachung vieler mit den Werten verbundenen Fragen sowie von ihren Bedürfnisse ab. Zum Beispiel sind sich die Menschen heute über den Wert ihrer psychischen Gesundheit viel stärker im klaren als etwa noch ihre Großeltern und bemühen sich auch viel mehr um ihre Bewahrung.

3. Die gleichen Werte können im privaten und öffentlichen Leben der Gesellschaft verschieden verstanden und auch unterschiedlich realisiert werden. Eine enorme Rolle spielen dabei zwei Faktoren: das Bewusstsein und die äußeren Bedingungen. Der gleiche Wert wird von den Individuen einmal vollständig, ein andermal jedoch nur halbherzig realisiert, und manchmal wird er sogar ganz verworfen. Ein Beispiel: Der Durchschnittspole arbeitete in der Zeit der Polnischen Teilungen oder unter der deutschen bzw. russischen Besatzung in der staatlichen Verwaltung und in staatlichen Betrieben nur deshalb nicht sehr effektiv, weil er davon überzeugt war, dass er dann ja zum Schaden seiner eigenen Gesellschaft arbeiten würde. Daher tat er oft nur so, als ob er arbeiten würde, und boykottierte die Arbeit manchmal sogar ganz. Die Besatzer meinten dann, die Polen wüssten den Wert der Arbeit nicht zu schätzen, sondern seien nachlässig und faul. Dieses Urteil war oberflächlich und falsch, weil dieselben Polen im privaten Sektor ja solide und schöpferische Arbeit leisteten, besonders wenn sie in ihrem eigenen Unternehmen arbeiteten.

Es muss noch einmal unterstrichen werden, dass die kulturellen Werte den Individuen nicht als fertige Richtlinien vorgegeben sind und dass ihnen dadurch kein ausdrücklich festgelegter Lebensplan aufgezwungen wird, sondern dass diese Werte von

tak silna, że rozbija się o nią racjonalnie zaplanowane i nawet społecznie pożądane działanie albo najlepiej zorganizowana prędoc. Wartości kulturowe mogą ułatwiać lub utrudniać działania polityków oraz przepływ elementów z jednego społeczeństwa do drugiego. Przykładem jest nieudana akcja upaństwowienia ziemi i organizowania państwowych gospodarstw rolnych (PGR-ów) w Polsce po II wojnie światowej. Nowa, socjalistyczna władza różnymi metodami i środkami przeprowadzała tę akcję, ale zapora kulturowa była tak silna, że akcja się nie powiodła. Prywatne gospodarstwo było nie tylko warsztatem pracy i źródłem utrzymania rodziny, ale także symbolem osobistej wolności i niezależności oraz, od czasów zaborów, ostoją polskości. Ziemia postrzegana była także w wymiarze sakralnym, co również powstrzymywało przed jej oddawaniem we wspólne, więc nieznanne ręce. Państwowe gospodarstwa rolne udało się zorganizować na bazie majątków wielkich właścicieli ziemskich, których ustawowo pozbawiono własności, oraz na tak zwanych Ziemiach Odzyskanych. W sumie PGR-y objęły zaledwie około jednej czwartej arealu uprawnego. Reszta ziemi pozostała w rękach prywatnych. Było to coś wyjątkowego w całym bloku państw socjalistycznych, ponieważ we wszystkich innych państwach plan upaństwowienia rolnictwa nowa władza realizowała o wiele sprawniej.

3. Rodzaje wartości i ich realizacja

W literaturze poświęconej aksjologii spotyka się różne podziały wartości. Najbardziej upowszechniony, często wykorzystywany, rozszerzany i po swojemu interpretowany przez wielu badaczy życia społecznego jest podział zaproponowany przez Maxa Sche-

den Einzelpersonen schrittweise erkannt, angeeignet, vertieft und auf individuelle Weise realisiert (oder verworfen) werden. Sie erfüllen eine doppelte Rolle: sie stimulieren zu einem ihnen gemäßen Handeln und halten die Menschen von ihnen entgegengesetzten Handlungen ab. Der Damm, den die kulturellen Werte manchmal gewissen Innovationen entgegensetzen, kann so stark sein, dass ein rational geplantes und sogar sozial erwünschtes Handeln und selbst die am besten organisierte Gewalt daran zerbricht. Die kulturellen Werte können die Aktivitäten der Politiker sowie den Transfer von Elementen aus einer Gesellschaft in die andere erleichtern oder auch erschweren. Ein Beispiel dafür bietet die misslungene Aktion der Verstaatlichung von Grund und Boden und der Organisation staatlicher Landwirtschaftsbetriebe (PGR) in Polen nach dem zweiten Weltkrieg. Obwohl die neuen, sozialistischen Machthaber diese Aktion mit verschiedenen Mitteln und Methoden durchführten, war die kulturelle Schranke so stark, dass dieser Aktion kein Erfolg beschieden war. Der Privatbetrieb war eben nicht nur Werkstätte und Unterhaltsquelle für die Familie, sondern auch ein Symbol persönlicher Freiheit und Unabhängigkeit sowie – seit der Zeit der Polnischen Teilungen – auch immer ein Hort des Polentums. Der Boden wurde ebenfalls in seiner sakralen Dimension gesehen, was einen zusätzlichen Grund bedeutete, ihn nicht in gemeinsame, d.h. fremde Hände abzugeben. Staatliche Landwirtschaftsbetriebe gelang es nur auf der Basis der Güter gesetzlich enteigneter Großgrundbesitzer sowie in den sogenannten Wiedergewonnenen Gebieten zu organisieren. Insgesamt umfassten diese Staatsgüter kaum ein Viertel der bewirtschafteten Flächen. Der übrige Boden blieb in privaten Händen. Das war einmalig im ganzen sozialistischen Staatenblock, denn in allen anderen Staaten konnten die neuen Machthaber ihren Plan einer Verstaatlichung der Landwirtschaft viel effektiver verwirklichen.

lera (1874–1928). Stosowanie tego podziału w naukach społecznych jest o tyle uzasadnione, że wyodrębnione przez Schelera rodzaje wartości odpowiadają ludzkim potrzebom. Idąc tą właśnie drogą, wyróżniam następujące grupy wartości:

1. Wartości hedonistyczne. To jest cenne i staje się celem działań, co sprawia przyjemność. Przyjemnie jest więc mieć wygodne mieszkanie, wygodny samochód, położyć się latem na gorącym nadmorskim piasku, wsłuchiwać się w szum fal i „o niczym nie myśleć”. Przyjemnie jest mieć za przyjaciół ludzi, którzy mówią tylko miłe słówka itp. Przyjemność jest tu podstawowym kryterium podejmowania i oceniania jakiegokolwiek działania. W żadnej epoce nie brakuje ludzi, którzy przyjemność czynią zasadą swojego życia. Stwierdzając, że życie jest krótkie, i ograniczając je tylko do doczesności, pragną przeżyć w nim jak najwięcej przyjemności.

2. Wartości witalne. Wszystko to, co wzmacnia witalność i przyczynia się do pięknego wyglądu ciała oraz sprawności psychofizycznej jest cenne, godne pożądania, zalecania i wysiłku. To, co to życie osłabia i podcina, jest złe. Wraz z ubytkiem sił witalnych słabnie też chęć do życia, następuje utrata sensu życia. W społeczeństwach wyraźnie preferujących wartości witalne pozycja człowieka niepełnosprawnego jest słaba. Dość łatwo mogą w nich kształtować się różne formy eutanazji.

3. Wartości użyteczne (materialne; dobra gospodarcze). To jest cenne, co wzbogaca stan posiadania i podnosi standard życia, co jest użyteczne, aby żyć wygodnie i bez trosk. Wszelka strata uważana jest za zło. Pomnażanie dóbr wiąże niejednokrotnie wszystkie siły i zdolności człowieka.

4. Wartości socjocentryczne. Cenne jest to, w czym wyraża się zbiorowa wola i zbiorowa

3. Die Arten der Werte und ihre Realisierung

In der Literatur zum Thema der Axiologie findet man verschiedene Einteilungen der Werte. Die am meisten verbreitete, oft benutzte, erweiterte und von vielen Erforschern des sozialen Lebens auf ihre je eigene Art interpretierte Einteilung stammt von Max Scheler (1874-1928). Die Anwendung dieser Einteilung in den Sozialwissenschaften ist insofern begründet, als die von Scheler unterschiedenen Arten der Werte den menschlichen Bedürfnissen entsprechen. Ebenfalls diesen Weg beschreitend, unterscheide ich folgende Gruppen von Werten:

1. Hedonistische Werte. Was Vergnügen bereitet und angenehm ist, ist wertvoll und wird zum Ziel der Handlungen. Angenehm ist es, eine bequeme Wohnung und ein gutes Auto zu besitzen, im Sommer am heißen Meeresstrand zu liegen, dem Rauschen der Wellen zu lauschen und „an nichts zu denken“. Es ist angenehm, solche Menschen zu Freunden zu haben, die mir nur freundliche Worte sagen usw. Lust und Vergnügen bilden hier das Grundkriterium für die Aufnahme und die Beurteilung jeglicher Handlung. In keiner Epoche mangelt es an Menschen, die das Vergnügen zu ihrem höchsten Lebensprinzip machen. Sie sagen, das Leben sei kurz, und indem sie es einzig auf das Diesseits beschränken, versuchen sie möglichst viele angenehme Dinge zu erleben.

2. Vitale Werte. Alles, was die Vitalität stärkt und zur Körperschönheit sowie zur psycho-physischen Leistungsfähigkeit beiträgt, ist wertvoll, wünschens- und empfehlenswert und lohnt daher jede Mühe. Schlecht ist, was das Leben schwächt und einschränkt. Mit dem Nachlassen der vitalen Kräfte wird auch der Lebenswille schwächer, und es kommt zum Verlust des Lebenssinns. In Gesellschaften, die den vitalen Werten ausdrücklich den Vorrang einräumen, ist die Position behinderter Menschen nur schwach. Ziemlich leicht können in ihnen dann verschiedene Formen der Euthanasie die Oberhand gewinnen.

3. Utilitaristische Werte (materielle Werte; wirtschaftliche Güter). Wertvoll ist, was den Besitzstand

rowy wysiłek jednostek, a więc naród, państwo, grupa religijna, rodzina, partia polityczna. Są to podstawowe wartości, dla których warto żyć. Nie brakowało w historii ludzi, którzy własny naród, państwo, własną grupę religijną lub rodzinę albo też partię polityczną uznawali za najwyższą wartość, a za dobre to wszystko, co służy rozwojowi tych zbiorowości. W imię rozwoju takich właśnie wartości ograniczali prawa jednostek i innych grup, nawet całych narodów, aż do ich tępienia i wyniszczenia.

5. Wartości estetyczne. Przykładem wartości estetycznych jest harmonia, ład, piękno, to, co wzbudza zachwyt, ekscytuje i porusza, dostarcza podniosłych przeżyć i stymuluje do twórczości. Wartości estetyczne sprawiają, że życie człowieka jest bardziej urokliwe i twórcze.

6. Wartości etyczne, inaczej zwane altruistycznymi. Wartościami tymi są różne formy dobra, czyli takie działania, które wzmacniają życie i rozwój osoby ludzkiej oraz innych istot żywych. Realizacji dobra towarzyszą bardziej szczegółowe wartości, takie jak: sprawiedliwość, miłosierdzie, pomoc, wspólna myślność, przebaczenie, gościnność. Ten, kto realizuje dobro, przybliża się do innych ludzi, wchodzi z nimi w ściślejszy kontakt; więz z innymi zdobywa mocniejsze podstawy.

7. Wartości poznawcze. Do tej grupy wartości należą wiedza i prawda o sobie i świecie. Człowiek, docierając do prawdy, zdobywając coraz obszerniejszą i bardziej pogłębioną wiedzę o sobie i świecie, dochodzi do lepszego rozumienia rzeczywistości i bardziej twórczo może ją kształtować. W większym zakresie realizuje się jako twórca.

8. Wartości religijne. W tej grupie wartości główne miejsce zajmuje Bóg i życie wieczne po śmierci w łączności z Bogiem

mehrt und den Lebensstandard hebt, d.h. was nützlich ist, um bequem und sorgenfrei leben zu können. Jeder Verlust gilt als etwas Schlechtes. Die Mehrung der Güter nimmt nicht selten alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen in Anspruch.

4. Soziozentrische Werte. Wertvoll ist, worin sich der kollektive Wille und die gemeinsame Anstrengung der Individuen äußert, d.h. die Nation, der Staat, die Religionsgemeinschaft, die Familie, eine politische Partei. Das sind Grundwerte, für die es sich zu leben lohnt. Es hat in der Geschichte nicht an Menschen gefehlt, für die die eigene Nation, ihr Staat, die eigene Religionsgemeinschaft oder ihre Familie bzw. eine politische Partei den höchsten Wert darstellte und die all das als gut ansahen, was der Entwicklung dieser Gemeinschaft diente. Im Namen der Entwicklung eben dieser Werte beschränkten sie die Rechte des Einzelnen und der anderen Gruppen, sogar ganzer Völker, bis hin zu ihrer Vernichtung und Ausrottung.

5. Ästhetische Werte. Beispiele für ästhetische Werte sind Harmonie, Ordnung und Schönheit, alles was begeistert, fasziniert und bewegt, erhabene Erlebnisse liefert und zum Schaffen stimuliert. Die ästhetischen Werte machen das Leben des Menschen anmutiger und kreativer.

6. Ethische Werte, auch altruistische Werte genannt. Zu diesen Werten gehören verschiedene Formen des Guten, d.h. solche Handlungen, die das Leben und die Entwicklung der menschlichen Person und der anderen Lebewesen stärken und fördern. Die Realisierung des Guten wird begleitet von detaillierteren Werten wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Hilfe, Großmut, Vergebung und Gastfreundschaft. Wer Gutes tut, kommt den anderen Menschen näher und nimmt engeren Kontakt mit ihnen auf; seine Bindungen mit den anderen Menschen gewinnen stärkere Grundlagen.

7. Kognitive Werte. Zu dieser Gruppe von Werten gehören das Wissen und die Wahrheit über sich und die Welt. Der Mensch, der nach der Wahrheit strebt und ein immer umfangreicheres und vertieftes

i innymi istotami duchowymi. Wartości te wprowadzają człowieka w świat nadprzyrodzony. Dzięki nim człowiek poszerza swoje horyzonty, przekracza swoją doczesność, osiąga stan świętości i wchodzi w sferę ponadludzką. W świetle wartości religijnych człowiek uzyskuje też pełniejsze rozumienie siebie samego, innych ludzi i całego świata

Pierwsze trzy grupy wartości wiążą się ściśle z ludzkim ciałem, ze sferami odczuwania i pożądania, z instynktami i zmysłami, z utwierdzeniem swojej egzystencji. Ich realizację znamionuje utylitaryzm, praktycyzm, dążenie do sukcesu wyrażanego przeżywaniami wyjątkowej przyjemności, posiadaniem bardzo sprawnego i pięknego ciała, wysokim standardem życia i dobrą pozycją społeczną. Skuteczność działania wysuwa się tu na czoło i często przyjmowana jest zasada „cel uświęca środki”. Ta sama zasada jest też z reguły stosowana w celu realizacji wartości socjocentrycznych, o ile staną się one wartościami dominującymi.

Realizacja wartości należących do czterech pierwszych grup jest wprawdzie ograniczona różnymi uwarunkowaniami, na przykład czasem, przestrzenią, możliwościami materialnymi, ale człowiek może je zrealizować w pełni. Może więc tak zaspokoić głód i pragnienie, że nie będzie w stanie niczego już wziąć do ust. Może tak wygodnie urządzić sobie mieszkanie, że niczego nie będzie mu w nim brakowało. Jego naród czy państwo do tego stopnia może zawładnąć jego poznaniem, przeżyciami i pragnieniami, że wszystko poświęci ich rozwojowi, dzięki czemu naród czy państwo osiągnie najwyższe standardy życia. Ale zaspokojeniu głodu, pragnienia, potrzeby wygody, prestiżu społecznego czy politycznego wcale nie musi towarzyszyć poczucie szczęścia i sensu życia; ich zaspokojenie nie zaspakaja w pełni

res Wissen über sich und die Welt gewinnt, erlangt ein besseres Verständnis der Wirklichkeit und kann sie demzufolge auch viel kreativer mitgestalten. In stärkerem Maße realisiert er sich als Schöpfer.

8. Religiöse Werte. In dieser Gruppe von Werten nehmen Gott und das ewige Leben nach dem Tode in Verbindung mit Gott und anderen geistigen Wesen den wichtigsten Platz ein. Diese Werte eröffnen dem Menschen die übernatürliche Welt. Durch sie erweitert der Mensch seine Horizonte, überschreitet seine Diesseitigkeit, erlangt den Stand der Heiligkeit und betritt den übermenschlichen Bereich. Im Lichte der religiösen Werte erlangt der Mensch auch ein umfassenderes Verständnis seiner selbst, der anderen Menschen und der ganzen Welt.

Die ersten drei Gruppen von Werten sind eng mit dem menschlichen Körper, mit den Bereichen des Empfindens und Verlangens, mit den Instinkten und Sinnen sowie mit der Bestätigung der eigenen Existenz verbunden. Ihre Realisierung ist durch Utilitarismus, Praktizismus, Streben nach Erfolg (der sich durch außerordentliche Lusterfahrung äußert), den Besitz eines sehr leistungsstarken und schönen Körpers, einen hohen Lebensstandard und eine gute soziale Position gekennzeichnet. Die Effektivität allen Tuns steht hier im Vordergrund, und oft wird das Prinzip „Der Zweck heiligt die Mittel“ vertreten. Dasselbe Prinzip kommt in der Regel auch bei der Realisierung der soziozentrischen Werte zur Anwendung, insofern diese zu dominierenden Werten werden.

Die Realisierung der zu den ersten vier Gruppen gehörenden Werte ist zwar durch verschiedene Bedingungen und Umstände eingeschränkt, zum Beispiel durch die Zeit, den Raum bzw. die materiellen Möglichkeiten, aber der Mensch kann sie auch vollständig realisieren. So kann er zum Beispiel Hunger und Durst so weit befriedigen, dass er nicht mehr imstande ist, noch irgendetwas zu sich zu nehmen. Er kann sich seine Wohnung so bequem einrichten, dass es ihm in ihr an nichts mehr fehlt. Seine Nation oder sein Staat kann sich seines Erkennens, Erlebens und Verlangens in einem solchen Ausmaß be-

człowieka. Nie służą one jego wszechstronnemu rozwojowi, nie dają mu pełnej radości życia. Dlatego też wartości hedonistyczne, witalne, utylitarne i socjocentryczne nazwać możemy wartościami instrumentalnymi. Ponadto ich realizacja często dokonuje się kosztem innych, a więc wiąże się z różnymi formami wyrządzenia krzywdy.

Wartości wymienione w kolejnych czterech grupach, często określane jako wartości duchowe, posiadają następujące znamienne cechy:

1. Ich realizacja nie wymaga uzasadnienia przez inne wartości, są to zatem wartości, jak często się je określa, same w sobie.

2. Ich realizacja angażuje wszystkie władze i możliwości człowieka, dokonuje się przede wszystkim w samym człowieku i jego osobowość rozwija się wszechstronnie.

3. Realizując je, nie można wyczerpać pełni ich treści. Nie można w pełni zaspokoić potrzeby poznania, czynienia dobra i przeżycia piękna, uwielbiana Boga i miłości Boga. Nikt będący przy zdrowych zmysłach nie powie, że poznał już wszystko i wszystko wie najlepiej, że jest wystarczająco dobry dla swoich bliźnich, że udało mu się zrealizować całe piękno. Pomimo największych wysiłków jesteśmy świadomi tego, że wciąż wiemy zbyt mało, wciąż czynimy za mało dobra, wciąż możemy upiększać siebie i swoje otoczenie – wciąż niewystarczająco czcimy i miłujemy Boga. Wniosek z tego jest oczywisty: dopóki człowiek te wartości poznaje, uznaje i realizuje, to wciąż odczuwa ich niedosyt i wciąż pragnie je realizować, bo w pełni nigdy nie jest w stanie ich ani poznać, ani zrealizować, a wciąż je realizując, tym samym sam się rozwija. Mają one w sobie coś z ideału, choć ideałem nie są.

4. Ich realizacja bądź osiąganie sprawia człowiekowi radość i daje satysfakcję.

mächtigen, dass er deren Entwicklung alles opfert, nur damit seine Nation oder sein Staat den höchsten Lebensstandard erreicht. Aber mit der Befriedigung solcher Bedürfnisse wie Hunger oder Durst, des Verlangens nach Bequemlichkeit, nach sozialem oder politischem Prestige muss keineswegs ein Gefühl des Glücks und des Lebenssinnes einhergehen; die Befriedigung dieser Bedürfnisse befriedigt den Menschen nicht vollständig. Sie dienen nicht seiner allseitigen Entwicklung und gewährleisten ihm keine volle Lebensfreude. Deshalb können die hedonistischen, vitalen, utilitaristischen und soziozentrischen Werte als bloß instrumentale Werte bezeichnet werden. Darüber hinaus können sie oft auch nur auf Kosten anderer realisiert werden, so dass sie mit verschiedenen Formen des Zufügens von Leid verbunden sind.

Die in den folgenden vier Gruppen genannten und oft als geistig bezeichneten Werte besitzen folgende bedeutsame Merkmale:

1. Ihre Realisierung bedarf keiner Begründung durch andere Werte; dies sind somit – wie oft formuliert wird – Werte an und für sich.

2. Ihre Realisierung engagiert alle Potenzen und Möglichkeiten des Menschen; sie geschieht vor allem im Menschen selbst, und seine Persönlichkeit entwickelt sich dadurch allseitig.

3. Bei ihrer Realisierung kann die Fülle ihrer Inhalte gar nicht ausgeschöpft werden. Die Bedürfnisse, die Wahrheit zu erkennen, Gutes zu tun und Schönes zu erleben, Gott zu verherrlichen und Gott zu lieben, können nie vollständig befriedigt werden. Niemand wird bei klarem Verstande behaupten, er habe schon alles erkannt und wisse alles besser, er sei schon ausreichend gut zu seinen Nächsten oder es sei ihm gelungen, maximale Schönheit zu realisieren. Trotz größter Anstrengungen sind wir uns darüber im klaren, dass wir immer noch viel zu wenig wissen, dass wir immer noch viel zu wenig Gutes tun, dass wir uns und unsere Umgebung immer noch verschönern können und müssen – und dass wir Gott immer noch viel zu wenig ehren und lieben. Die Schlussfolgerung daraus ist eindeutig:

5. Są one podstawą oceny całościowego życia danego człowieka i każdej grupy społecznej.

Wartości, którym można przypisać wyżej wymienione cechy, to wartości duchowe; nazywa się je także autotelicznymi. Należą do nich: prawda, dobro, piękno, Bóg i cały świat nadprzyrodzony. Są to wartości niezależne od człowieka, stanowiące dla niego wyzwanie i obejmujące całość ludzkiego życia, wszystkie jego sfery i etapy. Tak więc na przykład uznanie za wartość miłości bliźniego zawsze i wszędzie domaga się od nas czynów zgodnych z tą wartością oraz negatywnej oceny czynów jej przeciwnych. Tylko wartości autoteliczne nadają sens indywidualnemu życiu, a wraz z nim kulturze i życiu społecznemu. Są one ponadindywidualne i społecznie cenne.

4. Skutki realizacji wartości

Wszystkie wymienione powyżej wartości są „czymś” dla osoby i ze względu na osobę; w rozważaniach poświęconych wartościom nie można pominąć człowieka jako osoby. Człowiek odpowiada na wezwanie wartości i w ten sposób kształtuje siebie i przekształca świat. Nie jest więc bez znaczenia, na jakie wartości ktoś ukierunkowuje swoje poznanie i pragnienia, ponieważ to właśnie wartości ugruntowują jego istnienie. Wartości duchowe otwierają go na innych, włączają go we wspólnotę z innymi; wartości religijne włączają go w świat boski, ocalają przed zapomnieniem i śmiercią. Człowiek, realizując wartości duchowe, służy im, a one służą jemu – chronią go i rozwijają. Tok tego rozumowania trafnie ujmuje Józef Tischner: „pośrodku całego świata wartość człowieka, to znaczy osoba ludzka, jest wartością szczególną. Wartości tej nie potrzeba »uzasad-

Solange der Mensch diese Werte erkennt, anerkennt und realisiert, wird er ständig ein Gefühl des Unbefriedigtseins empfinden und sie ständig besser realisieren wollen; obwohl er weder imstande ist, sie vollständig zu erkennen noch sie vollständig zu realisieren, wird er dies dennoch immer neu versuchen und sich dabei selbst weiterentwickeln. Diese Werte haben etwas von einem Ideal an sich, obwohl sie keine Ideale sind.

4. Ihre Realisierung oder Erlangung bereitet dem Menschen Freude und gibt ihm in Gefühl der Befriedigung.

5. Sie bilden die Grundlage zur Beurteilung der Gesamtheit des Lebens des betreffenden Menschen und jeder sozialen Gruppe.

Die Werte, denen man die hier genannten Merkmale zuschreiben kann, sind geistige Werte; sie werden auch als autotelische Werte bezeichnet. Dazu gehören: die Wahrheit, Güte, Schönheit, Gott und die ganze übernatürliche Welt. Dies sind Werte, die unabhängig vom Menschen existieren, eine Herausforderung für ihn darstellen und die Gesamtheit des menschlichen Lebens umfassen, d.h. alle seine Bereiche und Stufen. So fordert zum Beispiel die Anerkennung der Nächstenliebe als Wert immer und überall Taten von uns, die diesem Wert entsprechen, sowie eine negative Beurteilung ihnen zuwiderstrebender Handlungen. Nur die autotelischen Werte verleihen dem individuellen Leben einen Sinn – und mit ihm auch der Kultur und dem sozialen Leben. Sie sind überindividuell und sozial wertvoll.

4. Die Folgen der Realisierung der Werte

Alle hier erwähnten Werte sind „etwas” für die Person und wegen der Person; in den Betrachtungen zum Thema der Werte darf der Mensch als Person nicht übergangen werden. Indem der Mensch auf die Herausforderung der Werte reagiert, gestaltet er damit sich selbst und gestaltet dadurch auch die Welt um. Daher ist es nicht ohne Bedeutung, auf welche Werte jemand sein Erkennen und Verlangen

niać«, bowiem »uzasadniają« ją po swojemu te wartości, które są dla człowieka. Jest to więc wartość pierwotna, absolutna. [...] Osoba nie może być środkiem do celu, musi być celem. W przeciwnym bowiem wypadku poddawałoby się osobę w służbę temu, co jest dla osoby”⁹.

Pojęcie wartości łączymy samorzutnie z czymś pozytywnym, ale obok prawdy spotkać można kłamstwo, obok sprawiedliwości pleni się niesprawiedliwość, obok pomocy bliźniemu występuje zadawanie mu cierpień fizycznych i wyrządzanie krzywdy moralnej. Istnieją zatem wspomniane już wcześniej wartości negatywne, antywartości. To bardzo znamienne, że tylko w świecie kultury wartości dzielą się na pozytywne i negatywne. Czegoś podobnego nie ma w świecie bytów materialnych. Kiedy mówimy o bytach materialnych, że są pozytywne lub negatywne, to w takim sensie, że są użyteczne lub nieużyteczne, spełniają swoją funkcję lub jej nie spełniają. Wartości negatywne to coś takiego, co nie sprzyja życiu i rozwojowi człowieka, co go niszczy i zabija. Podstawą oceny jest więc stosunek tego czegoś do osoby ludzkiej. Jej istnienie i rozwój to kryterium rozstrzygające, ponieważ to człowiek znajduje się w centrum kultury. „Bo jak – dzięki Kopernikowi – nauczyliśmy się patrzeć na Ziemię, umieszczając nasz punkt obserwacji w samym słońcu, tak i na skomplikowane sprawy kultury patrzeć nam trzeba przede wszystkim poprzez człowieka”¹⁰, a ostatecznie – dopowiadają ludzie religijni – poprzez Boga, na którego obraz i podobieństwo człowiek został stworzony. Kultura bazuje zatem na rozumieniu człowieka jako najcenniejszej wartości życia jednostkowego i społecznego. Kultura, w której antywartości dochodzą do głosu i nabierają prawa funkcjonowania na równi z wartościami, staje się kulturą nie-

hin ausgerichtet, weil gerade die Werte ja seine Existenz begründen. Die geistigen Werte machen ihn für andere offen und fügen ihn in die Gemeinschaft mit den anderen Menschen ein; die religiösen Werte ermöglichen ihm den Zugang zur göttlichen Welt und retten ihn vor Vergessen und Tod. Der die geistigen Werte realisierende Mensch dient ihnen, und sie dienen ihm – d.h. sie schützen ihn und fördern seine Entwicklung. Diesen Gedankengang hat Józef Tischner sehr zutreffend erfasst: „inmitten der ganzen Welt stellt der Wert des Menschen, das heißt die menschliche Person, einen besonderen Wert dar. Dieser Wert braucht nicht ‘begründet’ werden, denn ihn ‘begründen’ je auf ihre Weise die Werte, die für den Menschen da sind. Dies ist also ein primärer, absoluter Wert. [...] Die Person darf nie Mittel zum Zweck werden, sie muss immer das Ziel selbst bleiben. Denn andernfalls würde sich die Person ja in den Dienst von etwas stellen, was für die Person da ist”⁹.

Der Begriff des Wertes wird spontan mit etwa Positivem verbunden, aber neben der Wahrheit kann man auch der Lüge begegnen, neben der Gerechtigkeit breitet sich Ungerechtigkeit aus, neben der Hilfe für den Nächsten kommt es vor, dass ihm körperliches und moralisches Leid zugefügt wird. Somit gibt es auch die bereits erwähnten negativen Werte, sogenannte Antiwerte. Es ist sehr bezeichnend, dass nur in der Welt der Kultur die Werte in positive und negative zerfallen. In der materiellen Welt gibt es dergleichen nicht. Wenn wir materielle Sachverhalte als positiv oder negativ bezeichnen, dann höchstens in dem Sinne, dass sie uns nützlich sind oder nicht, dass sie ihre Funktionen erfüllen oder nicht. Negative Werte dagegen betreffen all das, was dem Leben und der Entwicklung des Menschen abträglich ist, d.h. was ihn zerstört und tötet. Als Grundlage der Beurteilung von etwas dient somit immer dessen Verhältnis zur menschlichen Person. Ihre Existenz und ihre Entwicklung bilden das entscheidende Kriterium, weil es immer der Mensch ist, der im Mittelpunkt der Kultur steht. „Denn wie wir – dank Kopernikus – gelernt haben, die Erde zu betrachten,

ludzką. W najbardziej jaskrawej formie zjawisko to wystąpiło w obozach koncentracyjnych i obozach zagłady totalitaryzmu hitlerowskiego i stalinowskiego.

Wartości pełnią istotne funkcje w życiu jednostek i społeczeństw: nurtują, poruszają i kształtują świadomość, wzbudzają przeżycia i pobudzają do działania, wytyczają cele działań, scalają działania i ich wytwory, integrują ludzi i społeczeństwa, stymulują, ukierunkowują i stabilizują rozwój. Wymagają od człowieka nieustannego wysiłku, ale wysiłek ten opłaca się, bo wartości realizowane z wysiłkiem bronią człowieka. Inaczej mówiąc, człowiek nieustannie musi dbać o ich właściwe rozumienie i o przestrzeganie ich właściwej hierarchii. Trafnie ujął to Jan Strzelecki stwierdzając, że „wartości są kruche bez stałego wysiłku człowieka i człowiek jest kruchy bez stałego wysiłku urzeczywistniania wartości”¹¹.

Upowszechnianie w społeczeństwie wartości hedonistycznych i zachęcanie ludzi do przyjmowania ich było i będzie, zdaniem Jadwigi Puzyniny, „największym niebezpieczeństwem dla człowieka. Człowiek spętany wartościami hedonistycznymi staje się łatwym łupem wszelkich systemów autorytarnych. Człowiek ten zarazem ogranicza własne horyzonty twórcze, możliwości samo-realizacji. Ogranicza też swoje uczestnictwo w życiu innych, swój udział we wspólnotach różnego wymiaru, od rodzinnej aż po narodową. Człowiek taki wreszcie naraża się na zatruwającą jego wnętrze sytuację zakłamania, jako że zazwyczaj deklaruje inne wartości niż te, którymi naprawdę żyje”¹². Również niebezpieczne jest hołdowanie wartościom witalnym i utylitarnym (te pierwsze także cechuje utylitaryzm). „Przekonanie, że wartością czynu jest jego użyteczność, po pierwsze – nie ujawnia wartości ostatecznej

indem wir unseren Beobachtungspunkt in der Sonne selbst situieren, müssen wir auch die komplizierten Angelegenheiten der Kultur in erster Linie vom Menschen her betrachten”,¹⁰ und letztendlich – wie religiöse Menschen ergänzen – von Gott her, nach dessen Bild und Gleichnis der Mensch erschaffen wurde. Die Kultur basiert somit auf einer Konzeption des Menschen als dem kostbarsten Wert des individuellen und sozialen Lebens. Eine Kultur, in der Antiwerte zu Wort kommen und sich das Recht nehmen, gleichberechtigt mit den Werten zu funktionieren, muss zu einer unmenschlichen Kultur werden. In überaus krasser Form war dies in den Konzentrations- und Todeslagern der Hitler- und Stalinzeit der Fall.

Die Werte erfüllen wesentliche Funktionen im Leben der Individuen und Gesellschaften: sie bewegen, erregen und gestalten das Bewusstsein, wecken Erlebnisse und motivieren zum Handeln, stecken Ziele des Tuns ab, verkoppeln die Aktivitäten und ihre Resultate, integrieren die Menschen und Gesellschaften, stimulieren die Entwicklung, geben ihr eine Richtung und stabilisieren sie. Sie verlangen vom Menschen unablässige Anstrengungen, aber diese Mühe lohnt sich, weil die unter viel Mühe realisierten Werte dann ja wiederum den Menschen verteidigen. Mit anderen Worten: der Mensch muss unablässig für ihr korrektes Verständnis und für die Wahrung ihrer richtigen Rangordnung Sorge tragen. Dies hat Jan Strzelecki treffend formuliert, als er schrieb: „Die Werte sind schwach und hilflos ohne die ständige Bemühung des Menschen, und der Mensch ist schwach und hilflos ohne die ständige Bemühung zur Verwirklichung der Werte”¹¹.

Die Verbreitung hedonistischer Werte in der Gesellschaft und die Ermunterung der Menschen zu ihrer Annahme war, ist und wird sein – Jadwiga Puzynina zufolge – „die größte Gefahr für den Menschen. Der von hedonistischen Werten gefesselte Mensch wird zur leichten Beute aller autoritären Systeme. Zugleich beschränkt dieser Mensch seine eigenen kreativen Horizonte, d.h. die Möglichkeiten seiner Selbstverwirklichung. Er beschränkt auch seine Teilnahme am Leben der anderen, seine Teil-

stojącej za szyldem użyteczności (a jest nią najczęściej hedonizm); a po drugie – łatwo prowadzi do uznawania maksymy »cel uświęca środki« i niwelowania różnicy między dobrem i złem moralnym”¹³. Bardzo niebezpieczna jest też dominacja wartości socjocentrycznych. Prowadzić może do różnych form totalitaryzmu, ograniczania praw jednostki oraz grup społecznych. Przekonanie, że własny naród i państwo, własna grupa etniczna, partia polityczna czy nawet rodzina są najważniejszymi wartościami, wywołuje przypisywanie sobie lepszej, a nawet uprzywilejowanej pozycji, prowadzi do agresji wobec innych grup, a nawet do ich niszczenia. Wartości hedonistyczne, witalne i utilitarne muszą być poddawane nieustannej refleksji, kontroli i ograniczeniom, bo łatwo dochodzą do głosu i zaczynają dominować. Dzieje się tak, ponieważ wiążą się z podstawowymi potrzebami człowieka, z jego istnieniem i dążeniem do coraz wyższego standardu tego istnienia.

Powyższych niebezpieczeństw nie niesie ze sobą upowszechnianie w społeczeństwie wartości duchowych. Coraz większa świadomość znaczenia tych wartości i coraz pełniejsze ich realizowanie przez członków społeczeństwa czyni ich samymi osobowościami myślącymi, wolnymi i wszechstronnie rozwiniętymi; jednocześnie całe społeczeństwo doskonali formy demokracji i kształtuje zdolność pokojowego rozwiązywania napięć i konfliktów. Jako rezultat takiej atmosfery wzrasta zasób dóbr materialnych i podnosi się poziom życia. Dzisiejsze społeczeństwo polskie potrzebuje takich wartości, dzięki którym rozwijałyby się powyższe jakości.

Dotychczas w kręgu kultury europejskiej bardzo znaczące przemiany życia indywidualnego i społecznego dokonywały się wraz z upowszechnianiem się następujących triad

namie an Gemeinschaften verschiedenen Ausmaßes, von der Familie bis hin zur nationalen Gemeinschaft. Und schließlich setzt sich ein solcher Mensch einer sein Inneres vergiftenden Atmosphäre der Verlogenheit aus, weil er ja dann gewöhnlich andere Werte deklariert als diejenigen, von denen er sich im Leben wirklich leiten lässt”.¹² Genauso gefährlich ist es, vitalen und utilitaristischen Werten zu huldigen (die vitalen Werte zeichnen sich ebenfalls durch Utilitarismus aus). „Die Überzeugung, der Wert einer Tat läge in ihrer Nützlichkeit, enthüllt erstens nicht den hinter dem Aushängeschild der Nützlichkeit verborgenen letztendlichen Wert (meistens ist dies der Hedonismus) und führt zweitens leicht zur Anerkennung der Maxime ‘Der Zweck heiligt die Mittel’ und zur Nivellierung des Unterschiedes zwischen dem sittlich Guten und Bösen”.¹³ Sehr gefährlich ist auch die Dominanz soziozentrischer Werte, die zu verschiedenen Formen des Totalitarismus, zur Einschränkung der Rechte des Einzelnen und ganzer sozialer Gruppen führen kann. Die Überzeugung, die eigene Nation und der eigene Staat, die eigene ethnische Gruppe, die eigene politische Partei oder sogar die eigene Familie seien die wichtigsten Werte, führt zur Aggression gegen andere Gruppen und sogar zu deren Zerstörung. Die hedonistischen, vitalen und utilitaristischen Werte müssen unablässig reflektiert, kontrolliert und eingeschränkt werden, sonst kommen sie nur allzu leicht zu Wort und beginnen bald zu dominieren. Dies ist deshalb der Fall, weil sie ja mit konkreten Grundbedürfnissen des Menschen, mit seiner Existenz und seinem Streben nach einem immer höheren Lebensstandard verbunden sind.

Die hier genannten Gefahren drohen von der Verbreitung der geistigen Werte in der Gesellschaft nicht. Das immer stärkere Bewusstsein von der Bedeutung dieser Werte und ihre immer umfassendere Realisierung durch die Mitglieder der Gesellschaft macht diese selbst zu denkenden, freien und allseitig entwickelten Persönlichkeiten; gleichzeitig vervollkommen die ganze Gesellschaft die Formen der Demokratie und ermöglicht die friedliche Lösung

wartości: prawda – dobro – piękno, wiara – nadzieja – miłość, wolność – równość – braterstwo. Wszystkie wymienione wartości są wartościami duchowymi. Na bazie pierwszej triady rozwinęła się demokracja grecka. Druga triada była i jest podstawą rozwoju społeczności chrześcijańskich. Triada trzecia leży u podstaw rozwoju nowoczesnych stosunków międzynarodowych, w których każdy naród, każde państwo ma zagwarantowane prawo do istnienia i rozwoju przy poszanowaniu praw jednostki. W tym kontekście budzi się pytanie: upowszechnianie jakiej triady wartości duchowych byłoby najbardziej korzystne dla społeczeństwa polskiego dzisiaj? Z pewnością powinna się w niej znaleźć wartość solidarności, bo pod jej hasłem rozpoczął się społeczny ruch wyzwania się spod struktur rosyjskiego totalitaryzmu socjalistycznego. Dynamika realizacji tej wartości spowodowała obalenie muru berlińskiego i wywołała proces jednoczenia się Europy. Do tej wartości dodałbym kolejne dwie: godność osoby ludzkiej i sprawiedliwość społeczną.

5. Wartości kultury polskiej – próba rekonstrukcji

Wartości funkcjonujące w społeczeństwie ściśle łączą się z ideologiami i modą, z polityką grup rządzących, z gospodarką i techniką, z pozycją danego społeczeństwa wśród innych społeczeństw. Uwewnętrzniiony przez członków społeczeństwa świat wartości zmienia się zatem wraz ze zmianą tych czynników, wprawdzie często o wiele wolniej od nich, ale jednak się zmienia. Nawet tak podstawowe wartości jak prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość, praca, rodzina, ojczyzna, honor, Bóg i cały świat nadprzyrodzony nie mają raz na zawsze ustalonego znaczenia

von Spannungen und Konflikten. Im Ergebnis einer solchen Atmosphäre wächst dann auch der Bestand an materiellen Gütern und das Lebensniveau. Die heutige polnische Gesellschaft braucht solche Werte, dank derer sich die oben genannten Qualitäten entwickeln würden.

Bisher vollzogen sich die bedeutsamsten Veränderungen des individuellen und sozialen Lebens im europäischen Kulturkreis immer im Zusammenhang mit der Verbreitung folgender Wertetriaden: Wahrheit – Güte – Schönheit, Glaube – Hoffnung – Liebe, Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit. Alle diese Werte sind geistige Werte. Auf der Grundlage der ersten Triade entfaltete sich die griechische Demokratie. Die zweite Triade lag und liegt der Entwicklung christlicher Gemeinschaften zugrunde. Und die dritte Triade bildet die Grundlage der modernen internationalen Beziehungen, in denen jede Nation und jeder Staat ein garantiertes Recht auf Existenz und Entfaltung besitzt, wobei selbstverständlich immer die Rechte des Einzelnen respektiert werden müssen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage: Die Verbreitung welcher Triade geistiger Werte wäre für die polnische Gesellschaft heute am günstigsten? Ganz sicher sollte darin auch der Wert der Solidarität enthalten sein, denn unter ihrer Lösung begann immerhin die soziale Bewegung zur Befreiung von den Strukturen des sozialistischen Totalitarismus russischer Prägung. Die Dynamik der Realisierung dieser Werte führte schließlich zum Fall der Berliner Mauer und löste den europäischen Einigungsprozess aus. Diesem Wert würde ich noch folgende zwei hinzufügen: die Würde der menschlichen Person und die soziale Gerechtigkeit.

5. Die Werte der polnischen Kultur – Versuch einer Rekonstruktion

Die in der Gesellschaft funktionierenden Werte sind eng mit den Ideologien und der vorherrschenden Mode, mit der Politik der herrschenden Kreise, mit der Wirtschaft und Technik sowie mit der Position

społecznego. Wprawdzie świat wartości od dawna uznawanych może jeszcze długo funkcjonować w zupełnie już nowych warunkach, ale po jakimś czasie coś zacznie się w nim zmieniać. Może też być i tak, że zarówno jednostki, jak i całe społeczeństwa będą podlegały nowym uwarunkowaniom zewnętrznym, ale ich podstawowe wartości nie ulegną zmianie. Mniej bądź bardziej będzie zmieniała się jedynie interpretacja i realizacja tych wartości.

Refleksja na temat wartości w kulturze nie byłaby pełna bez choćby skrótowego zastanowienia się nad pytaniem: jakie wartości zyskiwały powszechne uznanie w społeczeństwie polskim dawniej, a jakie zyskują uznanie obecnie? Jak zmieniały się wartości dominujące w społeczeństwie polskim w zależności od licznych uwarunkowań? Zastrzegam, że stwierdzenia sformułowane poniżej są w dużym stopniu subiektywne i stanowią wielkie uproszczenie. Należy je zatem traktować jako inspirację do głębszej dyskusji.

System polskich wartości kulturowych, z którym dzisiaj spotykamy się na przykład w literaturze oraz w świadomości Polaków, wyraźnie został określony w czasie zaborów, a więc od końca XVIII wieku do początku XX wieku. Ważne jest podkreślenie specyfiki uwarunkowań, w jakich to się dokonywało. Polskie społeczeństwo stopniowo rozdzielano i włączano w obręb trzech różnych państw, a zatem poszczególne jego części funkcjonowały w nieco odmiennych systemach społecznych, politycznych, gospodarczych i religijnych. Jedynymi elementami łączącymi mieszkańców podzielonej Rzeczypospolitej były kultura polska i Kościół katolicki. Kościół katolicki, mając charakter uniwersalny i nie będąc związanym z władzą tak silnie jak Kościół protestancki czy prawosławny, miał też stosunkowo dużą swobodę

der betreffenden Gesellschaft im Kreise der anderen Gesellschaften verbunden. Die von den Mitgliedern der Gesellschaft verinnerlichte Welt der Werte verändert sich daher im gleichen Maße wie die Veränderung dieser Faktoren – zwar oft viel langsamer als diese, aber dennoch verändert sie sich. Sogar so grundlegende Werte wie Wahrheit, Güte, Schönheit, Gerechtigkeit, Arbeit, Familie, Vaterland, Ehre, Gott und die ganze übernatürliche Welt besitzen keine ein für allemal festgelegte gesellschaftliche Bedeutung. Zwar können die seit langem anerkannten Werte auch unter bereits völlig neuen Bedingungen noch lange funktionieren, aber nach einer gewissen Zeit beginnt sich auch in ihnen etwas zu verändern. Es kann jedoch auch vorkommen, dass sowohl die Individuen als auch ganze Gesellschaften neuen äußeren Bedingungen unterliegen, ohne dass ihre Grundwerte sich verändern. Mehr oder weniger starken Veränderungen unterliegen dann lediglich die Interpretation und die Realisierung dieser Werte.

Unsere Reflexion über die Werte der Kultur wäre unvollständig, wenn wir uns nicht wenigstens noch kurz der Frage widmen würden, welche Werte in der polnischen Gesellschaft früher allgemeine Anerkennung gefunden haben und welche jetzt. Wie haben sich die in der polnischen Gesellschaft dominierenden Werte in Abhängigkeit von zahlreichen Bedingungen und Umständen verändert? Ich behalte mir vor, dass die im folgenden formulierten Thesen weitgehend subjektiv und stark vereinfacht sind. Deshalb müssen sie als Anregungen zu tiefergehenden Diskussionen verstanden werden.

Das System der polnischen kulturellen Werte, dem wir heute zum Beispiel in der Literatur sowie im Bewusstsein der Polen begegnen, wurde in der Zeit der Polnischen Teilungen ausdrücklich festgelegt, d.h. vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Wichtig ist die Betonung der spezifischen Umstände, unter denen dies geschah. Die polnische Gesellschaft war schrittweise aufgeteilt und drei verschiedenen Staaten einverleibt worden so dass ihre einzelnen Teile in jeweils verschiedenen

działania. Właśnie te dwie cechy: uniwersalność i niezależność od władzy monarszej pozwalały Kościołowi katolickiemu być podstawą jedności mieszkańców Rzeczypospolitej żyjących w trzech zaborczych państwach oraz na emigracji. Jednocześnie umożliwiały przechowywanie, kontynuowanie i rozwój kultury polskiej. I tę sytuację Kościół katolicki maksymalnie wykorzystał. Zaborcy doskonale dostrzegali rolę Kościoła katolickiego i chcąc go osłabić w jej pełnieniu, często konfiskowali jego majątki i dobra, kasowali klasztory, aresztowali duchownych, osadzali ich w więzieniach; duchowni byli także zsyłani w głąb Rosji. W tym to właśnie czasie ścisłej łączności społeczeństwa polskiego, kultury polskiej, z Kościołem katolickim zaczęto łączyć to, co polskie, z tym, co katolickie.

W pierwszym okresie zaborów przede wszystkim przedstawiciele romantyzmu kształtowali wartości kulturowe społeczeństwa polskiego, w drugim – pozytywizmu, a w trzecim – Młodej Polski.

Romantyzm wywarł ogromny wpływ na upowszechnienie się w społeczeństwie polskim takich wartości, jak: intuicja, irracjonalizm, odczuwanie czegoś niezwykłego i tajemniczego, świat nadprzyrodzony, Bóg; wolność, niepodległość, patriotyzm, poświęcenie się dla wyższych spraw; przeżycie, także przeżycie cierpienia; transcendencja, czyli wyjście poza siebie, poza własne możliwości, dążenie do doskonałości, wszechmoc, wszechwiedza, jedności ludzi i całego wszechświata oraz zrozumienia sensu świata. Na bazie tych wartości, upowszechnianych przez elity społeczne, ukształtował się wzór Polaka kochającego swój kraj i swoją religię, miłującego Ojczyznę, walczącego o jej wolność, poświęcającego się Sprawie pisanej przez duże „S”. Jako przykład do naśladowania stawiano Polaka patriotę, spiskowca, po-

sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Systemen funktionieren mussten. Die einzigen Elemente, die die Bewohner der geteilten Adelsrepublik noch miteinander verbanden, waren die polnische Kultur und die katholische Kirche. Die katholische Kirche mit ihrem universellen Charakter war mit keinen Machthabern so eng liiert wie zum Beispiel die protestantische oder die orthodoxe Kirche und besaß auch sonst verhältnismäßig viel Handlungsspielraum. Eben diese beiden Merkmale: ihr Universalismus und ihre Unabhängigkeit von der jeweils herrschenden Monarchie – ermöglichten der katholischen Kirche, als Grundlage der Einheit der in drei Teilungsstaaten sowie in der Emigration lebenden Bewohner der früheren Adelsrepublik zu fungieren. Gleichzeitig ermöglichten sie die Bewahrung, Fortführung und Entwicklung der polnischen Kultur. Und die katholische Kirche nutzte diese Situation auch maximal aus. Die Teilungsmächte erkannten die Rolle der katholischen Kirche sehr wohl und konfiszierten daher sehr oft ihre Besitztümer und Güter, schlossen Klöster, verhafteten Geistliche und steckten sie ins Gefängnis, um die Kirche diesbezüglich zu schwächen; auch wurden Geistliche ins Innere Russlands deportiert. Gerade in dieser Zeit enger Verbundenheit der polnischen Gesellschaft und polnischen Kultur mit der katholischen Kirche wurde begonnen, das Polentum mit dem Katholizismus gleichzusetzen.

In der ersten Etappe der Teilungszeit gestalteten vor allem die Vertreter des Romantismus die kulturellen Werte der polnischen Gesellschaft, in der zweiten die Positivisten und in der dritten die Vertreter des Jungen Polen.

Die Romantiker übten einen enormen Einfluss auf die Verbreitung solcher Werte in der polnischen Gesellschaft aus wie: Intuition, Irrationalismus, Erwartung von etwas Ungewöhnlichem und Geheimnisvollem, Patriotismus, Opfer- und Hingabebereitschaft für höhere Dinge, Erfahrungen und Erlebnisse, auch das Erleben des Leidens, Transzendenz, d.h. das Herausgehen über sich selbst, die

wstańca podejmującego walkę nawet w przegranej z góry sytuacji, czekającego na coś wielkiego, na wielką odnowę i wierzącego, że taki dzień przyjdzie.

W epoce pozytywizmu, która przysłała po upadku dwóch powstań niepodległościowych (1831 i 1863 rok), akcentowano w społeczeństwie polskim nieco inne wartości i idee niż w okresie romantyzmu, a mianowicie: racjonalne myślenie, fachowość, poszanowanie wiedzy bezpośrednio użytecznej, naukę i pracę, rozwój techniki, aktywność, zaangażowanie społeczne, umiłowanie ojczyzny wyrażające się w kształtowaniu polskiej świadomości kulturowej i w rozwoju gospodarczym. Uważano też, że na odzyskanie niepodległości trzeba czekać do odpowiedniego momentu, bo nie uzyska się jej zrywami powstańczymi bez poparcia międzynarodowego, czyli bez korzystnej sytuacji geopolitycznej.

Przedstawiciele Młodej Polski, tworzący w latach 1890–1918, czyli w okresie bezpośrednio poprzedzającym odzyskanie przez Polskę niepodległości, upowszechniali następujące wartości: przeżycie, wolę czynu, autentyzm, estetyzm, równość, sprawiedliwość, wolność.

Propagatorami i interpretatorami wymienionych wartości byli w czasie rozbiorów głównie pisarze i poeci, artyści, duchowni, działacze społeczni i nauczyciele, oświecone ziemiaństwo i mieszczaństwo. Stopniowo wartości te przenikały i do niższych warstw społecznych. Ośrodkami ich krzewienia były przede wszystkim rodziny, szkoły, klasztory i parafie, stowarzyszenia. Najważniejsza była jednak rodzina. Jej rolę w podtrzymaniu i kształtowaniu systemu wartości kultury polskiej i polskiej tożsamości przez cały okres rozbiorów Polski doskonale opisał polityk i historyk dziewiętnastowieczny,

Überschreitung der eigenen Möglichkeiten, Streben nach Vollkommenheit, Allmacht, Allwissenheit, Einheit der Menschen und des gesamten Kosmos sowie ein Verständnis des Sinns der Welt. Auf der Basis dieser von den gesellschaftlichen Eliten verbreiteten Werte bildete sich ein Typus des Polen heraus, der sein Land und seine Religion liebt, der aus Liebe zu seinem Vaterland für seine Freiheit kämpft und sich voll und ganz der „großen Sache“ widmet. Als nachahmenswertes Vorbild wurde dem Polen der Patriot, der Verschwörer, der Aufständische präsentiert, der sogar in von vornherein aussichtslosen Situationen noch in den Kampf zieht, der auf etwas Großartiges wartet, auf eine große Erneuerung, und der daran glaubt, dass dieser Tag bald kommen wird.

In der Zeit des Positivismus, der auf die Niederlage zweier Unabhängigkeitsaufstände (in den Jahren 1831 und 1863) folgte, wurden in der polnischen Gesellschaft etwas andere Werte und Ideen betont als in der Zeit des Romantismus, und zwar: rationales Denken, Fachkenntnis, Wertschätzung unmittelbar nützlichen Wissens, Wissenschaft und Arbeit, Entwicklung der Technik, Aktivität, soziales Engagement, Liebe zum Vaterland, die sich in der Gestaltung eines polnischen kulturellen Bewusstseins und in der wirtschaftlichen Entwicklung äußerte. Man meinte auch, zur Wiedergewinnung der staatlichen Unabhängigkeit müsse der richtige Moment abgewartet werden, weil diese nicht sprunghaft mit Aufständen ohne internationale Unterstützung erreicht werden könne, d.h. ohne eine günstige geopolitische Situation.

Die Vertreter des Jungen Polen, deren Schaffen in die Jahre 1890–1918 fiel, d.h. in die Zeit unmittelbar vor der Wiedergewinnung der polnischen Unabhängigkeit, popularisierten folgende Werte: Erlebnis, Wille zur Tat, Authentizismus, Ästhetizismus, Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit.

Propagiert und interpretiert wurden diese Werte in der Teilungszeit hauptsächlich von Schriftstellern und Dichtern, Künstlern, Geistlichen, Sozialaktivisten und Lehrern, aufgeklärten Gutsbesitzern und

Maurycy Mochnacki: „Polska wykreślona z karty europejskiej jako potęga polityczna w sensie innych potęg, wykreślona podstępem, znalazła w sobie osobliwy rodzaj życia, nieznaną dotychczas w dziejach, znalazła, wykształciła w sobie egzystencję domową, całkiem familijną, daleko mocniejszą i podobno trwalszą od mocarstw, co ją rozebrały. [...] Zostało bowiem w środku życia niewygasłe, nie wysilone przez gwałtowne zewnętrzne poruszenia. Władza nie wysysała, nie wytrawiła wszystkiego ze środka [...], monarchie dziedziczne, despotyczne, z upadkiem swojej niepodległości całkiem obumierają, przynajmniej tak dzieje świadczą, nierządna Rzeczpospolita nasza tyle razy powstała z grobu, i jak sądzę, dlatego tylko powstać mogła, że na dwa wieki przed zagładą swego politycznego jestestwa nie była dziedzicznym starostwem króla, że była przez ten czas więcej ludem jak rządem, więcej rodziną niż krajem. Dom, rodzina – otóż cała tajemnica polskich insurekcji. Jestestwo familijne mocne w chwili upadku politycznego, oto nerw naszych powstań. [...] Naród polski po rozbiore kraju stawia widok wielkiej słowiańskiej familii mocującej się z przeciwnym losem domowymi cnotami”¹⁴.

Tak zatem przede wszystkim dzięki rodzinie i Kościołowi katolickiemu polska tożsamość społeczno-kulturowa trwała i rozwijała się w okresie nieistnienia państwa polskiego i doprowadziła do odrodzenia się Rzeczypospolitej w 1918 roku. Można powiedzieć, że pielęgnowany z wielką pieczołowitością system wartości kultury polskiej pokonał rozbiorców. Ci zaś, którzy te wartości interpretowali, o nie się troszczyli i je upowszechniali, urastali do najwyższych autorytetów, stawiali się, często wbrew swej woli, przywódcami politycznymi. Klasycznym przykładem jest chociażby poeta Adam Mickiewicz w pierw-

dem Bürgertum. Allmählich drangen diese Werte dann auch bis zu den niederen sozialen Schichten durch. Zentren ihrer Propagierung waren vor allem Familien, Schulen, Klöster und Pfarreien sowie Vereine. Am wichtigsten war jedoch die Familie. Ihre Rolle bei der Bewahrung und Gestaltung des Wertesystems der polnischen Kultur und polnischen Identität während der ganzen Zeit der Teilungen hat im 19. Jahrhundert der Politiker und Historiker Maurycy Mochnacki vorzüglich so geschildert: „Das als politische Macht im Sinne anderer Mächte von der europäischen Landkarte ausradierte – und mit List ausradierte – Polen entdeckte eine eigentümliche Lebensform, wie sie bisher in der Geschichte unbekannt war. Polen hat eine häusliche, ganz familiäre Existenz entdeckt und geschaffen, die viel stärker und wohl auch dauerhafter ist als die Mächte, die Polen geteilt haben. [...] Denn im Innern der Polen blieb ein unerloschenes Leben erhalten, das von den vehementen äußeren Aufregungen nicht erschöpft wurde. Die Machthaber vermochten nicht alles aus dem Inneren dieser Gesellschaft auszusaugen und zu verzehren [...]. Despotische und Erbmonarchien sterben mit dem Verlust ihrer staatlichen Unabhängigkeit völlig ab, wofür die Geschichte ja zahlreiche Beispiele liefert, während unsere angeblich unregierbare Adelsrepublik so viele Male vom Grabe auferstanden ist, und ich meine: nur deshalb auferstehen konnte, weil sie zwei Jahrhunderte vor dem Untergang ihrer politischen Existenz eben kein bloßes Erbteil eines Königs war, sondern diese ganze Zeit hindurch eher ein Volk als eine Regierung war, mehr eine Familie als ein Land. Heim und Familie – darin liegt das ganze Geheimnis der polnischen Insurrektionen. Eine im Augenblick der politischen Niederlage starke familiäre Existenz, das ist der Nerv unserer Aufstände. [...] Die polnische Nation stellte nach den Teilungen das Bild einer großen slawischen Familie dar, die mit häuslichen Tugenden gegen ein feindliches Schicksal ankämpfte”¹⁴.

Somit konnte die polnische sozio-kulturelle Identität in der Zeit der Nichtexistenz eines polni-

szym okresie rozbioru Polski, a w końcowym kompozytor i wirtuoz Ignacy Paderewski, który jako polityk, pierwszy premier i minister spraw zagranicznych odrodzonej Rzeczypospolitej Polskiej podpisał akt jej niepodległości w pokojowym traktacie wersalskim w 1919 roku.

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku społeczeństwo polskie swój system wartości wzmocniło jeszcze takimi wartościami, jak wola działania we wszystkich dziedzinach życia, perfekcjonizm, ideał bycia kimś, posiadanie wyjątkowych walorów, kształtowanie silnych osobowości, pęd do wiedzy. Dzięki ich upowszechnieniu kraj w szybkim tempie dźwigał się z głębokiego niedorozwoju, głównie w byłym zaborze rosyjskim. Rozwój wszystkich dziedzin życia, szczególnie szkolnictwa i oświaty, przemysłu i komunikacji, w ciągu niespełna jednego pokolenia był tak dynamiczny, że przed wybuchem II wojny światowej Polska dorównywała już wielu krajom Europy Zachodniej. Upowszechnione wówczas w społeczeństwie polskim wartości wyraźnie odróżniały je od sąsiadujących Niemiec i Rosji, które w 1939 roku ponownie najechały na Polskę i brutalnie podzieliły ją pomiędzy siebie. Polacy jeszcze raz musieli walczyć o przetrwanie i własną tożsamość społeczno-kulturową. Anna Pawełczyńska, charakteryzując ludzi żyjących w okresie okupacji niemiecko-rosyjskiej, stwierdza, że „zdecydowana większość polskiego społeczeństwa w okresie 1939–1945 została wychowana w tradycjach patriotycznych i chrześcijańskich. Wartości wpojone przez wychowanie leżały u podłoża wielu żywiołowych reakcji. Kult siły był obcy tym tradycjom. Zarówno tradycje narodowe, jak i religijne ukształtowały w polskim narodzie reakcje oporu wobec przemocy i wszelkich form brutalności, wobec łamania tych warto-

schen Staates vor allem dank der Familie und der katholischen Kirche überdauern und sich entfalten und führte schließlich im Jahre 1918 zur Wiedergeburt der Polnischen Republik. Man kann sagen, dass das mit enormer Sorgsamkeit gepflegte Wertesystem der polnischen Kultur die Teilungsmächte besiegt hat. Und diejenigen, die diese Werte interpretierten, für sie Sorge trugen und sie verbreiteten, erhob man in den Rang höchster Autoritäten und machte sie, oft gegen ihren Willen, zu politischen Führern. Ein klassisches Beispiel dafür liefert bereits der Dichter Adam Mickiewicz in der ersten Zeit der Teilungen und dann in der letzten Phase auch der Komponist und Virtuose Ignacy Paderewski, der als Politiker, erster Ministerpräsident und Außenminister der wiedergeborenen Republik Polen im Versailler Friedensvertrag von 1919 den Akt ihrer Unabhängigkeit unterzeichnete.

Nach der Wiedergewinnung der staatlichen Unabhängigkeit im Jahre 1918 stärkte die polnische Gesellschaft ihr Wertesystem noch mit solchen Werten wie dem Willen zum Handeln in allen Lebensbereichen, dem Perfektionismus, dem Ideal, jemand zu sein, dem Besitz außergewöhnlicher Vorzüge, der Gestaltung einer starken Persönlichkeit sowie dem Drang nach Wissen. Dank ihrer Verbreitung erhob sich das Land schnell aus seiner tiefen Zurückgebliebenheit, hauptsächlich im ehemals russischen Teilungsgebiet. Die Entwicklung aller Lebensbereiche, besonders des Schul- und Bildungswesens, der Industrie und des Verkehrswesens, hatte im Laufe von kaum einer Generation eine solche Dynamik erreicht, dass Polen kurz vor dem Ausbruch des zweiten Weltkrieges bereits viele andere Länder Westeuropas eingeholt hatte. Was die damals in der Gesellschaft verbreiteten Werte betraf, so unterschied sich Polen deutlich von seinen Nachbarländern Deutschland und Russland, die dann im Jahre 1939 Polen erneut angriffen und brutal unter sich aufteilten. Wieder einmal mussten die Polen um ihr Überleben und für ihre eigene sozio-kulturelle Identität kämpfen. Anna Pawełczyńska charakterisierte

ści, wokół których konsolidowało się polskie społeczeństwo. Pojęcia »rozkaz« i »posłuszeństwo« (których dodatnie wartościowanie tak tragicznie zaciążyło na narodzie niemieckim) dla Polaków stanowiły tylko obojętne moralnie słowa. Dopiero w kontekście: czyj rozkaz, w jakim celu wydany i jaka jest jego treść – nabierały znaczenia moralnego dodatniego bądź skrajnie ujemnego. Zbyt liczni byli jeszcze w tej społeczności żywi świadkowie okresu rozbiorów i uczestnicy walk o niepodległość, aby jakakolwiek forma kolaboracji mogła zyskać w Polsce akceptację. Postawa oporu wobec okupanta zaostrzyła się znacznie w wyniku reakcji na sposób, w jaki okupacja działała. Twarde oparcie o tradycje historyczne i jednoznaczna ocena przemocy stanowiło o sile oporu, której nie mogła docenić i uwzględnić w swych działaniach hitlerowska socjotechnika¹⁵. Ponownie zwyciężyły wartości kultury polskiej. Doskonale mówią o tym losy Polaków w czasie II wojny światowej. Świetnie wyraziła to też Urszula Wińska, nadając zbiorowi wspomnień 158 kobiet polskich, więźniarek obozu w Ravensbrück, tytuł *Zwyciężyły wartości*¹⁶.

Spółeczeństwo polskie, choć biologicznie wyniszczone, gospodarczo zrujnowane i mocno osłabione celowym niszczeniem inteligencji polskiej zarówno w okresie okupacji, jak i w pierwszym dziesięcioleciu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, odbudowę kraju zaczęło w oparciu o dawną kulturę i wartości, dzięki którym przetrwało. Ale władza socjalistyczna w przymierzu z Rosją sowiecką wydała walkę tej kulturze i wszelkimi metodami oraz środkami upowszechniała nowe wartości i zasady życia: zdecydowanie odrzucała wartości religijne; przyznawała priorytet państwu, a nie osobie; walkę czyniła zasadą życia i rozwoju społecznego;

die in der Zeit der deutschen und russischen Okkupation lebenden Menschen so: „Die überwiegende Mehrheit der polnischen Gesellschaft in den Jahren 1939-1945 war in patriotischen und christlichen Traditionen erzogen worden. Vielen spontanen Reaktionen liegen gerade diese ihnen durch ihre Erziehung eingepprägten Werte zugrunde. Ein Kult der Stärke war diesen Traditionen immer fremd. Sowohl die nationalen als auch die religiösen Traditionen bewirkten im polnischen Volk starke Reaktionen des Widerstandes gegen die Gewalt und alle Formen von Brutalität, gegen die Übertretung dieser Werte, auf deren Basis sich die polnische Gesellschaft konsolidiert hatte. Die Begriffe „Befehl“ und „Gehorsam“ (deren positive Bewertung das deutsche Volk so tragisch belastet hat) waren für die Polen immer nur moralisch indifferente Worte. Erst im Kontext, wessen Befehl dies war, zu welchem Zweck er erteilt wurde und welchen Inhalt er trug, erhielten sie eine – positive oder aber extrem negative – moralische Bedeutung. Noch viel zu zahlreich lebten in dieser Gesellschaft Zeugen der Teilungszeit und Teilnehmer der Unabhängigkeitskämpfe, als dass irgendeine Form der Kollaboration in Polen akzeptabel gewesen wäre. Die Haltung des Widerstandes gegen die fremden Besatzer verschärfte sich als Reaktion darauf, wie sich die Okkupation auf die Bevölkerung auswirkte, ganz beträchtlich. Der feste Rückhalt in den historischen Traditionen und die eindeutige Verurteilung der Gewalt entschieden über die Stärke des Widerstandes, den die hitlerdeutsche Soziotechnik in ihren Aktivitäten nicht zu würdigen oder zu berücksichtigen wusste“.¹⁵ Erneut trugen die Werte der polnischen Kultur den Sieg davon. Davon zeugen hervorragend die Schicksale der Polen in der Zeit des zweiten Weltkrieges. Vorzüglich wurde dies von Urszula Wińska zum Ausdruck gebracht, die den gesammelten Erinnerungen von 158 polnischen Frauen, die als Häftlinge im Lager Ravensbrück gelebt hatten, den Titel „Die Werte siegten“ gab.¹⁶

Obwohl die polnische Gesellschaft biologisch ausgezehrt, wirtschaftlich ruiniert und durch die ge-

własności państwowej dawała pierwszeństwo przed prywatną; nie ceniła przeszłości i tradycji, a nawet je lekceważyła; państwo ustanowiła jedynym mecenasem kultury i podporządkowywała sobie twórczość artystyczną oraz działalność kulturalną narzuceniem mu obcych wartości. Znaczna część społeczeństwa zaaprobowała zmiany strukturalne (społeczne), ale generalnie oparła się zmianom wartości kulturowych. Świadczy o tym ruch „Solidarność” lat 80. XX wieku. Ponad 10 milionów dorosłych Polaków domagało się polepszenia warunków życia i wolności w stanowieniu o swoich wartościach. Nawet około 2,8 miliona członków Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, która była oficjalnym propagatorem i realizatorem nowych wartości, nie było do nich przekonanych, bowiem w okresie przewrotu wielu z nich szybko opowiedziało się za zupełnie innym systemem wartości i swoje dawne idee socjalistyczne zamieniło na idee liberalne.

Spółeczeństwo polskie, zmieniając ustrój w 1989 roku, zdecydowanie weszło na drogę ku tak zwanej nowoczesności. Wprowadziło demokrację, gospodarkę wolnorynkową i na oścież otworzyło się na nową kulturę. A jaka ona jest? Trudno dzisiaj ją opisać, tym bardziej ocenić, szczególnie w aspekcie interesujących nas tutaj wartości. Różnie się tę nową kulturę określa. Najczęściej spotykane określenia to kultura popularna, konsumpcyjna, globalna. Niesie ona ze sobą ogromną paletę wartości – niespójnych, często sprzecznych, bez żadnej hierarchii i punktów centralnych. To istny „jarmark cudów”. Jeżeli już wymieniane są wartości tradycyjne, uniwersalne, wspólne, to się je odmiennie rozumie. Historia jako „nauczycielka życia” zastępowana jest historyjkami niepowiązаныmi ze sobą. Powszechnie wielbionymi osobowościami nie są mędracy, inte-

zielte Ausrottung der polnischen Intelligenz sowohl während der Okkupation als auch in den ersten zehn Jahren der Polnischen Volksrepublik sehr geschwächt war, begann sie mit dem Wiederaufbau auf der Grundlage der früheren Kultur und der Werte, dank denen sie überdauert hatte. Aber die mit Sowjetrußland verbündeten sozialistischen Machthaber bekämpften diese Kultur und versuchten, mit allen Mitteln und Methoden neue Werte und Lebensgrundsätze zu popularisieren: die religiösen Werte wurden entschieden abgelehnt, dem Staat wurde der Vorrang eingeräumt und nicht der Person, der permanente Kampf wurde zum Prinzip des sozialen Lebens und der sozialen Entwicklung erklärt, das Staatseigentum bekam den Vorrang vor dem Privateigentum, die Vergangenheit und Tradition wurde nicht gewürdigt, sondern sogar missachtet, und der Staat wurde zum einzigen Förderer der Kultur und unterwarf sich das künstlerische Schaffen und die kulturelle Tätigkeit durch das Aufzwingen fremder Werte. Ein beträchtlicher Teil der Gesellschaft billigte zwar die strukturellen (sozialen) Veränderungen, widersetzte sich aber generell den Veränderungen der kulturellen Werte. Davon zeugt die „Solidarność“-Bewegung der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Mehr als 10 Millionen erwachsene Polen forderten damals eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen sowie die Freiheit, selbst über ihre Werte entscheiden zu können. Nicht einmal die ungefähr 2,8 Millionen Mitglieder der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, die die neuen Werte offiziell propagierte und realisierte, waren von diesen überzeugt, denn in der Wendezeit sprachen sich viele von ihnen sehr schnell für ein völlig anderes Wertesystem aus und änderten ihre früheren sozialistischen Ideen in liberale.

Im Gefolge des Systemwechsels im Jahre 1989 betrat die polnische Gesellschaft entschlossen den Weg in die sogenannte Moderne. Demokratie und Marktwirtschaft wurden eingeführt, und man öffnete sich sperrangelweit für eine neue Kultur. Aber was für eine Kultur war das? Es fällt schwer, sie heute

lektualiści, święci, bohaterzy walczący o sprawiedliwość i wolność. Tych co najwyżej się nagradza. Ich miejsce zajmują gwiazdy filmowe, idole estradowi, błyskotliwi biznesmeni, ludzie sukcesu i przyjemnego życia. „Kultura krążąca w obiegu globalnym nie jest kulturą hierarchiczną [...], staje się jakby metakulturą. Jej cechą jest wymiennosc piękna i brzydoty, zła i dobra, fałszu i prawdy, sacrum i profanum. [...] Jest to kultura bez metafizyki. Quasi-metafizyka odradza się w urynkowanej prymitywnej magii, czyli astrologii raczej niż filozofii. Siłą tej kultury jest produkcja mód, bez nich ona nuży, są to nieraz, jak powiada M. Dery (1994) »jednominutowe trendy«. W tej »kulturze bez historii«, bez kumulacji i ciągłości jest wieczna terażniejszość, »człowiek post-historyczny«, w przeciwieństwie do tradycyjnej, w której była obecna wieczność”¹⁷. Nowoczesne technologie i sposoby organizacji niebywale szybko upowszechniają wszelkie nowości i wszystko jest na sprzedaż. Także wartości już sprawdzone i najświętsze. Niektórzy traktują je jak tabu, które – jak według nich wszelkie tabu – trzeba obalić, bo tego domaga się racjonalność i nowoczesność (tak właśnie postępowała Olga Lipińska w przedstawieniach swojego teatru, emitowanych przez kilka lat w telewizji publicznej). O ile dawniej ludziom stopniowo prezentowano wartości i etapowo ich w nie wprowadzano, tak obecnie zarzuca się ludzi przeróżnymi wartościami i bardzo odmiennymi sposobami ich realizacji. Dzisiejszy człowiek nie ma czasu nawet zastanowić się nad nimi, objąć ich swoją refleksją, a co dopiero mówić o ich uwewnętrznieniu, którego to procesu wymagają szczególnie wartości duchowe.

Gwałtowna zmienność wartości upowszechnianych przede wszystkim przez me-

zu beschreiben oder gar zu beurteilen, besonders unter dem Gesichtspunkt der uns hier interessierenden Werte. Diese neue Kultur wird unterschiedlich definiert. Meistens begegnet man solchen Begriffen wie Popkultur, Komsumkultur oder Globalkultur. Sie bringt eine umfangreiche Palette von Werten mit sich – inkohärente, oft widersprüchliche Werte ohne jegliche Rangordnung oder Mittelpunkte, einen wahren „Jahrmarkt der Wunder“. Falls die traditionellen, universellen, gemeinsamen Werte überhaupt noch Erwähnung finden, dann werden sie anders verstanden. Die Geschichte als „Lehrerin des Lebens“ wird durch unzusammenhängende Geschichten ersetzt. Allgemeine Verehrung genießen heute nicht mehr weise Persönlichkeiten und Intellektuelle, Heilige oder Helden im Kampf um Gerechtigkeit und Freiheit. Diese werden höchstens mit Auszeichnungen bedacht. Ihren Platz nehmen heute Filmstars, Bühnenidole, effektvolle Geschäftsleute, Menschen des Erfolgs und des angenehmen Lebens ein. „Die in globalen Dimensionen zirkulierende Kultur ist keine hierarchische Kultur [...], sie wird gleichsam zur Metakultur. Charakteristisch für sie ist die Austauschbarkeit von Schön und Hässlich, Gut und Böse, Wahr und Falsch, Sacrum und Profanum. [...] Das ist eine Kultur ohne Metaphysik. Eine Art Quasi-Metaphysik lebt wieder auf in Form einer marktgerechten primitiven Magie, d.h. eher als Astrologie statt als Philosophie. Die Stärke dieser Kultur besteht im Produzieren von Moden, ohne die sie langweilig wäre; dies sind manchmal, wie M. Dery (1994) sagt, nur ‘einminütige Trends’. In dieser ‘Kultur ohne Geschichte’, ohne Kumulation und Kontinuität herrscht eine ewige Gegenwart, es dominiert der ‘posthistorische Mensch’, im Gegensatz zur traditionellen Kultur, in der die Ewigkeit präsent war”.¹⁷ Die modernen Technologien und Organisationsweisen verbreiten alle Neuigkeiten unerhört schnell, und alles wird käuflich. Auch bereits bewährte Dinge sowie die heiligsten Werte. Manche betrachten sie als ein Tabu, das – wie ihnen zufolge jedes Tabu – gebrochen werden muss, weil dies ein

dia elektroniczne, ich niespójność, przemilczanie, a nawet deprecjonowanie wartości etycznych i religijnych, eksponowanie wartości hedonistycznych, zdrowia i wartości materialnych wywołuje dzisiaj niepewność, niedorozwój poczucia odpowiedzialności za swoje czyny, relatywizm moralny i społeczny. Otwiera to drogę upowszechnianiu się antywartości. Doskonale to ujął jeden z karykaturzystów „Rzeczypospolitej” w słowach: „Wszystko jest względne, więc bądź bezwzględny”. Pojawiają się więc nowe formy przemocy, gwałtu, wyzysku, brutalności. A jeżeli nie występują tak skrajnie negatywne zjawiska, to pojawia się minimalizm etyczny, upadek autorytetów i wzorów osobowych (niosących ze sobą wartości duchowe i religijne), wieloznaczność podstawowych symboli, eliminacja z życia aksjologii i sprowadzenie patrzenia na świat i ludzi do opisu, fragmentaryzacja życia. Spoiwem łączącym różne elementy kultury popularnej (która się dzisiaj upowszechnia) nie są wartości duchowe, w tym religijne, lecz technika i estetyka, a jeżeli już wartości, to związane z posiadaniem dóbr materialnych oraz z przyjemnym, zabawnym życiem.

Już samo zestawienie najczęściej wymienianych cech kultury popularnej, inaczej zwanej konsumpcyjną, pozwala zauważyć, że mamy do czynienia ze swoistym kryzysem wartości w społeczeństwie polskim. Kryzys ten uległ wzmocnieniu przez fakt, że wiele osób, pełniących role publiczne, w ostatnich latach gwałtownie zmieniło wcześniej deklarowany socjalistyczny system wartości na liberalny system wartości; z sojuszników Paktu Warszawskiego przemieniło się w zwolenników NATO; z wiernych przyjaciół ZSRR i bloku państw socjalistycznych stało się gorliwymi agitatorami Unii Europejskiej. Wytworzył się swoisty chaos aksjologiczny.

Erfordernis der Rationalität und der Moderne sei (so verhielt sich zum Beispiel Olga Lipińska in den mehrere Jahre lang vom öffentlichen Fernsehen ausgestrahlten Vorstellungen ihres Theaters). Während die Werte den Menschen früher allmählich präsentiert wurden und sie schrittweise in diese eingeführt wurden, werden die Menschen heute mit den verschiedensten Werten und sehr unterschiedlichen Weisen ihrer Realisierung geradezu bombardiert. Der heutige Mensch hat gar keine Zeit mehr, über sie nachzudenken und sie reflektierend zu erfassen, ganz zu schweigen von ihrer Verinnerlichung – ein Prozess, dessen besonders die geistigen Werte bedürfen.

Der vehemente Wandel der vor allem durch die elektronischen Medien verbreiteten Werte, ihre Inkonsistenz, das Verschweigen und sogar Abwerten ethischer und religiöser Werte, die Exponierung hedonistischer Werte, der Gesundheit und der materiellen Werte bewirken heute ein Gefühl der Verunsicherung, ein unterentwickeltes Gefühl der Verantwortung für die eigenen Handlungen sowie einen moralischen und sozialen Relativismus. Er öffnet den Weg zur Verbreitung von Antiwerten. Ein Karikaturist der Zeitung „Rzeczpospolita” hat dies folgendermaßen formuliert: „Alles ist relativ (poln.: ‘względny’), deshalb sei rücksichtslos (poln.: ‘bezwzględny’)”. Daher machen heute neue Formen der Gewaltanwendung, Vergewaltigung, Ausbeutung und Brutalität von sich reden. Und auch wenn keine so extrem negativen Erscheinungen auftreten, kommt es zu einem ethischen Minimalismus, zum Untergang von Autoritäten und Persönlichkeitsmustern (die geistige und religiöse Werte beinhalten); die grundlegenden Symbole sind immer weniger eindeutig, die axiologische Dimension wird aus dem Leben verbannt und der Blick auf die Welt und die Menschen zur bloßen Beschreibung reduziert, und es kommt zu einer Fragmentarisierung des Lebens. Als Bindeglied für die verschiedenen Elemente der Popkultur (die heute propagiert wird) dienen nicht die geistigen (einschließlich der religiösen) Werte, sondern stattdessen die Technik und die Ästhetik,

Ewidentnym jego znamieniem są polityczne i gospodarcze procesy sądowe, ciągnące się całymi latami. Zabrakło wartości trwałych, które byłyby podstawą oceny czynów ludzkich. Kodeksy prawne tutaj nie wystarczają, zawodzą, bo w podobnej, a nawet w tej samej sprawie, rozpatrywanej przez sądy różnej instancji, te same przepisy są odmiennie interpretowane i różnie aplikowane.

Pomimo objawów kryzysu wartości nie wydaje się słusznym interpretowanie tego zjawiska jako załamania się czy też gorzej – jako rozpadu kultury polskiej. Jak każdy kryzys, tak i ten domaga się przezwyciężenia. Przypomina mi się tutaj tekst biblijny, często przytaczany w modlitwach za osobę zmarłą: „życie ludzkie zmienia się, ale się nie kończy”. Tak jest i z kulturą polską. Ona po prostu musi się odnaleźć w nowej sytuacji politycznej i gospodarczej. Wchodzi w kolejne stadium swojego rozwoju i wymaga od młodego pokolenia nowych interpretacji tych wartości, które od wieków są jej rdzeniem. Domaga się też nowych wytworów inspirowanych tymi trwałymi wartościami, wytworów odpowiadających dzisiejszej wiedzy i wyobraźni, dzisiejszym pragnieniom i możliwościom człowieka. I przejawy tego nowego są już widoczne. Do nich możemy zaliczyć takie zjawiska, jak: wzrost szacunku dla pracy, rozwój altruizmu zorganizowanego, bardziej precyzyjne określenie wskaźników sprawiedliwości społecznej, docenianie wiedzy i chęć kształcenia się, pogłębianie życia religijnego zaznaczające się w rozwoju nowych grup i ruchów religijnych oraz pełniejsze rozumienie życia i rozwój form jego ochrony.

und falls doch irgendwelche Werte dabei in Erscheinung treten, dann im Zusammenhang mit dem Besitz materieller Güter sowie mit einem bequemen, vergnügten Leben.

Bereits die Auflistung der am häufigsten erwähnten Merkmale der Pop- oder Konsumkultur erlaubt die Feststellung, dass wir es hier mit einer spezifischen Krise der Werte in der polnischen Kultur zu tun haben. Diese Krise wird noch dadurch vertieft, dass in den letzten Jahren zahlreiche Personen in öffentlichen Funktionen ihr früher deklariertes sozialistisches Wertesystem gegen ein liberales eingetauscht haben; von Verbündeten des Warschauer Paktes wendeten sie sich zu Befürwortern der NATO, von treuen Freunden der UdSSR und der sozialistischen Staatengemeinschaft haben sie sich in eifrige Agitatoren der Europäischen Union verwandelt. Es ist eine Art axiologisches Chaos entstanden. Ein eindeutiges Anzeichen dafür bieten die manchmal über Jahre hinweg geführten Gerichtsprozesse in politischen und wirtschaftlichen Angelegenheiten. Es mangelt an dauerhaften Werten, die der objektiven Beurteilung menschlicher Handlungen zugrundeliegen könnten. Gesetzbücher reichen dazu nicht aus – sie sind sogar irreführend, denn in einer ähnlichen – und manchmal sogar in der gleichen, nur von Gerichten verschiedener Instanzen geführten – Sache werden dieselben Vorschriften jeweils verschieden interpretiert und angewandt.

Trotz der zu beobachtenden Symptome einer Krise der Werte wäre es wohl unangebracht, diese als Anzeichen eines drohenden Zusammenbruches – oder schlimmer noch: Unterganges – der polnischen Kultur zu interpretieren. Wie jede Krise fordert auch diese ihre Überwindung. Hierzu fällt mir eine Bibelstelle ein, die oft in den Gebeten für Verstorbene zitiert wird: „Das menschliche Leben ändert sich, aber es endet nicht”. So verhält es sich auch mit der polnischen Kultur. In einer veränderten politischen und wirtschaftlichen Situation muss sie sich ganz einfach selbst wiederfinden. In das nächste Stadium ihrer Entwicklung eintretend, fordert sie von der jungen

■ PRZYPISY

¹ „Kultura to złożona całość obejmująca wiedzę, wierzenia, sztukę, prawo, moralność, obyczaje i wszystkie inne zdolności i nawyki nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”. E. Tylor, *Primitive culture*; cyt. za: A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, s. 19–20.

² U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, s. 29; por. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, s. 31.

³ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 225.

⁴ Jan Paweł II, Słowo pożegnalne na lotnisku w Balicach, 11 czerwca 1997 roku.

⁵ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915, s. 20; cyt. za: A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, s. 61.

⁶ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971.

⁷ A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1989, s. 42.

⁸ Definicje wartości i ich klasyfikację w ujęciu socjologicznym i filozoficznym omawia obszernie wielu autorów, zob. M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980; A. Pawełczyńska (red.), *Wartości i ich przemiany*, Warszawa 1992; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006; L. Dakowicz, *System wartości przyszłych nauczycieli*, Białystok 2006.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, w: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, Józef Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, s. 87.

¹⁰ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, s. 227.

¹¹ Cyt. za: A. Tyszka, *Kultura jest kultem wartości. Aksjologia społeczna – studia i szkice*, Warszawa 1999, s. 185.

¹² J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 185.

¹³ Tamże.

¹⁴ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, t. 1, Warszawa 1984, s. 217–218.

¹⁵ A. Pawełczyńska, *Wartości a przemoc*, Warszawa 1973, s. 163.

¹⁶ U. Wińska, *Zwyciężyły wartości. Wspomnienia z Ravensbrück*, Gdańsk 1985.

¹⁷ K. Krzysztofek, *Konsumpcja kultury czyli wdrażanie do ról przez rynek, maszynopis*.

Generation neue Interpretationen der Werte, die seit Jahrhunderten ihren Kern bilden. Sie fordert auch neue Ergebnisse, die von diesen bleibenden Werten inspiriert sind und dem heutigen Wissen und der heutigen Vorstellungskraft, den heutigen Wünschen und Möglichkeiten des Menschen entsprechen. Bestimmte Symptome dieser Erneuerung sind bereits erkennbar. Dazu können solche Phänomene gezählt werden wie: eine zunehmende Wertschätzung der Arbeit, die Entwicklung eines organisierten Altruismus, eine präzisere Festlegung der Indizes sozialer Gerechtigkeit, eine Aufwertung des Wissens und ein stärkerer Bildungsdrang, eine sich in der Entwicklung neuer religiöser Gemeinschaften und Bewegungen abzeichnende Vertiefung des religiösen Lebens sowie ein umfassenderes Verständnis des Lebens und die Entwicklung von Formen seines Schutzes.

■ ANMERKUNGEN

¹ „Die Kultura ist ein komplexes Ganzes, welches das Wissen, die Glaubensinhalte, die Kunst, das Recht, die Moral, die Bräuche und alle anderen Fähigkeiten und Gewohnheiten umfasst, welche der Mensch als Mitglied der Gesellschaft erworben hat”. E. Tylor, *Primitive culture*; zitiert nach: A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1981, 19–20.

² U. Eco, *Pejzaż semiotyczny*, Warszawa 1972, 29; vgl. F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, 31.

³ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, 225.

⁴ Johannes Paul II., Abschiedsworte auf dem Flughafen in Balice, 11. Juni 1997.

⁵ H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915, 20; zitiert nach: A. Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, Warszawa 1964, 61.

⁶ F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971.

⁷ A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1989, 42.

⁸ Die Definitionen der Werte und ihre Klassifizierung im soziologischen und philosophischen Verständnis werden von vielen Autoren ausführlich besprochen, siehe M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980; A. Pawełczyńska (Hrsg.), *Wartości i ich przemiany*, Warszawa 1992; S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006; L. Dakowicz, *System wartości przyszłych nauczycieli*, Białystok 2006.

Leon Tadeusz Dyczewski

Ks. prof. dr hab.; Instytut Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Członek Komitetu Nauk o Pracy i Polityce Społecznej PAN.

Specjalności: komunikacja społeczna, polityka społeczna, socjologia kultury, socjologia rodziny.

⁹ J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, in: D. von Hildebrand, J.A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Poznań 1982, 87.

¹⁰ A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, 227.

¹¹ Zitiert nach: A. Tyszka, *Kultura jest kultem wartości. Aksjologia społeczna – studia i szkice*, Warszawa 1999, 185.

¹² J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, 185.

¹³ Ebd.

¹⁴ M. Mochnacki, *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831*, Bd. 1, Warszawa 1984, 217-218.

¹⁵ A. Pawelczyńska, *Wartości a przemoc*, Warszawa 1973, 163.

¹⁶ U. Wińska, *Zwyciężyły wartości. Wspomnienia z Ravensbrück*, Gdańsk 1985.

¹⁷ K. Krzysztofek, *Konsumpcja kultury czyli wdrażanie do ról przez rynek*, Typoskript.

Leon Tadeusz Dyczewski

Prof. Dr. habil.; Soziologisches Institut an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der KUL. Mitglied des Wissenschaftlichen Komitees für Arbeit und Sozialpolitik der Polnischen Akademie der Wissenschaften (PAN).

Spezialgebiete: soziale Kommunikation, Sozialpolitik, Kultursoziologie, Familiensoziologie.

Józef Życiński



Rola wartości humanistycznych we współczesnych przemianach kulturowych

Die Rolle der humanistischen Werte in den zeitgenössischen kulturellen Wandlungen

Słowa kluczowe: wartości; wartości humanistyczne; pragmatyzm; pluralizm

Schlüsselworte: Werte; humanistischen Werte; Pragmatismus; Pluralismus

Aksjologia postmoderny

Za cechę charakterystyczną kultury opatrywanej mianem „postmoderny” lub „późnej nowoczesności” uważa się śmierć europejskiego humanizmu, którego intelektualne korzenie sięgają starożytnej afirmacji człowieka jako istoty racjonalnej i wolnej. Zdominowanym przez rozczarowanie i pesymizm deklaracjom o śmierci humanizmu towarzyszą opinie, że oświecenie wyczerpało już swój program kulturotwórczy, że zawiodła wiara w rozum i postęp, niosąc jako nieuniknione następstwa śmierć człowieka, zanik podmiotu, całkowitą dekonstrukcję sensu. W następstwie tego podstawowe dla ludzkiej kultury kategorie metafizyczne takie jak dobro, moralność, prawda czy sens „nie są już dłużej potrzebne współczesnym Europejczykom”, zaś samo pojęcie podmiotu ludzkiego zostało zdemaskowane jako fikcja¹.

Opisując ewolucję kultury europejskiej, Gianfranco Morra przedstawia postmodernę jako czwarty ważny etap przekształceń kulturowych zapoczątkowanych w starożytności². Po załamaniu się wzorców średniowie-

Die Axiologie der Postmoderne

Als ein charakteristisches Merkmal der als „Postmoderne” oder „Spätmoderne” bezeichneten Kultur wird der Tod des europäischen Humanismus angesehen, dessen intellektuelle Wurzeln auf die antike Affirmation des Menschen als eines rationalen und freien Wesens zurückreichen. Die von Enttäuschung und Pessimismus beherrschten Deklarationen über den Tod des Humanismus werden von Meinungen begleitet, die Aufklärung habe ihr kulturschöpferisches Programm schon erschöpft und der Glaube an Vernunft und Fortschritt habe versagt, was als unvermeidliche Folge den Tod des Menschen, das Verschwinden des Subjekts sowie eine völlige Dekonstruktion des Sinns nach sich ziehe. Infolgedessen seien solche für die menschliche Kultur grundlegenden metaphysischen Kategorien wie Güte, Moral, Wahrheit oder Sinn „für den zeitgenössischen Europäer nicht mehr notwendig”, und habe sich bereits der bloße Begriff des menschlichen Subjekts als eine Fiktion entlarvt.¹

In seiner Schilderung der Evolution der europäischen Kultur bezeichnet Gianfranco Morra die Postmoderne als die vierte wichtige Etappe der in der Antike begonnenen kulturellen Umgestaltung

cza przyszła nowożytność łącząca odrodzenie z oświeceniem. Obecnie znajdujemy się w czwartym etapie rozwoju, kształtowanym przez konsumpcję i obfite korzystanie ze środków audiowizualnych. W naszej epoce człowiek prowadzi swoistą grę ze środowiskiem. Zarówno religię, jak i naukę czy filozofię traktuje przede wszystkim jako formy gier językowych. Także pytanie o Boga bardzo często nie jest już obecnie obciążone treściami nadawanymi mu ongiś przez zdeklarowanych ateistów. Podstawowego charakteru nabiera dziś nie tyle odrzucenie istnienia Boga, co raczej zakwestionowanie sensu i obiektywnej prawdy oraz nihilistyczne wyakcentowanie roli rozczarowań i pustki duchowej w dominujących formach współczesnej krytyki moderny³.

Od sygnalizowanych rozczarowań bardzo łatwo dokonuje się przejścia do apoteozy niewiedzy i niepewności. Inspirowana tą wizją niszczycielska krytyka wcześniejszych pewników stanowi formę nihilizmu, w którym odrzuca się oświeceniowe zaufanie do rozumu i nauki oraz wiarę w sens historii i doskonalenie struktur społecznych. Jako następstwo odrzucenia oświeceniowych aksjomatów pojawia się jedno z największych zagrożeń: pokusa rozpacz i beznadziei. Korzenie tej rozpacz sięgają dramatu drugiej wojny światowej i tragedii Holocaustu. Obok tych, którzy – wzorem Theodora Adorno – pytali, czy po Auschwitz można jeszcze uprawiać metafizykę i poezję, znaleźli się radykalni myśliciele sugerujący, że Holocaust musi mieć zasadniczy wpływ na styl uprawiania teologii i na nasze pojmowanie relacji Boga ze światem. Próbę radykalnie różnego ujęcia tych relacji zaproponował między innymi żydowski filozof Hans Jonas, którego matka zginęła w Auschwitz. W swym słynnym wykładzie *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* przedstawi-

gen.² Nach dem Zusammenbruch der Vorbilder des Mittelalters begann die Neuzeit, welche die Renaissance mit der Aufklärung verband. Gegenwärtig befinden wir uns auf der vierten Entwicklungsstufe, die vom Konsum und der reichlicher Nutzung audiovisueller Medien gestaltet wird. In unserer Epoche spielt der Mensch ein spezifisches Spiel mit seiner Umwelt. Sowohl die Religion als auch die Wissenschaft und Philosophie werden vor allem als Formen linguistischer Spiele behandelt. Auch die Frage nach Gott wird heute sehr oft nicht mehr mit den Inhalten belastet, die ihr einst von deklarierten Atheisten verliehen wurden. Grundlegenden Charakter gewinnt heute gar nicht so sehr die Ablehnung der Existenz Gottes, sondern vielmehr die Infragestellung des Sinns und der objektiven Wahrheit sowie eine nihilistische Betonung der Rolle der Enttäuschungen und der geistigen Leere in den dominierenden Formen der zeitgenössischen Kritik der Moderne.³

Von den signalisierten Enttäuschungen ist der Übergang zu einer Apotheose des Nichtwissens und der Ungewissheit sehr leicht. Die von dieser Vision inspirierte zerstörerische Kritik früherer Axiome stellt eine Form des Nihilismus dar, in dem das aufklärerische Vertrauen in Vernunft und Wissenschaft sowie der Glaube an den Sinn der Geschichte und eine Vervollkommnung der sozialen Strukturen negiert wird. Im Gefolge dieser Ablehnung aufklärerischer Axiome kommt es zu einer der größten Gefahren, nämlich dass der Mensch der Versuchung zu Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit unterliegt. Die Wurzeln dieser Verzweiflung gehen auf das Drama des zweiten Weltkrieges und die Tragödie des Holocaust zurück. Neben denjenigen, die – nach dem Vorbild von Theodor Adorno – fragten, ob man nach Auschwitz denn überhaupt noch Metaphysik und Poesie betreiben könne, traten radikale Denker in Erscheinung, die suggerierten, dass der Holocaust prinzipiellen Einfluss auf den Stil des Theologisierens und auf unser Verständnis der Beziehung Gottes zur Welt haben müsse. Den Versuch einer radikal anderen Erfassung dieser Beziehung unter-

nym w Tübingen w 1984 roku wprowadził on mocną alternatywę rozłączną, sugerując, że Bóg, który mimo Swej wszechmocy milczał w obliczu cierpień Auschwitz, albo nie jest najwyższym dobrem, albo też pozostaje dla naszego umysłu całkowicie niepojęty. W perspektywie tej można zakwestionować istnienie nienaruszalnego fundamentu wartości bądź też poddać głębokiej rewizji klasyczną wersję wiary w sens świata.

Należy jednak pamiętać, że ból ofiar Auschwitz nie stanowił ostatniego akordu w ciągu ludzkich dramatów. Do ludobójstwa, którego symbolem pozostają baraki Auschwitz i Kołomy, trzeba dodać ludobójstwo Kampuczy i Ruandy. Poczucie nieuniknionego tragizmu świata prowadzi stopniowo do przekonania, że istota ludzka stanowi nie tyle *animal rationale*, co raczej istotę doświadczającą dramatycznego bólu istnienia. Swój tragizm niektórzy myśliciele próbują wyrażać krzykiem, który nie respektuje ani klasycznych zasad racjonalności, ani też uznawanej wcześniej hierarchii wartości. Prowadzi to do dominacji czynników ekspresywno-emocjonalnych w kulturze, która jeszcze niedawno ceniła racjonalne wartościowanie.

Homo sapiens w kulturze postmoderny

W kulturowym ujęciu postmoderny otrzymujemy propozycje antropologii istotnie różne od klasycznej wizji człowieka. Rozwijając botaniczną metaforę kłącza (*rhisoma*) – by ukazać istotę ludzkiej egzystencji – Felix Guattari przedstawia byt ludzki jako płątanię doznań⁴. Pod względem sympatii intelektualnych kultura kłącza pozostaje w opozycji do kultury biblijnego drzewa poznania, świadcząc o skomplikowanej naturze ludzkiego bytu, w którym nie można już wprowadzić prostych dystynkcji między dobrem a złem. Przestrzeń ludzkiego rozwoju, po-

nahm unter anderen der jüdische Philosoph Hans Jonas, dessen Mutter in Auschwitz umkam. In seiner 1984 in Tübingen präsentierten berühmten Vorlesung „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ schlug er eine schwerwiegende Alternative vor, nämlich dass Gott, der trotz seiner Allmacht zu den Leiden von Auschwitz geschwiegen hat, entweder nicht die höchste Güte sei oder aber für unseren Verstand völlig unbegreiflich bleibe. In dieser Perspektive kann dann die Existenz eines unantastbaren Fundaments von Werten in Frage gestellt sowie die klassische Version des Glaubens an den Sinn der Welt einer tiefgreifenden Revision unterzogen werden.

Man darf jedoch nicht vergessen, dass der Schmerz der Opfer von Auschwitz keineswegs den letzten Akkord in der Reihe menschlicher Dramen darstellte. Zu dem Völkermord, dessen Symbole die Baracken von Auschwitz und Kolyma darstellen, muss der Völkermord in Kambodscha und Ruanda hinzugefügt werden. Das Gefühl eines unvermeidlichen Tragismus der Welt führt allmählich zu der Überzeugung, dass das menschliche Wesen nicht so sehr ein *animal rationale* ist als vielmehr ein Wesen, das einen dramatischen Daseinsschmerz empfindet. Manche Denker versuchen ihrem Tragikgefühl durch einen Schrei Ausdruck zu verleihen, der weder die klassischen Prinzipien der Rationalität noch die früher anerkannte Wertehierarchie respektiert. Dies führt zur Dominanz expressiv-emotionaler Faktoren in einer Kultur, die noch vor kurzem das rationale Werten hochgeschätzt hat.

Der Homo sapiens in der Kultur der Postmoderne

Im kulturellen Verständnis der Postmoderne erhalten wir Vorschläge einer Anthropologie, die sich vom klassischen Menschenbild wesentlich unterscheiden. Die botanische Metapher des Erdsprosses (*rhisoma*) entfaltend, präsentiert Felix Guattari – um das Wesen der menschlichen Existenz aufzuzeigen – die menschliche Existenz als ein Gewirr von Empfindungen.⁴ Hinsichtlich ihrer intellektuellen

dobnie jak sam człowiek, ma również strukturę kłącza – jest skomplikowana, pozbawiona linearnej struktury, złożona jak los istot skazanych na wieczne niedopełnienie. Kłącze nie ma wyraźnie ani korzenia, ani pnia; jego wyrafinowana struktura stanowi zaprzeczenie tego, co zwykliśmy nazywać strukturą, bo jej wszystkie części wzajemnie zapętlają się bez udziału ośrodka centralnego.

Metaforyka kłączy stanowi wyraz stylu późnej moderny, w którym widoczne jest wyraźne odejście od optymistycznych treści oświecenia. W oświeceniowej tradycji akcentowano rolę postępu, godności człowieka, wiary w rozum. Przesłanie postmoderny kwestionuje tę tradycję nierzadko w sposób uproszczony i emocjonalny. Żadne rozczarowania dziejowe nie upoważniają do całkowitej negacji dorobku oświecenia, tak jak z faktu istnienia nazistowskich krematoriów nie wolno wyprowadzać wniosków kwestionujących zasady termodynamiki (z których skądinąd korzystano przy budowie krematoriów). Tak samo żadne rozczarowania kulturowe nie upoważniają do apologii nihilizmu. Znacznie bardziej uzasadnione pozostaje stanowisko tych, którzy nawet w obliczu najbardziej bolesnych doświadczeń potrafili chronić świat ludzkich wartości. Jako przykład tej ostatniej postawy można wskazać zachowanie Władysława Tatarkiewicza, który z płonącej Warszawy wynosił po upadku powstania rękopis swej pracy *O szczęściu*, dając wyraz dominacji nadziei nad poczuciem przegranej. Podobnej postawy uczył Roman Ingarden, który w okresie drugiej wojny światowej uczestnikom nielegalnych wykładów powtarzał własną zasadę: *Primum philosophari, deinde vivere*. Mimo że wielu uczestników tych zajęć oddało życie podczas późniejszego powstania, ich troska o formację intelektualną stanowi ważny wyraz dominacji wartości duchowych nad pragmatycz-

Sympathien steht die Kultur des Erdsprosses im Gegensatz zur Kultur des biblischen Baumes der Erkenntnis, was von der komplizierten Natur der menschlichen Existenz zeugt, in der keine einfachen Unterscheidungen zwischen Gut und Böse mehr möglich sind. Der Raum der menschlichen Entwicklung besitzt, ähnlich wie der Mensch selbst, ebenfalls die Struktur eines Erdsprosses – er ist kompliziert, hat keine lineare Struktur mehr, sondern ist so komplex wie das Geschick von zu ewiger Nichterfüllung verurteilten Wesen. Der Erdspross besitzt ausdrücklich weder Wurzeln noch einen Stamm; seine raffinierte Struktur bildet den Gegensatz dessen, was wir gewöhnlich Struktur nennen, weil alle seine Teile ohne die Teilnahme eines Zentrums ineinander verschlungen sind.

Die Metaphorik des Erdsprosses ist ein Ausdruck des Stils der Spätmoderne, in dem die Abkehr von den optimistischen Inhalten der Aufklärung deutlich erkennbar wird. In der aufklärerischen Tradition wurde die Rolle des Fortschritts, der Würde des Menschen und des Glaubens an die Vernunft betont. Die Botschaft der Postmoderne dagegen stellt diese Tradition nicht selten auf eine sehr vereinfachte und emotionale Weise in Frage. Denn keinerlei historische Enttäuschung berechtigt zur völligen Negierung der Errungenschaften der Aufklärung, so wie aus der Tatsache der nazistischen Krematorien keine Schlussfolgerungen gezogen werden dürfen, welche die Prinzipien der Thermodynamik in Frage stellen (die ja auch beim Bau dieser Krematorien zur Anwendung gekommen sind). Genausowenig berechtigen kulturelle Enttäuschungen zur Apologie des Nihilismus. Viel berechtigter ist der Standpunkt derer, die es selbst angesichts der schmerzlichsten Erfahrungen vermocht haben, die Welt der menschlichen Werte zu schützen. Als Beispiel für eine solche Haltung kann das Verhalten von Władysław Tatarkiewicz genannt werden, der nach der Niederschlagung des Warschauer Aufstandes die Handschrift seiner Arbeit „Über das Glück“ aus der brennenden Stadt rettete und damit der Dominanz der Hoffnung über das Gefühl der Niederlage Ausdruck verlieh. Eine ähnliche Haltung lehrte Roman Ingarden,

nymi. Tę samą postawę wyrażali ongiś bu-downiczowie średniowiecznych katedr, wprowadzając misterne ozdoby, które – niewidoczne dla ludzkiego obserwatora – miały być oglądane jedynie przez samego Boga. To wyjście poza pragmatyzm i empiryzm stanowi ważną cechę ludzkiej kultury i w istotny sposób kształtuje hierarchię wartości charakterystyczną dla gatunku *Homo sapiens*. Ich odrzucenie wprowadza głębokie przewartościowania w ujmowaniu stosunku człowieka zarówno do świata przyrody, jak i kultury.

Pragmatyzm i wartości

W kręgu wpływów współczesnego nihilizmu samo słowo „wartość” jawi się jako relikwiot odchodzącego świata. Czesław Miłosz wspominał, że gdy w 1968 roku podczas publicznych dyskusji w Berkeley użyło się terminu *value*, z góry należało się liczyć z tym, że zostanie się uznanym za faszystę. Wzorcowy przedstawiciel pokolenia 1968 miał być wówczas nihilistą lub – przynajmniej w ramach politycznej poprawności – unikać dyskusji o wartościach. Pokolenie 1968 miało własną hierarchię wartości łączącą rewolucyjny slogan z pragmatyką działania. Tę ostatnią usiłował określać między innymi Jean-Paul Sartre, ukazując pragmatyczny fundament rewolucji kulturalnej. Jego prosta ideologia sprowadzona do odpowiedzi na dwa pytania: „Wieszać? – nie! Łać w gębę? – tak!” znajdowała dopełnienie w prostej alternatywie „socjalizm albo barbarzyństwo”, rozwijanej na kartach *Krytyki rozumu dialektycznego*⁵.

Po latach rewolucyjne hasła pokolenia 1968 otrzymują radykalnie nową ocenę. Chantal Delsol, wykładająca w Paryżu filozofię polityczną, twierdzi, że popularna w czasach Sartre’a zasada „wszystko jest możliwe” stanowi teoretyczną podstawę tota-

der in der Zeit des zweiten Weltkrieges den Hörem seiner illegalen Vorlesungen eindringlich sein eigenes Prinzip vermittelte: *Primum philosophari, deinde vivere*. Obwohl viele Teilnehmer an seinen Lehrveranstaltungen während des späteren Warschauer Aufstandes ihr Leben ließen, stellt ihre Sorge um intellektuelle Formierung einen wichtigen Ausdruck der Dominanz der geistigen Werte vor den pragmatischen dar. Dieselbe Einstellung vertraten einst die Erbauer der mittelalterlichen Kathedralen, indem sie kunstreiche Verzierungen anbrachten, die – für den menschlichen Beobachter unsichtbar – allein von Gott selbst betrachtet werden sollten. Dieses Hinausgehen über den Pragmatismus und Empirismus hinweg stellt ein wichtiges Merkmal der menschlichen Kultur dar und gestaltet die für die Gattung des *Homo sapiens* charakteristische Werthierarchie. Ihre Ablehnung führt zu einer tiefgreifenden Umbewertung im Verständnis des Verhältnisses des Menschen sowohl zur Welt der Natur als auch der Kultur.

Der Pragmatismus und die Werte

Im Einflusskreis des heutigen Nihilismus erscheint das Wort „Wert” selbst wie ein Relikt aus einer verschwindenden Welt. Czesław Miłosz erinnerte sich, er habe, als er 1968 während einer öffentlichen Diskussion den Begriff „value” verwendete, von vornherein damit rechnen müssen, als Faschist abqualifiziert zu werden. Als vorbildlicher Vertreter der Generation von 1968 musste man damals Nihilist sein oder – zumindest im Rahmen der politischen Korrektheit – jegliche Diskussion über Werte vermeiden. Die 68er Generation verfügte über eine eigene Werthierarchie, die den revolutionären Slogan mit der Pragmatik der Tat verband. Letztere versuchte unter anderem Jean-Paul Sartre zu definieren, der das pragmatische Fundament der Kulturrevolution aufzeigte. Seine simple Ideologie, die sich auf die Beantwortung zweier Fragen reduzierte: „Aufhängen? - nein! In die Fresse schlagen? - ja!”, fand ihre Ergänzung in der einfachen Alternative

lityzmów, w których ludobójstwo można by usprawiedliwiać jako zmodyfikowaną wersję humanizmu. Skoro wszystko jest możliwe, przeto można było również łamać prawa człowieka i bronić tyranii utrzymując, że ludzie mogą lub powinni żyć bez autorytetu, bez wartości duchowych, bez rodziny lub bez Boga⁶. Piewcy rewolucji 1968 mogą czuć się dziś zaskoczeni, gdy ich nazwiska pojawiają się w panteonie twórców współczesnego totalitaryzmu.

Peter Sloterdijk w *Eseju o zatruciu na życie* formułuje równie mocną ocenę postmoderny. Podsumowując styl znamienny dla społeczeństwa konsumpcyjnego, widzi on we współczesnej kulturze zachodniej przede wszystkim zabawę samobójców, którzy ztracili zarówno zdolność refleksji, jak i instynkt samozachowawczy, potrafią zaś jeszcze bawić się samymi sobą, demonstrując umiłowaną lekkość bytu. Podobnie jak wielu innych sympatyków postmodernizmu, autor *Krytyki cynicznego rozumu* utrzymuje, że oświecenie wyczerpało już swój program kulturotwórczy; teza ta jawi się jednak jako arbitralna, gdyż obecne rozczarowanie oświeceniem nie upoważnia do jego radykalnej negacji.

Załamaniem się ideologicznych haseł pokolenia 1968 skłaniało w naturalny sposób do afirmacji pragmatyzmu, zwłaszcza w wersji koncentrującej uwagę na wartościach ekonomicznych. Statystycznie biorąc, więcej osób okazuje zainteresowanie zasadami ekonomii niż aksjologii. Znacznie łatwiej jest poddać empirycznej falsyfikacji niektóre postulaty ekonomiczne niż ontologiczne tezy o sposobie istnienia wartości. Stąd też pragmatyczne stanowisko w kwestiach hierarchii wartości będzie w naturalny sposób cieszyć się większym zainteresowaniem niż teoretyczne kontrowersje z zakresu aksjologii. Nie jest jednak konieczne, by przyjąć jedną ontologię warto-

„Sozialismus oder Barbarei”, die er in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft” entfaltetete.⁵

Jahre später erhalten die revolutionären Losungen der Generation von 1968 eine radikal neue Beurteilung. Chantal Delsol zufolge, die in Paris Politische Philosophie lehrt, stellt das zu Sartres Zeiten populäre Prinzip „Alles ist möglich” die theoretische Grundlage der verschiedenen Formen des Totalitarismus dar, in denen sogar der Völkermord als modifizierte Version des Humanismus gerechtfertigt werden könne. Da alles möglich ist, konnte man also auch die Menschenrechte verletzen und die Tyrannei verteidigen, indem man behauptete, die Menschen könnten oder sollten ohne Autorität, ohne geistige Werte, ohne Familie oder ohne Gott leben.⁶ Die Barden der Revolution von 1968 können sich heute überrascht fühlen, wenn ihre Namen im Pantheon der Schöpfer des zeitgenössischen Totalitarismus auftauchen.

Peter Sloterdijk formuliert in seinem „Essay über die Vergiftung auf Wunsch” ein ähnlich scharfes Urteil über die Postmoderne. Den für die Konsumgesellschaft bezeichnenden Stil zusammenfassend, sieht er in der zeitgenössischen westlichen Kultur vor allem das Vergnügen von Selbstmördern, die sowohl die Fähigkeit zur Reflexion als auch ihren Selbsterhaltungstrieb verloren haben, aber noch miteinander spielen und die von ihnen so geliebte Leichtigkeit des Seins demonstrieren können. Ähnlich wie viele andere Sympathisanten des Postmodernismus behauptet der Autor der „Kritik der zynischen Vernunft”, die Aufklärung habe ihr kulturschöpferisches Programm bereits erschöpft; diese These erscheint jedoch als willkürlich, denn die gegenwärtige Enttäuschung von der Aufklärung berechtigt keineswegs zu ihrer radikalen Negierung.

Der Zusammenbruch der ideologischen Losungen der Generation von 1968 veranlasste ihre Vertreter auf natürliche Weise zu einer Affirmation des Pragmatismus, insbesondere in einer Version, die die Aufmerksamkeit auf ökonomische Werte konzentrierte. Statistisch gesehen zeigen viel mehr Personen ein Interesse an den Prinzipien der Ökonomie als an denen der Axiologie. Ökonomische Postulate lassen

ści, by osiągnąć zgodę co do afirmacji humanizmu w kwestiach obrony godności i praw człowieka. Minimalne opracowanie teoretyczne jest wprawdzie potrzebne; intuicyjnie akceptujemy jednak system wartości, w którym pojawia się wolność, prawda, nadzieja, świętość. Wartości te nie zależą od kulturowych konwenansów, gdyż poszukujemy obiektywnej prawdy i obiektywnej sprawiedliwości. Bliższe określenie sposobu ich istnienia niesie wiele problemów. Dlatego też pokusę intelektualną stanowi często ucieczka w pragmatyzm, który uzależnia wartości od opinii społecznej wyrażonej w konwenansach i ocenianej statystycznie.

Zgoda społeczna jako źródło wartości

Wyrazem współczesnego relatywizmu, w którym kwestionuje się obiektywny charakter wartości, bywają często deklaracje typu: „Nie istnieją żadne obiektywne normy moralne. Moralne jest to, co wspólnie akceptują zainteresowane osoby i nikt nie ma prawa ingerować w decyzję podejmowaną w wyniku ich wzajemnej zgody”. Jeśli jednak kryterium wzajemnej zgody uznać za ostateczne kryterium moralności, wówczas nie można by niczego zarzucić kanibalowi z Rotenburga, Arminowi Meiwesowi. W 2003 roku został on skazany przez sąd w Kassel za to, że zamordował i zjadł człowieka zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami między nim i jego ofiarą, dokonanymi drogą wymiany listów przez Internet. Gdyby wzajemna zgoda stanowiła najważniejsze kryterium etyczne, wówczas skazujący wyrok niemieckiego sądu, poddany zresztą późniejszej rewizji, trzeba byłoby uznać za niesprawiedliwy, bowiem żadna instytucja nie powinna narzucać obywatelowi ani jego upodobań gastronomicznych, ani też rytuału pogrzebowe-

viel leichter der empirischen Falsifizierung unterwerfen als die ontologischen Thesen von der Existenzweise der Werte. Daher wird sich ein pragmatischer Standpunkt in Fragen der Wertehierarchie dann natürlich auch eines viel stärkeren Interesses erfreuen als theoretische Kontroversen auf dem Gebiet der Axiologie. Es ist jedoch gar nicht notwendig, *eine* Ontologie der Werte anzunehmen, um Übereinstimmung hinsichtlich der Affirmation des Humanismus in Fragen der Menschenwürde und der Menschenrechte zu erreichen. Ein Minimum an theoretischer Arbeit ist zwar notwendig, aber intuitiv akzeptieren wir doch alle ein Wertesystem, in dem Freiheit, Wahrheit, Hoffnung und Heiligkeit vorkommen. Diese Werte sind nicht von kulturellen Konventionen abhängig, denn wir suchen nach der objektiven Wahrheit und objektiven Gerechtigkeit. Erst die genauere Definition ihrer Existenzweise bringt viele Probleme mit sich. Deshalb entsteht oft die intellektuelle Versuchung einer Flucht in den Pragmatismus, der das Wertesystem von der öffentlichen Meinung abhängig macht, wie sie in gesellschaftlichen Konventionen und in der beurteilenden Statistik zum Ausdruck kommt.

Soziales Einvernehmen als Quelle der Werte

Einen Ausdruck des zeitgenössischen Relativismus, in dem der objektive Charakter der Werte in Frage gestellt wird, bilden oft solche Deklarationen wie: „Es gibt keinerlei objektive Moralnormen. Moralisch ist, was die interessierten Personen gemeinsam akzeptieren, und niemand hat das Recht, sich in Entscheidungen einzumischen, die infolge gegenseitiger Übereinkunft getroffen wurden”. Aber wenn wir diese gegenseitige Übereinkunft als letztlisches Kriterium der Moral anerkennen wollten, dann könnte Armin Meiwes, dem Kannibalen von Rotenburg, überhaupt kein Vorwurf mehr gemacht werden. Im Jahre 2003 wurde er von einem Gericht in Kassel dafür verurteilt, dass er einen Menschen ermordet und sein Fleisch verzehrt hatte, gemäß einer vorherigen Übereinkunft zwischen ihm und seinem

go, uzależnionego w dużym stopniu od stereotypów kulturowych przyjętych w danym środowisku. W takim ujęciu kanibal z Rotenburga winien być traktowany jako nonkonformista, który miał odwagę doprowadzić aż do skrajności tezę kwestionującą istnienie obiektywnych wartości moralnych. Gdyby w pluralistycznym społeczeństwie postmoderny uznać zgodę społeczną za fundament wartości, wówczas niemożliwe okazałoby się uzgodnienie podstawowych poglądów dotyczących godności człowieka czy jego wolności.

Nie jest to bynajmniej jedyny problem, który pojawił się wraz z pluralizmem kulturowym. Jeszcze w końcu XIX wieku w niektórych krajach istniała społeczna akceptacja niewolnictwa, które uważano za wyraz pragmatycznego podejścia do kwestii ekonomii. Rozstrzygnięcie ówczesnych dylematów wymagało wyjścia poza ugodę społeczną i pragmatyzm. Nie można wykluczyć, że przyszły rozwój biotechnologii doprowadzi do jakościowo nowych dylematów etycznych, na przykład do sytuacji, w których podejmowane będą próby czysto instrumentalnego traktowania produkowanych w laboratoriach istot ludzkich, przede wszystkim jako źródła organów do przeszczepów albo taniej siły roboczej. Pytanie o kryteria moralności i nienaruszalną godność osoby ludzkiej może w takim kontekście wyznaczać kierunek refleksji istotny zarówno dla przyszłej ewolucji kulturowej, jak i dla miejsca osoby ludzkiej w nurcie głębokich przemian społecznych.

Ewolucja i wartości

Specyficzne dla ludzkiego gatunku okazuje się otwarcie na świat wartości niepragmatycznych: religijnych, etycznych, estetycznych. Nasi przodkowie nie mieli żadnych korzyści z metafizycznych pytań o *arche*

Opfer auf dem Wege einer Korrespondenz im Internet. Wenn die gegenseitige Übereinkunft das wichtigste ethische Kriterium darstellen würde, dann müsste das auf Strafe lautende Urteil des deutschen Gerichts gegen ihn für ungerecht erkannt werden, weil keine Institution einem Bürger weder seine gastronomischen Vorlieben noch sein Begräbnisritual vorschreiben darf, das in hohem Maße von den im betreffenden Milieu angenommenen kulturellen Stereotypen abhängt. In diesem Sinne müsste der Kannibale von Rothenburg eher als ein Nonkonformist behandelt werden, der den Mut besaß, die These von der Existenz objektiver Moralnormen bis ins Extreme in Frage zu stellen. Würde in der pluralistischen Gesellschaft der Postmoderne die soziale Übereinkunft als Wertfundament anerkannt, dann wäre es unmöglich, grundlegende Ansichten über die Würde des Menschen oder seine Freiheit zu vereinbaren.

Dies ist keineswegs das einzige Problem, das im Zusammenhang mit dem kulturellen Pluralismus in Erscheinung getreten ist. Noch gegen Ende des 19. Jahrhunderts gab es in manchen Ländern eine soziale Akzeptanz der Sklaverei, die als Ausdruck eines pragmatischen Herangehens an die Fragen der Ökonomie galt. Die Lösung der damaligen Dilemmata erforderte, über die soziale Übereinkunft und den Pragmatismus hinauszugehen. Es ist nicht auszuschließen, dass die zukünftige Entwicklung der Biotechnologie zu qualitativ neuen ethischen Dilemmata führen wird, zum Beispiel in Situationen, in denen Versuche einer rein instrumentalen Behandlung der in Laboratorien vor allem als Quelle für Organspenden oder als billige Arbeitskräfte produzierten menschlichen Wesen unternommen werden. Die Frage nach den Kriterien der Moral und nach der unantastbaren Würde der menschlichen Person kann in einem solchen Kontext die Richtung der Reflexion bestimmen, sowohl was die künftige kulturelle Entwicklung als auch den Platz der menschlichen Person im Strom tiefgreifender sozialer Veränderungen anbelangt.

ani z matematycznych debat o bezwymiarowych punktach i prostych równoległych. Kultura Europy rodziła się z zadziwienia tym, co bezinteresowne: z sokratejskiej wrażliwości sumienia, poczucia estetycznej harmonii, z wielkich pytań metafizyki. Nie należy więc popadać w przygnębienie w obliczu obecnych wyzwań, lecz trzeba nawiązywać do klasycznych wzorców, aby wydobywać z nich treści najbardziej istotne dla kulturowego dziedzictwa naszego gatunku.

Czym tłumaczyć zainteresowania etyczne i duchowe, które pojawiły się w trwającym przez miliony lat procesie ewolucji prowadzącym od ameby do Einsteina, skoro nie przynosiły one wymiernych korzyści w biologicznej walce o przetrwanie? Z opracowań genetyki uwzględniających rolę mutacji w mitochondriach wynika, że około 100 tysięcy lat temu na terenie współczesnej Kenii żyli nasi przodkowie, którzy następnie pożegnali Afrykę i powędrowali w stronę innych kontynentów. Tak zwana Ewa mitochondrialna⁷ pozostaje symbolem wspólnoty ludzkiego rodowodu. Razem z wędrowką w stronę nowych terenów rozwoju kształtowały się zainteresowania estetyczne, etyczne, religijne i metafizyczne człowieka⁸. Zaświadczają o nich malowidła zdobiące groty sprzed dziesiątek tysięcy lat i grobowce, w których odnajdujemy zarówno oznaki bezinteresownego altruizmu, jak i świadectwa wiary w dalsze życie po biologicznej śmierci.

Naszą kulturową ojczyznę stanowi starożytna Grecja. Możemy powtórzyć za Isokratesem, że wszyscy wywodzimy się z kultury śródziemnomorskiej i kulturowo wszyscy jesteśmy Grekami, gdyż „Grekami nazywamy raczej tych, którzy mają wspólną z nami kulturę niż wspólne pochodzenie”⁹. To w starożytnej Grecji nasi przodkowie zachwycali się pięknością stref Homera i prowa-

Evolution und Werte

Spezifisch für die Gattung Mensch ist die Offenheit für die Welt nichtpragmatischer Werte – religiöser, ethischer und ästhetischer Natur. Unsere Vorfahren hatten keinerlei Nutzen von den metaphysischen Fragen nach dem Ursprung (*arche*) noch aus den metaphysischen Debatten über ausdehnungslose Punkte und parallele Geraden. Die Kultur Europas wurde aus dem Erstaunen über uneigennützige Dinge geboren: aus der sokratischen Sensibilität des Gewissens, aus dem Gefühl einer ästhetischen Harmonie, aus den großen Fragen der Metaphysik. Deshalb braucht man angesichts der gegenwärtigen Herausforderungen auch nicht in Depressionen zu verfallen, sondern wir müssen an die klassischen Vorbilder anknüpfen, um von dort die für das kulturelle Erbe unserer Gattung wesentlichsten Inhalte zutage zu fördern.

Womit will man die ethischen und geistigen Interessen erklären, die in dem Millionen von Jahren dauernden Prozess der Evolution von den Amöben bis zu Einstein entstanden sind, da sie uns doch keinerlei adäquaten Nutzen im biologischen Kampf ums Überleben gebracht haben? Aus genetischen Forschungen über die Rolle der Mutationen in Mitochondrien wissen wir, dass vor ungefähr 100.000 Jahren auf dem Gebiet des heutigen Kenia unsere Vorfahren gelebt haben, die dann Afrika verließen und nach anderen Kontinenten auswanderten. Die sogenannte Mitochondriale Eva⁷ ist ein Symbol für den gemeinsamen menschlichen Stammbaum. Mit der Wanderung nach neuen Entwicklungsgebieten bildeten sich ästhetische, ethische, religiöse und metaphysische Interessen des Menschen heraus.⁸ Davon zeugen die Malereien, die zahlreiche Grotten von vor zehntausenden von Jahren sowie Gräber zieren, in denen wir sowohl die Anzeichen eines uneigennütigen Altruismus als auch Zeugnisse des Glaubens an ein Weiterleben nach dem biologischen Tod finden.

Unsere kulturelle Heimat ist das alte Griechenland. Wir können mit Isokrates sagen, dass wir alle der Mittelmeerkultur entstammen und kulturell alle Griechen sind, denn „Griechen nennen wir eher die-

dzili długie debaty na temat przasady świata – *arche*. Świat idei, sensu i prawdy jawił się wtedy jako środowisko naturalne człowieka. Świat ten znalazł ważne dopełnienie w przesłaniu Golgoty; miał jednak w swym rozwoju także inne alternatywne propozycje. Agatarchides z Knidos, opisując społeczność Ichtiofagów, ukazywał zwolenników życia w stylu „szczęśliwego dzikusa” (o „szczęśliwym dzikusie” pisał później Jan Jakub Rousseau). Historyk z Knidos następująco charakteryzował swych bohaterów, wolnych od pasji i zainteresowań intelektualnych: „nie tęskniąc za władzą, nie są owładnięci przez ambicje i nieszczęsną rywalizację. [...] Mało potrzebując, mało cierpią. Mają to, co jest im potrzebne, tego, co nadto, nie poszukują. Żadnego z nich nie niepokoi to, co jest nieznanne...”¹⁰. Jak wyglądałaby kultura gatunku *Homo sapiens*, gdyby z ludzkich zainteresowań zniknęło pytanie o sens i tajemnicę? Gdyby pasja intelektualna i dążenie do doskonałości duchowej nie określały horyzontu naszych zainteresowań i poszukiwań wyrażających duchowy niepokój?

Istotę zainteresowań naszego gatunku wyznaczał zarówno grecki szlak refleksji, jak i ewangeliczne paradoksy ukazane w nauczaniu Jezusa z Nazaretu. Te ostatnie szokowały swym radykalizmem jeszcze bardziej niż kulturowe dziedzictwo Hellady. W stylu Chrystusa nie było nic z potęgi rzymskich cesarów ani z kanonów apollinijskiego piękna. Przyszedł na świat jako bezdomne niemowlę, mieszkał na prowincji, odszedł jako skazaniec ukrzyżowany poza granicami miasta. Ucząc sztuki życia, ukazywał jako wzór do naśladowania ubogich, bezsilnych, prześladowanych. Tamta rewolucja kulturowa, która dokonała się w cieniu krzyża na Golgocie, jeszcze obecnie spotyka się z oporami środowisk stawiających pragmatyzm, zdrowy rozsądek czy

jenigen, die dieselbe Kultur wie wir haben, als dieselbe Herkunft”.⁹ Im alten Griechenland begeisterten sich unsere Vorfahren für die Schönheit der Strophen Homers und führten lange Debatten über die Urprinzipien der Welt – *arche*. Die Welt der Ideen, des Sinns und der Wahrheit erschien damals als das natürliche Milieu des Menschen. Diese Welt fand dann in der Botschaft von Golgatha eine wichtige Ergänzung; aber es gab in ihrer Entwicklung auch andere, alternative Vorschläge. In seiner Schilderung der Gemeinschaft der Ichthyophagen präsentierte Agatarchides von Knidos die Vertreter eines Lebens im Stil des „edlen Wilden” (über den „edlen Wilden” schrieb später Jean-Jacques Rousseau). Der Historiker von Knidos charakterisierte seine von Leidenschaften und intellektuellen Interessen freien Helden folgendermaßen: „Sie sehnen sich nicht nach Macht, sie sind nicht von Ehrgeiz und unseliger Rivalisierung beherrscht. [...] Sie brauchen wenig und leiden wenig. Sie haben das, was sie brauchen, und suchen nichts darüber hinaus. Niemanden von ihnen beunruhigt das Unbekannte...”¹⁰ Wie sähe die Kultur der Gattung *Homo sapiens* aus, wenn die Frage nach dem Sinn und dem Geheimnis aus dem menschlichen Interesse verschwinden würde? Wenn die intellektuelle Leidenschaft und das Streben nach geistiger Vollkommenheit nicht mehr den Horizont unseres Interesses und einer unsere geistige Unruhe ausdrückenden Suche bestimmen würden?

Das Wesen des Interesses unserer Gattung wurde sowohl vom griechischen Weg der Reflexion als auch von den Paradoxa des Evangeliums bestimmt, die in der Lehre des Jesus von Nazareth zutage treten. Letztere schockierten in ihrem Radikalismus noch mehr als das kulturelle Erbe von Hellas. Der Stil Christi enthielt nichts von der Macht römischer Kaiser noch vom apollinischen Schönheitskanon. Er kam als obdachloser Säugling zur Welt, lebte in der Provinz und starb als ein außerhalb der Stadtgrenzen gekreuzigter Verbrecher. In seiner Lehre der Lebenskunst verwies er auf die Armen, Schwachen und Verfolgten als nachahmenswerte Vorbilder. Diese Kulturrevolution, die im Schatten des Kreuzes

polityczną poprawność nad szokującą prawdę Ewangelii. Nabiera ona szczególnej wagi w kontekście współczesnych dyskusji o przyszłych losach naszego gatunku.

Z najnowszych opracowań przyrodniczych dotyczących ewolucji wszechświata wynika, że od stanu osobliwości początkowej upłynęło już około 15 miliardów lat. *Homo sapiens sapiens* istnieje natomiast dopiero około 100 tysięcy lat. Znaczący to, że egzystencja człowieka stanowi niespełna 0,0008% wieku obecnej formy wszechświata. Przez ponad 99,99% swej historii wszechświat rozwijał się więc bez ludzkiego obserwatora. Niektórzy ze sceptyków twierdzą, że człowiek pojawił się bardzo późno i zniknie bardzo szybko. W ich prognozach następnym etapem po postmodernizmie ma być posthumanizm lub transhumanizm. Określenie „transhumanizm” pochodzi od *transitional humans* – przejściowe istoty ludzkie, natomiast „posthumanizm” to etap kulturowy znamieny dla rozwiniętych istot ludzkich, które tak udoskonały swój byt i rozwinęły możliwości, że nie będzie można już dłużej traktować ich jako ludzi¹¹. Do podobnych prognoz nie należy podchodzić w sposób fatalistyczny. Skądinąd wiadomo, że do powstania białkowych form życia opartych na węglu konieczny był wszechświat rozległy i stary. Nie można było oczekiwać, że życie ludzkie pojawi się, gdy nie było jeszcze planet ani galaktyk, lecz całą przestrzeń kosmiczną wypełniało promieniowanie. Podobnie przyszłość naszego gatunku nie zależy od kassandrycznych prognoz, lecz od działań wyrażających naszą odpowiedzialność za kulturę. Naszej trosce zostało powierzone kosmiczne środowisko naturalne człowieka oraz zbiór podstawowych wartości humanistycznych, które decydują o specyfice gatunku ludzkiego. Ich wizja ukazy-

von Golgatha stattfand, stößt noch heute auf den Widerstand von Kreisen, die den Pragmatismus, den gesunden Menschenverstand oder die politische Korrektheit über die schockierende Wahrheit des Evangeliums stellen. Diese gewinnt besondere Bedeutung im Kontext der heutigen Diskussionen über die künftigen Geschicke unserer Gattung.

Aus den neuesten naturwissenschaftlichen Arbeiten zur Evolution ergibt sich, dass seit dem Zustand der Anfangssingularität schon etwa 15 Milliarden Jahre vergangen sind. Den *Homo sapiens sapiens* dagegen gibt es erst seit etwa 100.000 Jahren. Das bedeutet, dass die Existenz des Menschen nicht ganz 0,0008% des Alters der gegenwärtigen Form des Weltalls ausmacht. Über 99,99% seiner Geschichte entwickelte sich das Weltall also ohne einen menschlichen Beobachter. Manche Skeptiker meinen, der Mensch sei sehr spät in Erscheinung getreten und würde auch wieder sehr schnell verschwinden. In ihren Prognosen soll als nächste Etappe auf den Postmodernismus der Posthumanismus oder Transhumanismus folgen. Die Bezeichnung „Transhumanismus” kommt von *transitional humans* – menschlichen Übergangswesen, und der „Posthumanismus” wäre dann eine bedeutsame kulturelle Stufe für höherentwickelte menschliche Wesen, die ihr Dasein so vervollkommen und solche Möglichkeiten entfalten, dass sie nicht länger als Menschen behandelt werden können.¹¹ Derartigen Prognosen braucht man allerdings nicht fatalistisch zu begegnen. Aus anderen Quellen wissen wir, dass zur Entstehung der auf Kohlenstoff basierenden Eiweißformen des Lebens ein ausgedehntes und altes Weltall notwendig war. Es konnte nicht erwartet werden, dass menschliches Leben erscheint, als es noch weder Planeten noch Galaxien gab, sondern der gesamte kosmische Raum nur von Strahlung erfüllt war. Ähnlich hängt auch die Zukunft unserer Gattung nicht von kassandrischen Prognosen ab, sondern von Handlungen, die unsere Verantwortung für die Kultur zum Ausdruck bringen. Unserer Sorge wurde die kosmische natürliche Umwelt des Menschen sowie die Summe grundlegender humanistischer Werte anver-

wana w filozoficznym przesłaniu nadziei i sensu stanowi alternatywę wobec nurtów zdominowanych przez nihilizm, fatalizm czy filozofię rozpacz. O społecznej roli tej wizji wymownie świadczy choćby popularność filozofii nadziei ukazywana w dorobku księdza Józefa Tischnera – kapelana „Solidarności”, myśliciela łączącego tradycje fenomenologii z filozofią wartości w wersji Maxa Schelera. Znamienny dla tradycji tischnerowskiej świat ludzkich wartości, nadziei i sensu ukazuje horyzont aksjologiczny wolny od błędu antropologicznego, uznawanego przez Jana Pawła II za główny błąd marksizmu. W perspektywie tej ważną rolę odgrywa krytyczna refleksja z zakresu etyki i aksjologii, wartością centralną pozostaje natomiast nadzieja.

Świat ludzkich wartości

Troska o świat ludzkich wartości przyjmuje inną postać w obliczu zagrożeń ze strony współczesnego nihilizmu, inaczej zaś wyrażała się wcześniej, w realiach kultury zagrożonej przez nazizm czy totalitaryzm marksistowski. Pozytywne doświadczenia minionych okresów mogą okazać się przydatne w przeciwdziałaniu aksjologicznej pustce postmoderny. Ich przykłady odnajdujemy w pismach autorów, którzy zachowując niezależność intelektualną potrafili budować alternatywny świat niezależny od narzucanych im wzorców ideologicznych. Wzorce takiego podejścia, ukazujące egzystencję ludzką w aksjologicznej przestrzeni sensu i piękna, doskonale ilustrują pisma Hanny Malewskiej, długoletniej redaktor naczelnej „Znaku”. To ona w liście do zaprzyjaźnionej zakonnicy pisała w czasach stalinowskich: „Nie wiem, czy zwróciłaś uwagę na piękny najnowszy wiersz Herberta?”. Chodziło o wiersz *Arijon*, opublikowany w „Tygodniku Powszechnym”

traut, die über die Spezifik der Gattung Mensch entscheiden. Ihre in der philosophischen Botschaft von Hoffnung und Sinn aufscheinende Vision bildet eine Alternative gegen die von Nihilismus, Fatalismus oder einer Philosophie der Verzweiflung dominierten Strömungen. Von der sozialen Rolle dieser Vision zeugt auf berechte Weise die Popularität einer Philosophie der Hoffnung, wie sie im Werk von Pater Józef Tischner, dem Kaplan der „Solidarnosc”, in Erscheinung tritt – eines Denkers, der die Traditionen der Phänomenologie mit einer Wertphilosophie in der Version von Max Scheler verbindet. Die für die Tischnersche Tradition bezeichnende Welt der menschlichen Werte, der Hoffnung und des Sinns enthüllt einen axiologischen Horizont, der von dem anthropologischen Irrtum frei ist, welcher Johannes Paul II. zufolge den Hauptirrtum des Marxismus darstellte. In dieser Perspektive spielt auch die kritische Reflexion auf dem Gebiet der Ethik und Axiologie eine wichtige Rolle, während die Hoffnung den zentralen Wert darstellt.

Die Welt der menschlichen Werte

Die Sorge um die Welt der menschlichen Werte nimmt angesichts der Gefahren von Seiten des zeitgenössischen Nihilismus eine andere Form an, als dies früher unter den Bedingungen einer vom Nazismus und marxistischen Totalitarismus bedrohten Kultur der Fall war. Die positiven Erfahrungen der vergangenen Zeit können sich als brauchbar erweisen, um der axiologischen Leere der Postmoderne entgegenzuwirken. Beispiele dafür finden wir in den Schriften von Autoren, die sich ihre intellektuelle Unabhängigkeit bewahrt haben und eine von den ihnen aufgezwungenen ideologischen Mustern unabhängige alternative Welt errichten konnten. Beispiele eines ähnlichen Herangehens, die die menschliche Existenz im axiologischen Raum des Sinns und der Schönheit aufzeigen, illustrieren vorzüglich die Schriften von Hanna Malewska, der langjährigen Chefredaktorin der Zeitschrift „Znak”. Sie war es, die in der Stalinzeit in einem Brief an

w 1953 roku, czyli w roku śmierci Stalina. Znajdujemy tam obraz helleńskiego śpiewaka, który na tle pejzażu z bałwanami morskimi koncertuje dla tyranów, kupców i poganiaczy mułów. Malewska zachwyca się antycznym Caruso, nieczułym na uroki dworu. Jej podejście wyraża szukanie wielkiej duchowej harmonii, zespolenia wartości, które wychodzą ponad pragmatykę i jednoczą wszystkich w poszukiwaniu tego, co najpiękniejsze w człowieku, w kulturze. Integralny rozwój osoby ludzkiej jest możliwy w tej perspektywie dzięki odniesieniu do świata wartości ludzkich. Znamienny jest także przedświąteczny list Malewskiej na Boże Narodzenie 1954 roku. Pisze w nim: „Życzę siostrze wielkich, wielkich zwycięstw, które będą znane na Sądzie Ostatecznym, łaski Bożej takiej, żeby każdą chwilę czyniła wielkim zwycięstwem, żebyśmy mieli w siostrze ognisko miłości i do ludzkiego rozgrzania się, i do Bożego zapalenia się”. Należy pamiętać, że tekst ten pisany był w 1954 roku, kiedy w rządzącej partii komunistycznej trwała ostra walka o wpływy. Do przemian polskiego Października zostały jeszcze dwa lata. W pejzażu z partyjnymi konfliktami jako główny układ odniesienia pojawia się system duchowych zwycięstw, które będą znane dopiero na Sądzie Ostatecznym. W podejściu autorki znajdujemy konsekwentny radykalizm ocen ukazujących świadectwo duchowego piękna i życia według wartości.

Wartości i pluralizm

Wspólnota dzielonych wartości nabiera szczególnej wagi w społeczeństwie pluralistycznym, w którym krzyżuje się różnorodność postaw oferowanych jako atrakcyjne filozofie życia. Niektóre z nich mogą sugestywnie oddziaływać na poziomie radykalnych haseł lub literackich opisów. Ich prak-

eine befreundete Ordensschwester schrieb: „Ich weiß nicht, ob Du von dem schönen neuesten Gedicht von Zbigniew Herbert Notiz genommen hast?“. Damit meinte sie das Gedicht „Arijon“, welches 1953 in der Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ abgedruckt wurde, d.h. im Todesjahr Stalins. Dort begegnen wir einem hellenischen Sänger, der auf dem Hintergrund einer Landschaft mit Meereswellen ein Konzert für Tyrannen, Kaufleute und Maultiertreiber veranstaltet. Hanna Malewska begeistert sich für den antiken Caruso, der für die Reize des Hofes unempfindlich bleibt. Ihr Ansatz zeugt von der Suche nach großer geistiger Harmonie, einer Verbindung der Werte, die über den Pragmatismus hinausgehen und alle in der Suche nach dem Schönsten im Menschen und in der Kultur vereinen. Erst in dieser Perspektive ist dank des Bezuges zur Welt der menschlichen Werte eine integrale Entwicklung der menschlichen Person möglich. Charakteristisch ist auch Hanna Malewskas Brief zu Weihnachten 1954, in dem sie schreibt: „Ich wünsche Ihnen, Schwester, große, große Siege, die beim Jüngsten Gericht bekannt werden; eine solche göttliche Gnade, dass Sie jeden Augenblick zu einem großen Sieg machen, damit wir in Ihrer Person ein Feuer der Liebe und zur menschlichen Erwärmung sowie zur göttlichen Entzündung haben.“ Man darf nicht vergessen, dass dieser Text 1954 entstanden ist, als in der regierenden kommunistischen Partei ein intensiver Kampf um Einflüsse andauerte. Bis zu den Veränderungen des Polnischen Oktober waren es noch zwei Jahre. Auf dem Hintergrund von Parteikonflikten als Hauptbezugssystem tritt ein System geistiger Siege in Erscheinung, die erst beim Jüngsten Gericht bekannt werden. In diesem Herangehen der Autorin finden wir einen konsequenten Radikalismus der Urteile, die Zeugnis ablegen von der geistigen Schönheit und einem Leben gemäß den Werten.

Die Werte und der Pluralismus

Die miteinander geteilten Werte gewinnen besondere Bedeutung in der pluralistischen Gesellschaft, in der sich eine Vielfalt als attraktive Lebensphiloso-

tyczne owoce pozostają jednak odległe od życia. Dlatego też zarówno postmodernistyczna filozofia człowieka, jak i radykalne hasła rewolucji 1968 roku mogą jawić się jako sugestywne na przykład przy lekturze powieści Milana Kundery, gdy fascynacja „nieznośną lekkością bytu” zaciera różnice między literaturą a życiem. Trudniej jednak zbudować z nich czy to filozofię społeczną, czy też zbiór reguł określających postawę wobec najprostszycy wyzwań życiowych. Jeśli nasz świat ma być światem ludzkim, trzeba w nim uwzględnić miejsce wartości koniecznych dla integralnego rozwoju osoby ludzkiej. Jan Paweł II określał je mianem „ekologii ludzkiej”¹².

André Glucksman, w swych rozważaniach poświęconych intelektualnemu dziedzictwu pokolenia 1968, wyraża podstawową zasadę współczesnego posthumanizmu jako jedenaste przykazanie kultury postmoderny. Głosi ono: nic, co nieludzkie, nie jest mi obce¹³. Można wyrażać obawy, że przy podobnym podejściu dają się usprawiedliwić zarówno krematoria Auschwitz, jak i łagry Kołymy. Stanowiły one wyraz poszukiwania nowych środków kulturowej ekspresji, w których odrzucano klasyczne pojmowanie człowieka i wartości. Cena, którą zapłaciła ludzkość za podobne eksperymenty, wyznacza następnym generacjom linię nieprzekraczalnego kulturowego Rubikonu. Świat ludzkich wartości i nienaruszalna godność człowieka warunkują się wzajemnie w różnych wersjach humanizmu. Mimo że wersje te mogą przybierać różnorodną postać, odejście od ich podstawowych zasad prowadzi do odrzucenia środowiska kulturowego niezbędnego dla rozwoju gatunku *Homo sapiens*.

phien angebotener Haltungen kreuzt. Manche von ihnen können suggestiv auf das Niveau radikaler Losungen oder literarischer Schilderungen einwirken. Ihre praktischen Früchte bleiben jedoch lebensfern. Deshalb können sowohl die postmodernistische Philosophie vom Menschen als auch die radikalen Losungen der Revolution von 1968 als suggestiv erscheinen, zum Beispiel bei der Lektüre des Romans von Milan Kundera, in dem die Faszination einer „unerträglichen Leichtigkeit des Seins” die Unterschiede zwischen Literatur und Leben verwischt. Schwieriger ist es allerdings, daraus eine Sozialphilosophie oder auch eine Summe von Regeln zu machen, welche die Haltung gegenüber den einfachsten Herausforderungen des Lebens definieren. Wenn unsere Welt eine menschliche Welt sein soll, dann muss in ihr der Wert der für die integrale Entwicklung der Person notwendigen Werte Berücksichtigung finden. Johannes Paul II. hat sie als „Humanökologie” bezeichnet.¹²

André Glucksman bringt in seinen Betrachtungen über das intellektuelle Erbe der Generation von 1968 das Grundprinzip des zeitgenössischen Posthumanismus als Elftes Gebot der Kultur der Postmoderne zum Ausdruck. Es lautet: „Nichts Unmenschliches ist mir fremd”.¹³ Es ist zu befürchten, dass sich bei einem ähnlichen Herangehen sowohl die Krematorien von Auschwitz als auch die Lager von Kolyma rechtfertigen lassen. Sie waren der Ausdruck einer Suche nach neuen Mitteln kultureller Expression, in denen das klassische Verständnis des Menschen und der Werte verworfen wurde. Der Preis, den die Menschheit für derartige Experimente gezahlt hat, steckt den künftigen Generationen das Terrain eines unüberschreitbaren Rubikon ab. Die Welt der menschlichen Werte und die unantastbare Würde des Menschen bedingen sich in den verschiedenen Versionen des Humanismus gegenseitig. Auch wenn diese Versionen unterschiedliche Formen annehmen können, führt die Abkehr von ihren Grundprinzipien zu einer Negation des für die Entwicklung der Gattung *Homo sapiens* unerlässlichen kulturellen Milieus.

■ PRZYPISY

¹ A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, w: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, s. XIII.

² G. Morra, *Il Quarto uomo. Postmodernità a o crisi della modernità?*, Roma 1996.

³ Tamże, s. 112. Por. też: tenże, *Dio nella filosofia post-moderna*, „Studi Cattolici” 38 (1994), s. 620–626.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3.

⁵ J.-P. Sartre, *La critique de la raison dialectique*, Paris 1960, s. 301.

⁶ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.

⁷ A.R. Templeton, *The ‘Eve’ Hypothesis: A Genetic Critique and Reanalysis*, „American Anthropologist” 95 (1993) 1, s. 51.

⁸ C. Cela-Conde, G. Marty, *Beyond Biological Evolution: Mind, Morals, and Culture*, w: R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (red.), *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, Città del Vaticano 1998, s. 448.

⁹ Z. Kubiak, *Nowy brewiarz Europejszyka*, Warszawa 2001, s. 75.

¹⁰ Por. G. Malinowski, *Granice człowieczeństwa – Grecy na Czarnym Łądzie*, w: R. Popowski (red.), *Humanitas grecka i rzymska*, Lublin 2005, s. 186.

¹¹ Zob. C.C. Hook, *Nanotechnology, Cybernetics, Transhumanism and Remaking of Humankind*, w: Ch.W. Colson, N.M. de S. Cameron (red.), *Human Dignity in the Biotech Century*, Downers Grove 2004, s. 86.

¹² Jan Paweł II, *Centesimus annus*, nr 38.

¹³ Zob. J. Życiński, *Ethics in Medical Technologies*, „Journal of Clinical Neuroscience” 13 (2006), s. 518.

Józef Życiński

Arcybiskup, prof. dr hab. teologii i filozofii; autor publikacji w licznych czasopismach krajowych i zagranicznych oraz wielu książek.

Główne kierunki badawcze: filozofia nauki, filozofia przyrody, nauka i wiara.

■ ANMERKUNGEN

¹ A. Zawadzki, *Koniec nowoczesności: nihilizm, hermeneutyka, sztuka*, in: G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, Kraków 2006, XIII.

² G. Morra, *Il Quarto uomo. Postmodernità a o crisi della modernità?*, Roma 1996.

³ Ebd., 112. Vgl. auch: ders., *Dio nella filosofia post-moderna*, in: Studi Cattolici 38 (1994), 620–626.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce*, in: Colloquia Communia 1988, Nr. 1–3.

⁵ J.-P. Sartre, *La critique de la raison dialectique*, Paris 1960, 301.

⁶ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.

⁷ A.R. Templeton, *The ‘Eve’ Hypothesis: A Genetic Critique and Reanalysis*, in: American Anthropologist 95 (1993) 1, 51.

⁸ C. Cela-Conde, G. Marty, *Beyond Biological Evolution: Mind, Morals, and Culture*, in: R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (Hrsg.), *Evolutionary and Molecular Biology. Scientific Perspectives on Divine Action*, Città del Vaticano 1998, 448.

⁹ Z. Kubiak, *Nowy brewiarz Europejszyka*, Warszawa 2001, 75.

¹⁰ Vgl. G. Malinowski, *Granice człowieczeństwa – Grecy na Czarnym Łądzie*, in: R. Popowski (Hrsg.), *Humanitas grecka i rzymska*, Lublin 2005, 186.

¹¹ Siehe C.C. Hook, *Nanotechnology, Cybernetics, Transhumanism and Remaking of Humankind*, in: Ch.W. Colson, N.M. de S. Cameron (Hrsg.), *Human Dignity in the Biotech Century*, Downers Grove 2004, 86.

¹² Johannes Paul II., *Centesimus annus*, Nr. 38.

¹³ Siehe J. Życiński, *Ethics in Medical Technologies*, in: Journal of Clinical Neuroscience 13 (2006), 518.

Józef Życiński

Erzbischof, Prof. Dr. habil., Verfasser zahlreicher Bücher und Artikeln.

Schwerpunkte der wissenschaftlichen Forschung: Philosophie der Wissenschaft, Kosmologie, Ratio und Glaube.

Regina Polak



Badania nad wartościami w kontekście europejskim. Bilans i wyzwania

Europa-gerechte Werteforschung. Bilanz und Herausforderungen

Słowa kluczowe: wartości; badania nad wartościami; nihilizm; dyskusja o wartościach; przemiany kulturowe, gospodarcze i polityczne

Schlüsselworte: Werte; Werteforschung; Nihilismus; Diskussion über die Werte; kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel

Przewartościowanie wszystkich wartości: narodziny pojęcia wartości

Wartości były i są wynalazkiem ludzi, którzy chcą przeżyć i przeforsować swoje żywotne interesy, swoją wolę życia; wiara w wartości jest przesycona dążeniem do władzy, do realizacji interesów ludzi zainteresowanych władzą i najbardziej sprzecznymi, intensywnymi uczuciami¹ – taka moralnie i etycznie relatywizująca, genealogiczna oraz społeczno-psychologiczna perspektywa postrzegania „dobrego życia” towarzyszyła pojawieniu się pojęcia wartości w filozofii. Stało się to za sprawą Friedricha Nietzschego, który w ten sposób na trwałe i skutecznie podważył przekonanie, że zasady moralne, kategorie etyczne i leżące u ich podstaw wartości mają boskie pochodzenie i dlatego nie mogą być podawane w wątpliwość. Od czasów Nietzschego pytanie o „dobre życie” raz na zawsze przestało łączyć się z ukrytą, lecz przyjmowaną za coś oczywistego wiarą, że istnieje uniwersalny, absolutny punkt odniesienia, z którego da się wyprowadzić bezwa-

Die Umwertung aller Werte: Zur Geburtsstunde des Wertebegriffs

Werte wurden und werden erfunden von Menschen, die überleben und ihre Lebensinteressen, ihren Willen zum Leben durchsetzen wollen; der Glaube an sie ist durchwirkt von Machtstreben, Herrschaftsinteressen und widersprüchlichsten, intensiven Gefühlen.¹ Eine solche moral- und ethikrelativierende, genealogische sowie sozialpsychologische Perspektive auf die Frage des „guten Lebens” steht an der Wiege des Einzugs des Wertebegriffes in die Philosophie. Sein Geburtshelfer, Friedrich Nietzsche, erschütterte damit nachhaltig und wirkmächtig die Überzeugung, moralische Prinzipien, ethische Kategorien und die ihnen zugrundeliegenden Werte seien göttlichen und daher unhinterfragbaren Ursprungs. Nach Nietzsche verliert die Frage nach dem „guten Leben” endgültig den implizit-selbstverständlichen Glauben, es gäbe einen universalen, absoluten Bezugspunkt, von dem her sich ethische und moralische Lebensorientierungen unbedingt und allgemein-verbindlich ableiten ließen: Dies ist mit dem Begriff des „Todes Gottes” gemeint. Nach dem Verlust einer moralitätssichernden Letztinstanz

runkowo i ogólnie obowiązujące etyczne i moralne orientacje życiowe. To właśnie należy rozumieć pod pojęciem „śmierci Boga”. Po utracie najwyższej instancji będącej gwarantem moralności człowiek zyskał wolność – będącą jednak również przekleństwem – do tworzenia samodzielnie i wciąż na nowo swoich wartości. Tworzącą się w ten sposób sytuację „ciągłego przewartościowywania wszystkich wartości” nazywa Nietzsche nihilizmem. Duchowa sytuacja człowieka nie polega na tym, że w nic on już nie wierzy; według Nietzschego człowiek stwarza sobie sam, na sposób prometejski, wciąż na nowo treść swojej wiary. Wyczulony na znaki czasu negatywny prorok chciał w tym dostrzec, po fazie dezorientacji, nadejście wyzwolonej, wolnej epoki nadludzi, którzy heroicznie przyjmują swój los. Pokolenia, które po nim nastąpiły, wciąż jeszcze muszą radzić sobie ze skutkami wstrząsu, jaki w historii myśli ludzkiej wywołały jego poglądy, i z ich historycznymi następstwami.

Jest rzeczą ważną, aby pamiętać o ambivalentnym klimacie, w jakim narodziło się pojęcie wartości, zanim zostanie postawione pytanie o to, jak wyglądają badania wartości w Europie i jakie wyzwania są z nimi związane. Uwolnienie od heteronomicznej, represywnej moralności i wyzwolenie od wartości autonomicznych jest tak samo tego skutkiem jak powstawanie nowych zawirowań, ideologii i totalitaryzmów. Pojęcie wartości jest młode – wcześniej mówiło się w filozofii o cnotach, regułach obyczajowych, obowiązku, normach, zasadach. Wraz z pojęciem wartości pytanie o dobre życie zostaje złożone do dyspozycji człowieka. Być może stanowi to wyjaśnienie, dlaczego pojęcie wartości znalazło większe społeczne uznanie niż inne kategorie etyczne, które odnoszą się do racjonalnych, ogólnie obowiązujących prawd. W każdy razie w filozofii i etyce do dziś kontrowersyjne są

ist der Mensch dazu befreit – aber auch verdammt – , seine Werte immer wieder neu und selbst zu schaffen. Die damit unwiderruflich aufkommende Situation einer „ständigen Umwertung aller Werte” nennt Nietzsche „Nihilismus”: Nicht, dass der Mensch an nichts mehr glaube, ist dessen geistiges Aroma; aber nach Nietzsche schafft sich der Mensch prometheisch den Inhalt seines Glaubens je selbst und immer wieder neu. Der zeitsensible Negativ-Prophet wollte darin nach einer Phase der Orientierungslosigkeit ein erlöstes, freies Zeitalter von Übermensch anbrechen sehen, die dieses ihr Schicksal heroisch annehmen. Die Generationen nach ihm sind immer noch damit beschäftigt, dieses geistesgeschichtliche Erdbeben und seine historischen Folgen zu bewältigen.

Sich des ambivalenten Geburtsklimas des Wertebegriffes zu erinnern, ist wichtig, ehe man sich der Frage stellt, wie es um die Werteforschung in Europa bestellt ist und vor welchen Herausforderungen sie steht. Befreiung von heteronomer, repressiver Moral, Ermächtigung zu autonomen Werten sind die Folge ebenso wie die Entstehung neuer Verwirrungen, Ideologien und Totalitarismen. Der Wertebegriff ist jung – davor hatte man in der Philosophie von Tugenden, Sittengesetzen, Pflicht, Normen, Prinzipien gesprochen. Mit dem Wertegriff wird die Frage nach dem guten Leben in die Verfügungsmacht des Menschen gegeben. Vielleicht erklärt dies, warum sich der Wertebegriff gesellschaftlich stärker durchgesetzt hat als andere ethische Kategorien, die nach rationalen, allgemeingültigen Wahrheiten suchen. In Philosophie und Ethik jedenfalls sind die in der Auseinandersetzung mit Nietzsche entstandenen Wertphilosophien bzw. -ethiken Max Schelers oder Nicolai Hartmanns, die Werte als etwas objektiv Vorgegebenes systematisch untersuchen wollten, bis heute umstritten. Der Status von Werten in Philosophie und Ethik ist marginal, verstärkt zumal durch das vor allem in den Naturwissenschaften dominante, seinerseits ambivalente Ethos sogenannter Wertfreiheit, das dazu ver-

filozofie czy też etyki wartości Maxa Schelera czy Nicolausa Hartmanna, powstałe w opozycji do Nietzschego, będące próbą systematycznego badania wartości jako czegoś obiektywnie danego. Status wartości w filozofii i etyce jest marginalny, taką sytuację utrwała dodatkowo dominujący, przede wszystkim w naukach przyrodniczych, ambiwalentny etos tzw. wolności od wartościowania, który zobowiązuje do opisywania zamiast wartościowania czy normowania.

Ten, kto chce zajmować się problematyką wartości i ich badania, musi zdawać sobie sprawę z leżącej u ich podstaw sprzeczności:

- Refleksyjne, a przez to również systematyczno-naukowe badanie wartości kryje w sobie potencjał emancypacyjny. Ludzie dysponują rzeczywiście wolnością i autonomią, są uprawnieni i uzdolnieni do tego, aby definiować, kształtować, ustanawiać lub znosić wartości. Tym samym jednak muszą przyjąć na siebie ciężar ogromnej odpowiedzialności i wyjaśniania wciąż na nowo, co w życiu jest istotne i wartościowe, sensowne i dobre. Naukowe badania nad wartościami mogą i muszą wnieść swój znaczący wkład w utrzymanie tej wolności autonomicznego formowania wartości.
- Jednocześnie każda dyskusja o wartościach, choćby najbardziej podbudowana naukowo i zróżnicowana, nie może zastąpić etycznej, filozoficznej, religijnej i politycznej refleksji i dyskusji. Badania nad wartościami nie zwalniają z obowiązku pytania o to, jakie wartości zasługują na to, aby być wartościami – w ten sposób zostaje postawione pytanie o prawdę jako horyzont, na tle którego odbywa się wszelkie wartościowanie. Dokonane przez Nietzschego wyzwolenie ludzkiej moralności od niekwestionowanego panowania prawd

pflichtet, zu beschreiben, statt zu werten oder zu normieren.

Wer sich der Frage der Werte und ihrer Erforschung nähert, muss sich einer grundlegenden Zweispältigkeit bewusst sein:

- Die reflexive – und damit auch die systematisch-wissenschaftliche – Auseinandersetzung mit Werten birgt emanzipatorisches Potential. Die Menschen sind tatsächlich frei und selbstbestimmt, ermächtigt und befähigt, Werte zu definieren, zu gestalten, zu erfinden oder abzuschaffen. Damit ist ihnen aber zugleich eine immense Verantwortung auferlegt: immer wieder neu zu klären, was im Leben wichtig und wertvoll, sinnvoll und gut ist. Wissenschaftliche Werteforschung kann und muss um dieser Freiheit zu selbstbestimmter Wertformierung willen heute unverzichtbare Beiträge leisten.
- Zugleich ist jegliche Wertediskussion, mag sie noch so wissenschaftlich fundiert und ausdifferenziert sein, kein Ersatz für ethische und philosophische, religiöse und politische Reflexionen und Diskurse. Werte zu erforschen, enthebt nicht der Frage, welche Werte es wert sind, Werte zu sein – und damit ist die Frage nach der Wahrheit gestellt als Horizont, innerhalb dessen alles Werten stattfindet. Nietzsches Befreiungsschlag menschlicher Moralität aus der unhinterfragten Vorherrschaft absoluter Wahrheiten enthebt nicht der Frage nach der Wahrheit. Ethik, Philosophie, Religion, Politik lassen sich nicht auf Wertefragen reduzieren. In diesem Fall wären Werte dann tatsächlich nicht mehr als zeitgebundene Reflexe, Verdichtungen und Instrumente der jeweiligen Macht- und Herrschaftsinteressen. Die wissenschaftliche Wert-Erforschung degenerierte zur Gehilfin ihrer Durchsetzung. Die lebensweltlichen, gesellschaftlichen Folgen: Orientierungslosigkeit im Wertedschungel, Hegemoniekämpfe inmitten eines Konkurrenzkampfes widerstreitender Wertesysteme, Werte-Chaos infolge eines unübersichtlichen Werteüberflusses, letztlich Re-

absolutnych nie zwalnia z obowiązku pytania o prawdę. Etyka, filozofia, religia i polityka nie dadzą się zredukować do pytania o wartości. W tym przypadku wartości bowiem nie byłyby niczym więcej niż tylko aktualnym odbiciem, kondensacją i instrumentem reprezentującym każdorazowe interesy władzy. Naukowe badania nad wartościami zostały zdegradowane do roli pomocniczej w ich forsowaniu. Skutkami tego, odczuwalnymi w życiu codziennym oraz na skalę społeczną, byłyby: dezorientacja w gąszczu wartości, walki o hegemonię między konkurującymi i sprzecznymi ze sobą systemami wartości, chaos wartości na skutek ich nadmiaru, ostatecznie zaś relatywizacja, zubożenie i dowolność wszystkich wartości – zjawiska, z którymi również stykamy się w społeczeństwach zachodniej i wschodniej Europy, mimo całej dobrej woli etycznej. Byłoby to tragiczną kontynuacją nihilistycznego dramatu, jaki stanowiła samodzielna, przekorna próba nadania życiu sensu poprzez samowolne i pełne przemocy ustanawianie wartości – dramatu, który po raz pierwszy osiągnął punkt kulminacyjny w obydwu wielkich totalitaryzmach XX wieku. Naukowe badania nad wartościami wiążą się więc z wielką społeczną i polityczną odpowiedzialnością.

Obydwa bieguny – wolność kształtowania wartości i związane z nią ciągłe zagrożenia nihilizmem – sprawiają, że nauka nie może uniknąć poważnego zmierzenia się z problemem wartości. W problematyce wartości następuje w sposób egzemplaryczny i skondensowany kulminacja problemów antropologicznych, światopoglądowych, filozoficznych i etycznych, społecznych i politycznych, religijnych i kulturalnych dotyczących jednostek i społeczności. Pytanie o wartości dotyka

latywiering, Vergleich-gültigung und Beliebigkeit aller Werte – Phänomene, mit denen wir in West- und Osteuropas Gesellschaften neben allem guten ethischen Willen auch konfrontiert sind. Dies aber wäre die tragische Fortsetzung des nihilistischen Dramas, dem Leben durch willkürliche und gewaltvolle Wertsetzungen eigenmächtig-trotzig Sinn zu geben – ein Drama, das in den beiden großen Totalitarismen des 20. Jahrhunderts seinen ersten Höhepunkt fand. Wissenschaftliche Wertforschung hat von daher auch große gesellschaftliche und politische Verantwortung.

Beide Pole – die Freiheit des Werte-Gestaltens und die damit verbundene, beständige nihilistische Gefährdung – lassen die Wissenschaft nicht umhinkommen, sich mit der Wertfrage intensiv auseinanderzusetzen. In der Wertfrage kulminieren exemplarisch und verdichtet anthropologische und weltanschauliche, philosophische und ethische, soziale und politische, religiöse und kulturelle Fragen, die Individuen und Sozietäten betreffen. Die Frage nach den Werten berührt zuinnerst – so sie nicht nur abstrakt als Gespräch *über* Werte verstanden wird – alle menschlichen Lebensbereiche. Daher ist es nicht verwunderlich, dass in Europa das Interesse an Werten und damit verbundener Werteforschung in einer Zeit immenser globaler Herausforderungen verstärkt auftaucht.

Werterevival und Krisenherde

Die Frage nach den Werten wurde, insbesondere im Westen, gesellschaftlich über einen längeren Zeitraum hinweg primär als Privatsache betrachtet: Wie man tugendsam lebt, an welchen Werten man seine individuelle Lebensführung ausrichtet, galt als Frage individueller Entscheidung. Aktuelle gesellschaftliche Krisenherde haben die Wertefrage in Europa in den vergangenen Jahren wieder ins Rampenlicht der Öffentlichkeit katapultiert:

– Soziale Krisenphänomene, die die Öffentlichkeit erschüttern: Gewalttaten in Schulen und Famili-

w najgłębszy sposób – o ile tylko nie jest rozumiane abstrakcyjnie jako rozmowa o wartościach – wszystkich sfer ludzkiego życia. Stąd też nie dziwi to, że w Europie, w epoce ogromnych globalnych wyzwań, ujawnia się z nową siłą zainteresowanie wartościami i związanymi z tym badaniami wartości.

Odrodzenie wartości. Zarzewia kryzysu

Pytanie o wartości było uważane przez dłuższy czas, szczególnie na Zachodzie, za sprawę prywatną: to, w jaki sposób rozumie się przykładowe życie, wartości, którymi należy kierować się w życiu, uchodziło za kwestię indywidualnej decyzji. Aktualne społeczne sytuacje kryzysowe sprawiły, że problematyka wartości znowu stała się przedmiotem zainteresowania opinii publicznej. Należy tu wymienić:

- zjawiska świadczące o społecznym kryzysie, wstrząsające opinią publiczną: akty przemocy w szkołach i rodzinie, spadek przyrostu naturalnego, wzrastającą lawinowo liczbę rozwodów, marginalizację całych warstw społecznych;

- nowe dylematy etyczne: rozwój i nowe możliwości biotechnologii, medycyny, techniki, które nasuwają pytanie, czy to, co możliwe, jest również dopuszczalne;

- socjopolityczne i socjoekonomiczne „ślepe zaułki”: wzrost ubóstwa przy jednoczesnym wzroście gospodarczym, pogłębiającą się przepaść między biednymi a bogatymi, wzrost wpływów rynków finansowych i międzynarodowych koncernów na życie jednostek, gwałtownie rosnące koszty leczenia, styl życia nastawiony na konsumpcję;

- zmiany klimatyczne, katastrofy naturalne, wyczerpywanie się naturalnych zasobów;

- problemy prawno-polityczne: konstytucję europejską, stosunek do mniejszości (re-

en; Rückgang der Geburtenzahlen; explodierende Scheidungsraten; Exklusion ganzer Bevölkerungsschichten;

- Neue ethische Fragestellungen: Entwicklungen und neue Möglichkeiten in der Biotechnologie, in der Medizin, in der Technik, die die Frage aufwerfen, ob wir dürfen, was wir können;

- Soziopolitische und -ökonomische Sackgasen: zunehmende Armut bei steigendem Wirtschaftswachstum; wachsende Kluft zwischen Armen und Reichen; steigende Macht von Finanzmärkten und multinationalen Konzernen über das Leben Einzelner; explodierende Gesundheitskosten, konsumorientierter Lebensstil;

- Klimawandel, Umweltkatastrophen und Ressourcenknappheit;

- Rechtspolitische Fragen: EU-Verfassung, Umgang mit (religiösen) Minderheiten und deren Kultur („Kopftuchstreit“), Grundwertedebatte;

- Schließlich die Probleme, die im Zusammenhang mit der Integration West- und Osteuropas auftauchen.

Als Ursache der genannten Krisenphänomene diagnostiziert man öffentlich nicht selten schleichenden Werteverlust, gravierenden Wertemangel, massiven Werteverfall und hofft naiv-idealistisch, durch verstärkte Appelle an das Wertebewusstsein des Einzelnen die Probleme wieder in den Griff zu bekommen; insbesondere in der Erziehung von Kindern und Jugendlichen wird Werterziehung daher wieder stark propagiert.² „Normative Aufrüstung“³ wird als Therapeutikum verordnet. In der Werteforschung untersucht man sodann Einstellungen, Normen und Sinnorientierungen von Individuen, um so zu erheben, welche Ressourcen für solche Wertepolitik zur Verfügung stehen.

Die Kontexte, in denen Wertefragen heute aufbrechen, sowie die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Werteforschung verdeutlichen allerdings mehreres:

Die gesellschaftlichen Krisen und Herausforderungen werden nicht primär durch Verbesserung

ligijnych) i ich kultury („spór o noszenie chusty”), debatę na temat wartości podstawowych;

– problemy pojawiające się w związku z integracją Europy Zachodniej i Wschodniej.

Jako przyczynę wymienionych zjawisk kryzysowych opinia publiczna nierzadko podaje znaczący niedobór wartości („pełzająca” utrata wartości, ogólny upadek wartości), i w sposób naiwnie idealistyczny żywi nadzieję, że dzięki wzmożonym apelom do etycznej świadomości jednostki uda się odzyskać kontrolę nad tymi problemami; w szczególności w odniesieniu do wychowania dzieci i młodzieży propaguje się intensywne wpajanie wartości². Lekarstwem na problemy ma być „normatywne uzbrojenie”³. W badaniach nad wartościami analizuje się więc postawy, normy i światopoglądy jednostek, żeby dowiedzieć się, jakimi zasobami dysponować może takie podejście do wartości.

Konteksty, w których dziś pojawiają się pytania o wartości, oraz wyniki badań nad wartościami (badań prowadzonych w ramach nauk społecznych) wiodą do różnorodnych wniosków. Społeczne kryzysy i wyzwania nie będą mogły być rozwiązane w pierwszej kolejności przez poprawę etycznej świadomości jednostek. Na płaszczyźnie indywidualnych orientacji nie ma bowiem mowy o upadku wartości. Niektórzy autorzy uważają nawet, że w sferze orientacji na wartości da się stwierdzić humanizujący postęp wyrażający się w rozwoju postawy świadomego i odpowiedzialnego obywatela⁴. Mieszkańcy Europy kierują się w dużej mierze tradycyjnymi wyobrażeniami na temat dobrego życia – choć w zależności od regionu, sytuacji i kontekstu znaczenie i funkcja tych wartości przedstawiają się różnie: sensu swojego życia większość Europejczyków szuka w dobrych relacjach rodzinnych, przyjacielskich

des Wertebewusstseins Einzelner zu lösen sein; auf der Ebene individueller Wertorientierungen kann nämlich von einem Werteverfall keine Rede sein.

Manche Autoren meinen sogar, in den Wertorientierungen einen humanisierenden Fortschritt hin zu mündigen Bürger/innen erkennen zu können.⁴ Die Menschen in Europa orientieren sich weitgehend an traditionellen Wert-Vorstellungen guten Lebens – auch wenn sich je nach Region, Situation und Kontext Bedeutung und Funktion dieser Werte divers darstellen: den Sinn ihres Lebens sucht die Mehrheit der Europäer/innen in guten Familien-, Freundschafts- und Paarbeziehungen, in sinnvoller Arbeit und übergeordneten ethischen und religiösen Sinnhorizonten; Freiheit, Gerechtigkeit, Friede sind ihnen zentrale Werte.⁵ Zwar gibt es kulturell und historisch bedingt regionenspezifische Schwerpunktsetzungen und Differenzen, aber die elementaren Lebensthemen werden europaweit geteilt. Auch die stärker individualisierten Westeuropäer/innen wünschen sich soziale Zugehörigkeit und suchen nach religiöser Orientierung; umgekehrt legen auch stärker familien-, nations- und religionsorientierte Osteuropäer/innen steigenden Wert auf Individualität und materiellen Wohlstand.⁶

Die Krisenherde rund um die Wertefrage entstehen so nicht in den degenerierenden Wertekonzepten der Einzelnen. Sie brennen dort,

– wo unklar und umstritten ist, wie die individuellen Wertorientierungen in einer sich aufgrund von ambivalenten und beschleunigten Modernisierungsprozessen rasant verändernden Welt und Gesellschaft konkret gelebt werden können („Wie lebt man Familie in einer sich dynamisierenden Arbeitswelt?”);

– wo individuelle Wertorientierungen in einem komplexen und widersprüchlichen, oft unvereinbaren Wechselspiel und Konflikt mit konkret gelebten Werten in Gesellschaft und ihren Institutionen und Subsystemen stehen; (Der gute Wille des Einzelnen, umweltbewusst zu leben, ersetzt z. B. keine europäische Umweltpolitik und wird konterkariert von

i partnerskich, w satysfakcjonującej pracy i nadrzędnych etycznych i religijnych horyzontach znaczeń; wolność, sprawiedliwość i pokój są dla nich centralnymi wartościami⁵. Wprawdzie istnieją kulturowo i historycznie uwarunkowane, specyficzne dla poszczególnych regionów akcenty i różnice, ale elementarne motywy przewodnie życia są podzielane w całej Europie. Również mieszkańcy Europy Zachodniej, będący w większym stopniu indywidualistami, życzą sobie przynależności do grupy społecznej i poszukują orientacji religijnych; z drugiej strony mieszkańcy Europy Wschodniej, bardziej rodzeni, patriotyczni i religijni, przywiązują coraz większą wagę do indywidualnego rozwoju i materialnego dobrobytu⁶.

Punkty zapalne związane z problematyką wartości nie powstają zatem w związku z degeneracją koncepcji wartości jednostek. Pojawiają się tam, gdzie:

– występują kontrowersje co do tego, w jaki sposób można żyć zgodnie z indywidualną hierarchią wartości w świecie i w społeczeństwie błyskawicznie zmieniającym się na skutek ambiwalentnych i przyspieszonych procesów modernizacji („Jak można żyć życiem rodzinnym w dynamizującym się świecie pracy?”);

– indywidualne hierarchie wartości pozostają w złożonej, często sprzecznej, a nawet niemożliwej do pogodzenia relacji i konfliktach z wartościami rzeczywiście uznawanymi w społeczeństwie, jego instytucjach i subsystemach (dobra wola jednostki, aby żyć w zgodzie z naturą, nie zastąpi np. europejskiej polityki ochrony środowiska, stoi z nią w sprzeczności dodatkowo lansowany przez gospodarkę styl życia, w którym głównym sposobem kontaktu z rzeczywistością jest konsumpcja; możliwy do stwierdzenia wysoki stopień gotowości młodych ludzi do za-

einem von der Wirtschaft forcierten Lebensstil, dessen Hauptannäherungsweise an die Wirklichkeit Konsum ist. Eine vorfindbare hohe Solidarbereitschaft junger Menschen ist schwer lebbar in einem Arbeitsumfeld, das auf Durchsetzung und Konkurrenz setzt.)

– wo im gemeinsamen öffentlichen Ringen um allgemein-verbindliche europäische Werte zu wenig Rücksicht genommen wird auf kulturelle Traditionen und Unterschiede (z.B. im Ringen um eine europäische Religionspolitik, die vor der Aufgabe steht, der Religion eine adäquate öffentlich-rechtliche verankerte Stellung zukommen zu lassen, und dabei Rücksicht nehmen muss auf die diverse gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung, die diese in West- und Osteuropa hat).

Gefragt sind also verstärkt sozialetische Diskurse, Erforschung impliziter und konkret gelebter Werte in den Strukturen, Systemen und Institutionen der Gesellschaft und die Renaissance des Politischen.

Auch von einem Mangel an Werten kann keine Rede sein; das Gegenteil ist der Fall: Es ist der Überfluß an pluralen, widersprüchlichen Wertorientierungen, der Unsicherheit und Orientierungskrisen nach sich zieht. Was fehlt, sind Kriterien, Kategorien und Wertklärungsprozesse, die dem Einzelnen und der Gesellschaft unterscheiden helfen zwischen universalen, kultur- und gesellschaftstranszendierenden, nicht-pluralisierbaren Grundwerten und partikularen, pluralisierbaren kulturellen und religiösen Orientierungswerten (K.E. Nipkow). Ebenso ausständig sind heuristische Modelle, die Individuum und Gesellschaft dabei unterstützen, einen qualifizierten Werte-Pluralismus zu denken und zu leben. Es fehlen Konzepte, im Überfluß der Werte zu erfahren und zu verstehen, dass Pluralität der Werte kein defizitäres Phänomen ist und weder Verlust an übergreifenden, allgemeinverbindlichen Werten noch nivellierenden Relativismus bedeuten muss. Dazu bedarf es freilich entsprechender Theorien und Lebensmodelle, wie mit dem mit Werte-Plurali-

chowań solidarnych napotyka na trudności w środowisku pracy, w którym liczy się siła przebiecia i konkurencja);

– we wspólnych publicznych staraniach o ogólnie obowiązujące europejskie wartości w zbyt małym stopniu brane są pod uwagę tradycje i różnice kulturowe (np. starania o wypracowanie europejskiej polityki wobec religii, której zadaniem będzie przyznanie religii adekwatnej pozycji publiczno-prawnej, przy jednoczesnym uwzględnieniu różnego znaczenia społecznego i kulturowego, jakie religia ma w krajach zachodnio- i wschodnioeuropejskich).

Potrzeba zatem jeszcze bardziej intensywnych dyskursów społeczno-etycznych, badań nad zakładanymi i rzeczywistymi wartościami w strukturach, systemach i instytucjach społecznych, a także renesansu polityki.

Nie można również mówić o niedoborze wartości: jest wręcz przeciwnie. To właśnie nadmiar pluralistycznych, sprzecznych ze sobą hierarchii wartości powoduje niepewność i dezorientację. Brakuje kryteriów, kategorii i procesów wyjaśniania świata, które mogłyby pomóc jednostce i społeczeństwu odróżnić wartości podstawowe – uniwersalne, transcendentne wobec kultury i społeczeństwa, niepodatne na pluralizację – od partykularnych, podlegających pluralizacji, kulturowych i religijnych wartości orientacyjnych (K.E. Nipkow). Nie ma jeszcze również modeli heurystycznych, które wspierałyby jednostkę i społeczeństwo w myśleniu i życiu w warunkach potwierdzonego pluralizmu wartości. Brakuje koncepcji, które pozwoliłyby wobec nadmiaru wartości dostrzec, że pluralizm wartości nie jest wcale zjawiskiem deficytowym i nie musi oznaczać ani utraty nadrzędnych, ogólnie obowiązujących wartości, ani nie jest równoznaczny z niwelującym relatywizmem. Potrzeba do tego oczy-

tät konstitutiv verbundenen Konflikten und Diversitäten friedlich und schöpferisch gelebt werden kann. Konkret wird diese Frage z. B. angesichts steigender Migration, aber auch im Blick auf ein zusammenwachsendes wertplurales Europa, das neben den Gemeinsamkeiten lebensweltlicher Grundwerte eben auch Differenzen in den Wertorientierungen zwischen West- und Osteuropa aufweist; so z. B. hinsichtlich unterschiedlicher Bewertungen der Spannungsfelder zwischen Freiheit und Solidarität, Individualität und Gemeinschaft oder des Stellenwertes von Religion in Alltag und Öffentlichkeit.

Schließlich: Wertewissen ist kein instrumentelles Wissen und daher auch kein probates Mittel, das man unreflektiert und technokratisch nutzen kann, um politische, soziale, ökonomische Probleme zu lösen. Es handelt sich vielmehr um komplexe vor- und erfindbare, vorgegebene und gestaltbare Denk- und Lebensrealitäten, die sich zwischen den Spannungspolen Individuum – Gesellschaft – Kultur, Geist – Seele – Soziales – Materie, Theorie und Praxis, erwünschtem, möglichem und konkretem Leben jeweils neu konstituieren. Werte sind mentalpsychisch verinnerlichte Erfahrungen der Selbsttranszendenz, wo Menschen von Lebenwirklichkeiten, die ihnen widerfahren, so ergriffen werden, dass sie sich diese zueigen machen. Dieser Wertintegrationsprozess, bei dem wir Werte als Vorstellungen darüber integrieren lernen, was im Leben „gut“ und wünschenswert ist,⁷ eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit zu authentischem moralischen Reflektieren und Handeln und erweitert den diesbezüglichen Denk- und Handlungsraum. Es ersetzt ihn aber nicht. Wissenschaftliche Werteforschung hat diesen Tatsachen Rechnung zu zollen und sie in den öffentlichen Diskurs einzubringen.

wiście odpowiednich teorii i modeli życia przedstawiających, w jaki sposób pokojowo i twórczo można obchodzić się z konfliktami i różnicami nieodłącznie związanymi z pluralizmem wartości. Pytanie to konkretyzuje się np. w obliczu nasilającej się migracji, ale również w perspektywie jednoczącej się pluralistycznej Europy, w której oprócz cech wspólnych związanych z ogólnie podzielanymi podstawowymi wartościami życiowymi istnieją również różnice w hierarchiach wartości między Europą Zachodnią a Wschodnią. Jest to widoczne np. na przykładzie odmiennej oceny relacji między wolnością a solidarnością, indywidualizmem a wspólnotą, czy też roli religii w życiu codziennym i w sferze publicznej.

Na końcu należy zauważyć, że wiedza o wartościach nie jest wiedzą instrumentalną i dlatego też nie jest odpowiednim środkiem, który można wykorzystać bezrefleksyjnie i technokratycznie do rozwiązywania politycznych, społecznych i ekonomicznych problemów. Chodzi tu raczej o złożone rzeczywistości – już dane i jeszcze czekające na odkrycie, już ustalone i jeszcze możliwe do kształtowania, te istniejące w sferze myśli i te realizowane już w życiu, konstytuujące się wciąż na nowo w polu wyznaczanym przez bieguny: jednostka – społeczeństwo – kultura, umysł – dusza – społeczność – materia, teoria i praktyka, życie wymarzone, możliwe i konkretne. Wartości są doświadczeniami samotranscendencji zinternalizowanymi mentalnie i psychicznie wtedy, kiedy rzeczywistość, z którą człowiek się styka, dotyka go tak mocno, że czyni on z niej swoją własność. Ten proces integracji wartości, podczas którego uczymy się integrować wartości będące wyobrażeniami o tym, co w życiu jest „dobre” i pożądane⁷, otwiera przed nami możliwość autentycznie moralnej refleksji

Herausforderungen an die Werteforschung

Distanz zwischen öffentlichem und wissenschaftlichem Wertediskurs – und die Folgen

Trotz Werterevivals steht derzeit der öffentliche und nicht selten populistische Diskurs rund um Werte weitgehend unverbunden neben dem wissenschaftlichen Wertediskurs. Der Werteforschung wird zudem innerhalb der Wissenschaft nicht der Stellenwert eingeräumt, dessen sie aus aktuellen Gründen bedürfte. Das hat Folgen.

Nicht bzw. zu wenig reflektiert sind beispielsweise die *Interessenslagen* der am Werte-Diskurs Beteiligten. Was treibt Politiker/innen an, die Werte-Karte zu spielen, z.B. bei sozial-, familien-, wirtschaftspolitischen Fragestellungen? Soll Wert-Politik andere Politiken ersetzen – oder neue politische Möglichkeiten eröffnen? Dient der Werterekurs auf europäische Werte der machtpolitischen Abgrenzung gegenüber der islamischen, asiatischen, amerikanischen Welt oder dem Versuch, mit diesen Wertekulturen in ein friedenssicherndes Gespräch zu kommen? Was motiviert große Wirtschaftsunternehmen dazu, sich Wertefragen zuzuwenden? Möchte man gesellschaftliche Verantwortung übernehmen, um realpolitische Macht nicht teilen zu müssen – oder versucht man, wirtschaftliche Logik mit anderen Sinn- und Lebensorientierungen in Einklang zu bringen? Welche Forschungsfragen stellen Werteforscher/innen und warum – und welche nicht?

Unklar und diffus ist die *Verwendung des Wertebegriffes* im Wertediskurs.⁸ So bedeutet „Wert“ z. B. aus einer ökonomischen Perspektive den Nutzen, den Gewinn einer Sache; aus einer soziologischen Perspektive sind Werte gesellschaftliche Funktionsträger, die einer Gesellschaft, deren Individuen, Institutionen und Organisationen allgemeine Ziele, Präferenzen, Orientierungsstandards und damit Handlungsorientierung, -auswahl, -mittel und -ziele ermöglichen.⁹ Sie steuern die Wirklichkeitswahrnehmung, stellen Identitäten von Individuen und Sozietäten dar und her und stellen Legitimität

i postępowania, rozszerzając związaną z tym sferę myślenia i działania, ale jednak nie zastępując jej. Naukowe badania nad wartościami muszą uwzględnić ten fakt i uczynić go przedmiotem publicznego dyskursu.

Wyzwania związane z badaniami wartości

Dystans między publicznym i naukowym dyskursem na temat wartości – i jego skutki

Mimo odrodzenia wartości w dzisiejszych czasach, publiczny i nierzadko populistyczny dyskurs na temat wartości ma niewiele wspólnego z naukową dyskusją na ten temat. Badaniom nad wartościami nie przyznaje się ponadto takiej rangi naukowej, na jaką zasługiwałyby w aktualnych warunkach. Taka sytuacja ma swoje konsekwencje.

Nieprzemyślane lub za mało przemyślane są przykładowo interesy stron biorących udział w dyskusji o wartościach. Co skłania polityków do tego, aby używać wartości jako karty przetargowej w odniesieniu do problemów społecznych, rodzinnych czy gospodarczo-politycznych? Czy polityka wobec wartości ma zastąpić inne rodzaje polityki, czy też otworzyć nowe polityczne możliwości? Czy odwoływanie się do wartości europejskich służy politycznemu odgraniczeniu się od świata islamskiego, azjatyckiego, amerykańskiego – czy też próbie nawiązania pokojowego dialogu z tymi kulturami? Co motywuje wielkie koncerny do zajmowania się problematyką wartości? Czy chodzi tu o wzięcie na siebie społecznej odpowiedzialności, aby nie być zmuszonym do dzielenia się rzeczywistą władzą polityczną – czy też chodzi o próbę pogodzenia logiki ekonomicznej z innymi systemami wartości i stylami życia? Jakie pytania stawiają badacze wartości i dlaczego, a o co nie pytają?

Niejasne i nieokreślone jest zastosowanie pojęcia „wartość” w dyskusji o wartościach⁸.

onstheorien bereit. Philosophisch-ethisch wiederum sind Werte ontologische sowie normative Größen im Prozess wahrheitssuchender, sinnstiftender und ethischer Diskurse. Der Wertbegriff wird zudem synonym verwendet für Bedürfnisse und Wünsche, Wünschenswertes und Erwünschtes; für Wertinhalte, aber auch auch die Perspektive, unter denen diese Inhalte wertvoll sind; für Interessen, Einstellungen, Präferenzen, Motivationen, Orientierungen, Haltungen, Mittel, Ziele und Zwecke. Alle diese Dimensionen können auch gegeneinander ausgespielt werden.

Wird der Wertdiskurs dann auch noch *abstrakt und moralisierend* geführt, in dem *über* Werte gesprochen wird, Wertappelle erlassen und Wertbewusstsein eingefordert wird, wird die Chance, die das verstärkte Interesse an Wertefragen in sich birgt, vertan. Die Chance: Die mit der Interpretationsoffenheit verbundene Abstraktheit von Werten kann, gerade weil sie keine konkreten Handlungen zwingend vorschreibt, den ethischen Diskursraum eröffnen und weiten – denn Werte sind im Unterschied zu Normen „attraktiv” und nicht restriktiv (Hans Joas). Die Gefahr: Der Wertdiskurs wird zum Ethik-Ersatz und zum politischen und gesellschaftlichen (Selbst)Ablenkungsmanöver.

Wissenschaftliche Werteforschung in einer neuen Situation

Die Werteforschung in Europa wird derzeit vom sozialwissenschaftlichen Paradigma dominiert – und dabei weniger aus einer historisch-hermeneutischen, sondern einer empirisch-quantitativen Perspektive. Ohne Zweifel birgt dieser Zugang – wie ihn die großen empirischen Europastudien haben – unverzichtbare Erkenntnisressourcen, indem er repräsentative Querschnitts- und Längsschnittsanalysen ermöglicht, die einen Vergleich von Wertorientierungen innerhalb verschiedener Gruppen einer Bevölkerung sowie ganzer Bevölkerungen untereinander sichern.¹⁰ Soziale Einflußfaktoren auf Wert-

Tak więc np. z perspektywy ekonomicznej wartość to pożytek, zysk z jakiejś rzeczy. Z perspektywy socjologicznej wartości są nośnikami funkcji społecznych, które wytyczają społeczeństwu oraz jego członkom, instytucjom i organizacjom ogólne cele, ukierunkowują preferencje, dostarczają standardów orientacyjnych i tym samym kierują ich działaniem, wpływając na wybór rodzajów, środków i celów działania⁹. Sterują procesem postrzegania rzeczywistości, ustanawiają i prezentują tożsamość jednostek i społeczności, dostarczają teorii legitymizacyjnych. Z perspektywy filozoficzno-etycznej natomiast wartości stanowią wielkość ontologiczną oraz normatywną w procesie poszukiwania prawdy i konstytuowania sensu w ramach etycznych dyskursów. Pojęcie „wartości” jest oprócz tego używane jako synonim potrzeb, życzeń, tego, o czym warto marzyć; wartościowych treści, ale również perspektywy, w której te treści są wartościowe; interesów, postaw, preferencji, motywacji, orientacji, środków i celów. Wszystkie te wymiary mogą być również przeciwstawiane sobie wzajem.

Jeśli dyskusja na temat wartości będzie oprócz tego prowadzona jeszcze w sposób abstrakcyjny i moralizujący, jeśli będzie to dyskusja, w której będzie się apelować do wartości i wymagać świadomości etycznej, wówczas zmarnowana zostanie szansa kryjąca się za wzmożonym zainteresowaniem tą problematyką. Wspomniana szansa polega na tym, że związana z otwartością interpretacyjną abstrakcyjność wartości może otworzyć i rozszerzyć pole dyskursu etycznego właśnie dlatego, że nie przymusza do żadnych konkretnych działań. Wartości są bowiem, w przeciwieństwie do norm, „atrakcyjne”, a nie restryktywne (Hans Joas). Związane jest z tym pewne niebezpieczeństwo: dyskurs na temat wartości może za-

haltungungen können angemessener verstanden, der Wertewandel kann präziser wahrgenommen werden. Soziologische „Intuitionen”, Hypothesen werden auf solide empirische Beine gestellt. Allerdings werden die blinden Flecken dieses Zugangs ebenso zu wenig reflektiert wie die impliziten Folgewirkungen einer methodisch eindimensionalen, realitätsverkürzenden, weil quantifizierenden Annäherung an das Thema.

Fragen wirft z. B. eine einseitige Methodologie auf, die mittels standardisierter Fragebögen arbeitet. Was erfahren wir, wenn wir Werte messen? Strenggenommen sind ja nur Vergleiche von Reaktionen auf vorgegebene Begriffe möglich. Die Zustimmung von Personen zu bestimmten Begriffen bestätigt ja keinesfalls die Konzepte der Forscher, sondern liefert bloß „brauchbares Material”, wie die Menschen auf diese Konzepte reagieren.¹¹ Ermöglichen standardisierte Fragen und Begriffe überhaupt seriöse Vergleiche zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen, Kulturen, Gesellschaften? Ein und derselbe Begriff kann ja in verschiedenen Bevölkerungsgruppen und Kulturen sehr verschieden konnotiert sein. Werden die Selbstverständnisse und Unterschiede der einzelnen Gruppen und Kulturen hinreichend sichtbar? Was bleibt dabei unsichtbar, was wird ausgeblendet? Wie werden die Tiefendimensionen der Bedeutung vorgegebener Werte ausgelotet? Wie lassen sich neue, sich erst anbahnende Werterfahrungen sichtbar machen?

Genannt seien weiters Rückkoppelungseffekte dieses Forschungsansatzes auf das öffentliche Bewusstsein, wie z.B. die Förderung eines positivistischen Werteverständnisses („Werte sind messbare, daher auch berechenbare und manipulierbare Größen”), die performative Verstärkung beobachteter und die Ausblendung nicht beobachteter Werte. So kann es zwischen Lebens-Realität und Forschungs-Realität zu horizontverengenden, pluralitätsblinden und wertnormierenden Angleichungsprozessen kommen. Dies wird z.B. dort problematisch, wo der westeuropäischen Situation entsprungene For-

cząć pełnić funkcję zastępczą wobec etyki, może stać się, w sensie politycznym i społecznym, manewrem obliczonym na odwrócenie uwagi.

Naukowe badania nad wartościami w nowej sytuacji

Badania nad wartościami w Europie są obecnie zdominowane przez paradygmat nauk społecznych, nie tyle z perspektywy historyczno-hermeneutycznej, co raczej empiryczno-ilościowej. Takie podejście bez wątpienia kryje w sobie ogromne możliwości, o czym świadczą wielkie empiryczne studia europejskie. Podejście takie umożliwia reprezentatywne, przekrojowe analizy i zapewnia możliwość porównywania hierarchii wartości wewnątrz różnych grup społecznych czy też całych społeczeństw¹⁰. Społeczne czynniki wpływające na kształtowanie hierarchii wartości mogą być w sposób bardziej adekwatny zrozumiane, przekształcenia wartości precyzyjniej ujęte. Socjologiczne „intuicje”, hipotezy, zyskują w ten sposób solidne podstawy empiryczne. Jednakże niedostatki takiego założenia również rzadko stają się przedmiotem refleksji jak ukryte skutki metodycznie jednowymiarowego podejścia do tematu, upraszczającego rzeczywistość, ponieważ głównie ilościowego.

Wątpliwości budzi np. jednostronna metodologia oparta na standaryzowanych kwestionariuszach. Czego dowiadujemy się, mierząc daną wartość? Ściśle biorąc, możliwe jest tu tylko porównywanie reakcji na podane pojęcia. Aprobata badanych wobec określonych pojęć w żadnym razie przecież nie potwierdza koncepcji badaczy, lecz dostarcza jedynie „przydatnego materiału” umożliwiającego zorientowanie się, jak badani reagują na te koncepcje¹¹. Czy standaryzowane pytania i pojęcia umożliwiają w ogóle po-

schungsansätze (z. B. Interpretationskonzepte wie Säkularisierung, Rationalisierung, Modernisierung) unkritisch zur Erforschung – Wahrnehmung und Interpretation – osteuropäischer Wertelandschaften genutzt werden. Wertforschung interpretiert, bewertet und normiert dann osteuropäische Werthaltungen mit westlichen Kategorien – und beeinflusst einseitig die Wertentwicklung dieser Gesellschaften, ohne umgekehrt von diesen zu lernen.

Die Forschung über Werte und Wertewandel, die in den vergangenen drei Jahrzehnten in Westeuropa ein immenses Wachstum erfahren hat, steht vor großen Herausforderungen. Dieses Wachstum war nicht zuletzt auch eine Folge steigenden Wohlstands und damit verbundener gesellschaftlicher Wertverschiebungen. Zwischenzeitlich kommt durch den Umbruch ehemals kommunistischer Staatswirtschaften hin zu Gesellschaften freiheitlicher Marktwirtschaften die Werteforschung auch in Osteuropa in Gang.¹² Mit den globalisierungsbedingten Modernisierungsprozessen und vor der Herausforderung eines zusammenwachsenden Europa stellen sich für die Werteforschung heute ganz neue Fragen, inhaltlich wie methodisch. Dies bedarf einer angemessenen Weiterentwicklung der Werteforschung.

Die Werteforschung ist nach dem Zweiten Weltkrieg als kooperativer Forschungsansatz zwischen der Soziologie, der Kulturanthropologie und der (Sozial-)Psychologie entstanden (Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, George Allport). Dies geschah aus der Überzeugung, dass das Wertekonzept für die Weiterentwicklung und Integration der Human-, Sozial- und Kulturwissenschaften eine zentrale Rolle spielt. Werte sind, wie Parsons zeigte, das Zentrum einer Kultur, die über deren Stabilität und Zusammenhalt maßgeblich entscheiden; in ihnen verdichten und verflechten sich Individuum, Gesellschaft und Kultur. Die wissenschaftliche und gesellschaftliche Weiterentwicklung und deren Präferenz naturwissenschaftlicher, quantifizierender Methodologien haben dazu geführt, dass der empirisch-sozi-

ważne porównania różnych grup ludności, kultur, społeczeństw? Jedno i to samo pojęcie może przecież mieć różne konotacje u różnych grup ludności i w różnych kulturach. Czy samoświadomość poszczególnych grup i kultur oraz różnice między nimi będą widoczne w wystarczającym stopniu? Co pozostanie niewidoczne, co zostanie pominięte? W jaki sposób wysondowany zostanie głębszy wymiar znaczeń podanych wartości? Jak można ukazać nowe, dopiero zapoczątkowane doświadczenia wartości?

Należy ponadto wspomnieć o oddziaływającym na publiczną świadomość efekcie sprzężenia zwrotnego określonego założenia badawczego, np. lansowania pozytywistycznego rozumienia wartości („wartości są wielkościami możliwymi do zmierzenia, a więc też obliczenia i manipulowania”), performatywnego wzmocnienia wartości obserwowanych i pominięcia niezaobserwowanych. W taki sposób może dojść do procesów utożsamiania faktycznej rzeczywistości z rzeczywistością badawczą, procesów ograniczających perspektywę, nieuwzględniających pluralizmu i zarazem normujących. Staje się to problemem np. tam, gdzie założenia badawcze powstałe w kontekście sytuacji zachodnioeuropejskiej (np. koncepcje interpretacyjne takie jak sekularyzacja, racjonalizacja, modernizacja) zostają bezkrytycznie zastosowane do zbadania – obserwacji i interpretacji – panoramy wartości wschodnioeuropejskich. Badania nad wartościami interpretują, wartościują i normują wówczas wschodnioeuropejskie hierarchie wartości według kryteriów zachodnich, wpływając jednostronnie na rozwój etyczny tych społeczeństw, jednakże niczego ze swej strony od nich się nie ucząc.

Badania nad wartościami i ich przemianami, które w ostatnich trzech dziesięcioleciach w Europie Zachodniej bardzo się roz-

alwissenschaftliche Zugang sich am stärksten durchgesetzt hat.

Für eine europa-gerechte Werteforschung ist es heute wichtig, an das Ursprungsanliegen anzuschließen – denn nur eine damals intendierte multiperspektivische Annäherung an das Thema wird den Anforderungen gerecht werden, die Wertorientierungen Europas zeit-, situations-, kultur-, pluralitäts- und geschichts- und vor allem menschengesellschaftlich zu erkunden. Philosophisch-ethische, hermeneutisch-historische Grundlagenforschung, empirische und anwendungsorientierte Zugänge können und müssen einander anregen, korrigieren, ergänzen, widersprechen. Anthropologie, Philosophie, Ethik; Soziologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaften; Pädagogik, Psychologie; Kultur- und Geschichtswissenschaft, Theologie und Religionswissenschaft gemeinsam sind in der Lage, der Vielfalt und Komplexität europäischer Wertelandschaften zu entsprechen. Dass dabei konkret Wissenschaftler/innen aller Disziplinen aus West- und Osteuropa in Forschungsteams zusammenarbeiten, ist nur selbstverständliche Konsequenz. Die Vielfalt und der Wettstreit der Perspektiven und Methoden, auch deren Widersprüche und Unvereinbarkeiten sind keine Schwäche, sondern eine Stärke, denn sie allein sichern eine möglichst weithorizontige Wahrnehmung, gewährleisten Pluralitäts- und Differenzsensibilität und fördern produktiven Konflikt.

Neben den Inhalten der Werteforschung, die sich von den aktuellen Herausforderungen Europas her nahe legen, und der methodologischen Fragen, soll abschließend noch ein letztes Forschungsderivat erwähnt werden: Die Frage nach dem Zusammenhang bzw. den Brüchen zwischen gedachten, als wünschenswert betrachteten Werten und den konkret gelebten Werten, auf individueller und auf gesellschaftlicher Ebene, kurz gesagt: Das In-, Mit- und Gegeneinander von Theorie und Praxis der Werte. Fragen wie Wertentstehung, Werttradierung, die Frage nach den impliziten Werten konkreter gesellschaftlicher Praxis – all das sind Zukunftsthe-

winęły, stoją wobec ogromnych wyzwań. Rozwój ten nastąpił między innymi w związku ze wzrostem dobrobytu i łączącym się z tym przesunięciem społecznych hierarchii wartości. Poza tym, na skutek przekształcenia komunistycznej gospodarki państwowej w wolną gospodarkę rynkową, nabierają rozpędu również badania nad wartościami w Europie Wschodniej¹². Zachodzące wskutek globalizacji procesy modernizacyjne i wyzwania, jakie niesie ze sobą jednocząca się Europa, stawiają przed badaniami dotyczącymi wartości zupełnie nowe problemy, zarówno w sensie merytorycznym, jak i metodycznym. Potrzeba tu odpowiedniego rozwoju sfery badań nad wartościami.

Badania wartości zapoczątkowane zostały po II wojnie światowej jako założenie badawcze oparte na połączeniu osiągnięć z następujących dziedzin: socjologii, antropologii kulturowej i psychologii (społecznej) (Talcott Parsons, Clyde Kluckhohn, George Allport). Założenie to zrodziło się z przekonania, że koncepcja wartości odgrywa centralną rolę w dalszym rozwoju i integracji nauk humanistycznych, społecznych oraz kulturoznawstwa. Wartości, jak wykazał Parsons, stanowią centrum kultury i w dużym stopniu decydują o jej stabilności i spójności; to właśnie dzięki nim następuje kondensacja i wzajemne powiązanie jednostki, społeczeństwa i kultury. Naukowy i społeczny rozwój oraz preferowane przez niego metodologie ilościowe charakterystyczne dla nauk przyrodniczych doprowadziły do tego, że podejście empiryczne nauk społecznych zyskało największą popularność.

Aby badania nad wartościami uwzględniły kontekst europejski, ważne jest nawiązanie do ich pierwotnych założeń, ponieważ tylko zamierzone wówczas wieloperspektywiczne podejście do tematu może sprostać

men, wenn Werteforschung einen konstruktiven Beitrag zur strukturierten Wahrnehmung, zu tieferem Verständnis und zur Erhellung der Wertsituation europäischer Gesellschaften und damit ihren Beitrag zu einer humanen Weiterentwicklung Europas leisten will. Denn Werte sind primär eine Frage konkret gelebter Praxis und ihr zugrunde liegender Erfahrung – und erst in einem abgeleiteten Schritt eine Frage von theoretischer Analyse und appellierender Proklamation.

■ ANMERKUNGEN

¹ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Kritische Studienausgabe, Band 5, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1993, 16-17, Aphorismus 2.

² Kritisch dazu: H. von Hentig, *Ach, die Werte! Ein öffentliches Bewusstsein von zwiespältigen Aufgaben. Über eine Erziehung für das 21. Jahrhundert*, Weinheim 2001.

³ Vgl. K. Homann, *Die Funktion von Werten in der modernen Gesellschaft*, in: W. Schweidler (Hg.), *Werte im 21. Jahrhundert*, Baden-Baden 2001, 145-157, 146.

⁴ Z.B. Max Hallers These vom „Aufstieg eines sozial verantwortungsbewussten, institutionell gestützten Individualismus“, in: M. Haller, W. Schulz, *Auf dem Weg zur mündigen Gesellschaft? Wertwandel in Österreich 1986 bis 2003*, in: W. Schulz, M. Haller, A. Grausgruber (Hg.), *Österreich zur Jahrhundertwende. Gesellschaftliche Werthaltungen und Lebensqualität 1986-2004*, Wiesbaden 2005, 11-73, 40.

⁵ H. Denz (Hg.), *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Wien 2001; M. Tomka, P.M. Zulehner, *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 2000.

⁶ Vgl. die Studien von Roland Inglehart, z.B. R. Inglehart, *Modernisierung, Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York 1998.

⁷ Vgl. H. Joas, *Die kulturellen Werte Europas*, in: H. Joas, K. Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2005, 11-39, 14-15.

⁸ Ende der 60er Jahre hat der Soziologe Rüdiger Lautmann 400 Fachpublikationen erforscht und bereits damals 180 verschiedene Definitionen gefunden: vgl. H. Thome, *Wertwandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung*, in: H. Joas, K. Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, 386-443, 389.

wymaganiu, aby zbadać europejskie hierarchie wartości z uwzględnieniem czasu, sytuacji, kultury, pluralizmu i historii, a przede wszystkim pozostać przy tym otwartym na człowieka. Filozoficzno-etyczne, hermeneutyczno-historyczne badania podstaw, podejścia empiryczne i praktyczne mogą i muszą nawzajem się inspirować, korygować, uzupełniać, nawzajem sobie przeczyć. Antropologia, filozofia, etyka, socjologia, politologia oraz nauki ekonomiczne, pedagogika, psychologia, kulturoznawstwo i nauki historyczne, teologia i religioznawstwo wspólnie są w stanie odzwierciedlić różnorodność i złożoność europejskich systemów wartości. Oczywiście konsekwencją będzie tu współpraca w zespołach badawczych naukowców wszystkich dyscyplin z Europy Zachodniej i Wschodniej. Różnorodność i konkurowanie perspektyw i metod, a także ich sprzeczności i niemożność pogodzenia ich ze sobą, nie są wcale słabością, lecz stanowią zaletę, ponieważ tylko one gwarantują możliwie dogłębne, wielostronne poznanie, wrażliwość na pluralizm i różnice i podtrzymują produktywny konflikt.

Oprócz treści badań nad wartościami, treści związanych blisko z aktualnymi wyzwaniami, przed którymi stoi Europa, i oprócz problemów metodologicznych wspomnieć należy na koniec jeszcze o ostatnim derywacie badawczym: o problemie związku (lub jego braku) między wartościami zakładanymi, postulowanymi, a konkretnie realizowanymi w życiu, na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej, krótko mówiąc: chodzi tu o tożsamość, współlistnienie i przeciwstawność teorii i praktyki wartości. Problemy takie, jak: powstawanie wartości, ich przekazywanie, zagadnienie wartości ukrytych w konkretnej praktyce społecznej – wszystko to są tematy, którymi należy się zająć w przyszło-

⁹ Vgl. K.-H. Hillmann, *Zur Wertewandelforschung: Einführung, Übersicht und Ausblick*, in: G.W. Oesterdiekhoff, N. Jegelka (Hg.), *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften. Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*, Opladen 2001, 15-39, 15.

¹⁰ Vgl. H. Thome, s.o., zeigt differenziert die Chancen und Probleme dieses Forschungsansatzes auf.

¹¹ Ebd.

¹² K.-H. Hillmann, s.o.

Regina Polak

Dr., Vorständin des Instituts für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und federführende Mitarbeiterin an der österreichischen Jugendwerte-Studie.

ści, jeżeli badania nad wartościami mają wnieść konstruktywny wkład w ustrukturowane poznanie, głębsze rozumienie i wyjaśnienie sytuacji wartości w społeczeństwach europejskich, a tym samym w dalszy humanistyczny rozwój Europy. Wartości są bowiem przede wszystkim związane z konkretnie realizowaną praktyką i leżącym u jej podstaw doświadczeniem – i dopiero w dalszej kolejności powinny być przedmiotem analiz teoretycznych, apeli i proklamacji.

■ PRZYPISY

¹ Por. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, „Kritische Studienausgabe”, t. 5, G. Colli, M. Montinari (red.), München–Berlin–New York 1993, s. 16–17, aforyzm 2.

² Uwagi krytyczne w: H. von Hentig, *Ach, die Werte! Ein öffentliches Bewusstsein von zwiespältigen Aufgaben. Über eine Erziehung für das 21. Jahrhundert*, Weinheim 2001.

³ Por. K. Homann, *Die Funktion von Werten in der modernen Gesellschaft*, w: W. Schweidler (red.), *Werte im 21. Jahrhundert*, Baden-Baden 2001, s. 145–157, tu s. 146.

⁴ Na przykład tezy Maxa Hallera. Por. *Aufstieg eines sozial verantwortungsbewussten, institutionell gestützten Individualismus*, w: M. Haller, W. Schulz, *Auf dem Weg zur mündigen Gesellschaft? Wertwandel in Österreich 1986 bis 2003*, w: W. Schulz, M. Haller, A. Grausgruber (red.), *Österreich zur Jahrhundertwende. Gesellschaftliche Werthaltungen und Lebensqualität 1986–2004*, Wiesbaden 2005, s. 11–73, tu s. 40.

⁵ H. Denz (red.), *Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa*, Wien 2001; M. Tomka, P.M. Zulehner, *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern 2000.

⁶ Por. na przykład badania Rolanda Ingleharta, w: R. Inglehart, *Modernisierung, Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften*, Frankfurt a.M.–New York 1998.

⁷ Por. H. Joas, *Die kulturellen Werte Europas*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a.M. 2005, s. 11–39, tu s. 14–15.

⁸ W końcu lat 60. socjolog Rüdiger Lautmann poddał badaniom 400 publikacji i odnalazł w nich 180

różnych definicji; por. H. Thome, *Wertwandel in Europa aus der Sicht der empirischen Sozialforschung*, w: H. Joas, K. Wiegandt (red.), *Die kulturellen Werte Europas*, s. 386–443, tu s. 389.

⁹ Porl. K.-H. Hillmann, *Zur Wertewandelforschung: Einführung, Übersicht und Ausblick*, w: G.W. Oesterdiekhoff, N. Jegelka (red.), *Werte und Wertewandel in westlichen Gesellschaften. Resultate und Perspektiven der Sozialwissenschaften*, Opladen 2001, s. 15–39, tu s. 15.

¹⁰ Por. H. Thome, dz. cyt. Autor wskazuje w sposób zróżnicowany na perspektywy i problemy tych badań.

¹¹ Por. tamże.

¹² K.-H. Hillmann, dz. cyt.

Regina Polak

Dr, kierownik Instytutu Teologii Praktycznej
Fakultetu Teologicznego Uniwersytetu Wiedeńskiego. Prowadzi badania naukowe dotyczące problematyki wartości wśród młodzieży na terenie Austrii.

Wioletta Szymczak**Wartości w społeczeństwie obywatelskim****Die Werte in der Bürgergesellschaft**

Słowa kluczowe: wartości; społeczeństwo obywatelskie; nurt liberalistyczny; nurt republikańsko-komunitarystyczny; nurt socjaldemokratyczny; wolność; autonomia; pluralizm; solidarność

Schlüsselworte: Werte; Bürgergesellschaft; liberalistische, republikanisch-kommunitaristische und sozialdemokratische Strömung; Freiheit; Autonomie; Pluralismus; Solidarität

Wstęp

Od co najmniej kilkunastu lat toczy się w świecie ożywiona dyskusja na temat społeczeństwa obywatelskiego. Próbuje się je wielowymiarowo opisać i scharakteryzować. Szczególnie w Europie Środkowo-Wschodniej, po okresie burzliwych przemian społecznych, gospodarczych i politycznych związanych z transformacją ustrojową w krajach byłego bloku komunistycznego, wciąż poszukuje się odpowiedzi na pytanie, czego naprawdę oczekujemy, tym samym wyrażając potrzebę rozwoju i wzmocnienia kondycji społeczeństwa obywatelskiego.

Wśród elementów uznawanych za konstytutywne dla społeczeństwa obywatelskiego znajdują się takie, które bezpośrednio lub pośrednio implikują zagadnienia etyczne. Jedną z ciekawszych kwestii pojawiających się w tym kontekście jest problematyka wartości. Bezpośrednie lub pośrednie nawiązania do wartości odnaleźć można zarówno w analizach o charakterze normatywnym, jak

Einführung

Seit mindestens einem Dutzend von Jahren findet auf der ganzen Welt eine lebhafte Diskussion zum Thema der Bürgergesellschaft statt. Man versucht, sie in ihrer Vielschichtigkeit zu beschreiben und zu charakterisieren. Besonders in Ostmitteleuropa wird nach einer Zeit stürmischer sozialer, wirtschaftlicher und politischer Wandlungen im Zusammenhang mit der Systemtransformation in den Ländern des ehemaligen kommunistischen Blocks immer noch nach einer Antwort auf die Frage gesucht, was wir wirklich erwarten, wobei die Notwendigkeit einer Entwicklung und Stärkung der Kondition der Bürgergesellschaft zum Ausdruck gebracht wird.

Unter den für die Bürgergesellschaft als konstitutiv geltenden Elementen befinden sich auch solche, die direkt oder indirekt ethische Probleme betreffen. Eine der interessantesten Fragen, die in diesem Zusammenhang auftauchen, ist die Problematik der Werte. Ein direktes oder indirektes Anknüpfen an Werte kann man sowohl in den Analysen mit normativem Charakter als auch in den Versuchen einer empirischen Beschreibung der Bür-

i próbach empirycznego opisu społeczeństwa obywatelskiego. Wartości te, wymieniane *explicite* bądź zawarte *implicite* w warstwie treściowej, otrzymują różny status, w zależności od tradycji teoretycznej, z której wyraza dana koncepcja, oraz od kontekstu społeczno-kulturowego kraju, w którym charakteryzuje się społeczeństwo obywatelskie. Jakie znaczenie posiadają te wartości? Czy stanowią o wewnętrznej treści samej idei, czy mają raczej charakter akcydentalny? Jak należy interpretować ich sens w kontekście pytań pragmatycznych, dotyczących tworzenia i umacniania społeczeństwa obywatelskiego?

Poszukiwanie odpowiedzi na powyższe sformułowane pytania wymaga wyodrębnienia, charakterystyki i systematyzacji określonych wartości, co jest celem niniejszego artykułu. W szczególności przybliżone zostaną kwestie znaczenia najczęściej przywoływanych wartości w poszczególnych tradycjach teoretycznych, jak również w opisach odradzającego się społeczeństwa obywatelskiego w krajach postkomunistycznych, w tym w Polsce. Z uwagi na fakt, że idea społeczeństwa obywatelskiego w tych krajach (jak też ono samo) kształtuje się pod wpływem ich specyficznych doświadczeń, istotnym źródłem dostarczającym danych do poniższych rozważań będą wyniki wybranych badań empirycznych.

1. Wartości w podstawowych nurtach refleksji nad społeczeństwem obywatelskim

W czasach nowożytnych uformowały się trzy zasadnicze nurty w refleksji nad społeczeństwem obywatelskim: liberalistyczny, republikańsko-komunitarystyczny oraz nurt pośredni, odmiennie nazywany i interpreto-

gergesellschaft finden. Diese Werte, die in der inhaltlichen Schicht *explizit* oder *implizit* genannt werden, erhalten einen unterschiedlichen Status – jeweils in Abhängigkeit von der Tradition, aus der die betreffende Konzeption erwächst, sowie vom sozio-kulturellen Kontext des Landes, in dem die Bürgergesellschaft charakterisiert wird. Welche Bedeutung haben diese Werte? Entscheiden sie über den inneren Gehalt der Idee selbst, oder haben sie eher zufälligen Charakter? Wie muss ihr Sinn im Kontext der pragmatischen Fragen interpretiert werden, die die Schaffung und Stärkung der Bürgergesellschaft betreffen?

Die Suche nach einer Beantwortung dieser Fragen erfordert die Unterscheidung, Charakteristik und Systematisierung bestimmter Werte, was das Ziel des vorliegenden Artikels ausmacht. Insbesondere wird die Frage nach der Bedeutung der Werte behandelt, die in den jeweiligen theoretischen Traditionen sowie in den Schilderungen der wiederentstehenden Bürgergesellschaft in den postkommunistischen Ländern und damit auch in Polen am häufigsten beschworen werden. Und da sich die Idee der Bürgergesellschaft in diesen Ländern (so wie sie selbst auch) unter dem Einfluss ihrer spezifischen Erfahrungen gestaltet, werden die Ergebnisse ausgewählter empirischer Untersuchungen als wesentliches Quellenmaterial dienen, welches konkrete Angaben zu den folgenden Betrachtungen liefert.

1. Die Werte in den Grundströmungen der Reflexion über die Bürgergesellschaft

In der Neuzeit haben sich drei prinzipielle Strömungen in der Reflexion über die Bürgergesellschaft herausgebildet: eine liberalistische, eine republikanisch-kommunitaristische sowie eine Zwischenform, die in den verschiedenen Ländern unterschiedlich benannt und interpretiert wird, die man aber allgemein als sozialdemokratisch bezeichnen kann.

Das liberale Modell, das an die Ansichten von J. Locke anknüpft und heute von H. Rawls, R. Dwor-

wany w różnych krajach, który można określić socjaldemokratycznym.

W modelu liberalnym, nawiązującym do poglądów J. Locke'a, reprezentowanym aktualnie przez H. Rawlsa, R. Dworkina i T. Nalega, status obywatela definiowany jest przez jego prawa indywidualne, zaś obywatela postrzega się jako samodzielnego uczestnika wolnej gospodarki. Ontologiczną podstawą społeczeństwa obywatelskiego nie jest tu wspólnota oraz jej dobro, ale jednostka i jej prawa. W związku z tym faktem, społeczeństwo obywatelskie „nie ma podstawy substancjalnej, lecz proceduralną – jest niezależną od państwa sferą aktywności jednostek, o charakterze głównie prywatnym, w które państwo nie może wkraczać, a tym bardziej ustalać, co byłoby wspólnym dobrem tego społeczeństwa”¹. Zadaniem państwa jest gwarancja praw poszczególnych jednostek, ochrona ich prywatności i umożliwienie im realizacji własnych celów, także celów etycznych.

W liberalnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego niejako *implicit*e zawarte są dwie wartości: indywidualistycznie pojmowana wolność wraz z wynikającym z niej pluralizmem oraz równość. Nie mówi się o nich wprost, jako o wartościach dla jednostki i społeczeństwa, ale jako o jedynych moralnych pryncypiach, które w nowoczesnym społeczeństwie, wobec zaniku autorytetu i siły tradycji, mogą stanowić bazę i kryterium porządku społecznego². Nie stanowią one punktu odniesienia podzielanego przez społeczeństwo jako całość. Wolność oznacza możliwość realizacji postawy obywatelskiej poprzez swobodne i pełne urzeczywistnienie praw jednostkowych, bez naruszania praw innych osób, co w konsekwencji, przynajmniej w sensie modelowym, ma gwarantować ład społeczny. Implikuje ona pluralizm

kin und T. Naleg repräsentiert wird, definiert den Status des Bürgers durch seine individuellen Rechte, und der Bürger wird als selbständiger Teilnehmer an der freien Wirtschaft angesehen. Die ontologische Grundlage der Gesellschaft bilden nicht die Gemeinschaft und ihr Wohl, sondern der Einzelne und seine Rechte. Im Zusammenhang damit „besitzt [die Bürgergesellschaft] kein substantielles, sondern ein prozedurales Fundament – sie ist ein vom Staat unabhängiger Bereich der Aktivitäten Einzelner, hauptsächlich mit privatem Charakter, in die der Staat nicht eingreifen und erst recht nicht bestimmen kann, was das Gemeinwohl dieser Gesellschaft wäre”¹. Die Aufgabe des Staates besteht darin, die Rechte der einzelnen Individuen zu garantieren, ihre Privatsphäre zu schützen und ihnen die Verwirklichung ihrer eigenen Ziele zu ermöglichen, wozu auch die ethischen Ziele gehören.

In der liberalen Konzeption der Bürgergesellschaft sind gleichsam *implicit* zwei Werte enthalten: die individualistisch verstandene Freiheit zusammen mit dem aus ihr resultierenden Pluralismus sowie die Gleichheit. Es ist nicht direkt von ihnen als von Werten für den Einzelnen und die Gesellschaft die Rede, sondern als von den einzigen moralischen Prinzipien, die in der modernen Gesellschaft, angesichts des Schwindens der Autorität und der Kraft der Tradition, noch die Basis und das Kriterium der sozialen Ordnung bilden können.² Sie stellen keinen von der Gesellschaft als Ganzes geteilten Bezugspunkt dar. Freiheit bedeutet die Möglichkeit einer Realisierung der zivilgesellschaftlichen Haltung durch ungehinderte und umfassende Verwirklichung der Individualrechte ohne die Verletzung der Rechte anderer Personen, was in der Konsequenz, zumindest im modellhaften Sinne, die soziale Ordnung garantieren soll. Sie impliziert den Pluralismus als Konsequenz des Vorhandenseins einer Vielzahl individueller Interessen. Dieser Pluralismus soll verhindern, dass eine Option auch nur im geringsten über eine andere dominieren kann.

jako konsekwencję istnienia wielości jednostkowych interesów. Pluralizm ma zabezpieczać przed nawet najmniejszą dominacją jednej opcji nad innymi.

Trzeba podkreślić, że wizja liberalna, jakkolwiek *implicit* bazująca na wartościach wolności i równości, stawia w centrum obywatela i jego suwerenne decyzje, także w sferze wartości. Prawo do samostanowienia jest zatem kryterium szeregowania celów dążeń indywidualnych i zbiorowych. Jak pisze J. Rawls, jednym z fundamentów państwa liberalnego jest „równość istot ludzkich jako podmiotów moralnych, mających własne koncepcje dobra i obdarzonych poczuciem sprawiedliwości”³.

Druga tradycja teoretyczna, nawiązująca do myśli Montesquieu i Tocqueville’a i najczęściej nazywana komunitarystyczną, odwołuje się do przesłanek filozoficzno-antropologicznych, które bazują na dyscyplinach normatywnych. Punktem wyjścia dla stanowisk należących do tego nurtu, a odwołujących się do idei republikańskich (przede wszystkim Ch. Taylora, M. Walzera, M. Sandela, A. MacIntyre’a, B. Barbera) jest ujmowanie osoby, istoty społecznej i kulturowej, jako członka społeczności, którą określają i integrują właśnie wartości, szczególnie etyczne. To one stanowią podstawę tożsamości jednostek i wspólnoty, element trwale łączący i budujący więzi. Fundamentem społeczności definiowanej według koncepcji komunitarystów są podzielane przez wszystkich wyobrażenia na temat dobra etycznego i wartości, których realizacja stanowi konieczną gwarancję dobrego życia⁴. Dobro wspólnoty rozumiane jest substancjalnie, jako niesprowadzalne do sumy dóbr jednostkowych.

O ile w koncepcji liberalnej obywatel to przede wszystkim podmiot gospodarczy,

Es muss unterstrichen werden, dass die liberale Version, obwohl sie *implizit* auf den Werten der Freiheit und Gleichheit basiert, den Bürger und seine souveräne Entscheidung in den Mittelpunkt stellt, auch auf dem Gebiet der Werte. Das Recht auf Selbstbestimmung bildet daher das Kriterium für die Einstufung der individuellen und kollektiven Ziele und Bestrebungen. Wie J. Rawls schreibt, ist eines der Fundamente des liberalen Staates „die Gleichheit der menschlichen Wesen als moralischer Subjekte, die jeweils eigene Konzeptionen des Guten besitzen und mit dem Gefühl der Gerechtigkeit bedacht sind”³.

Eine zweite theoretische Tradition, die an die Gedankenwelt von Montesquieu und Tocqueville anknüpft und meistens als kommunitaristisch bezeichnet wird, beruft sich auf philosophisch-anthropologische Prämissen, welche auf normativen Disziplinen basieren. Den Ausgangspunkt für die zu dieser Strömung gehörenden und sich auf republikanische Ideen berufenden Positionen (vor allem auf die von Ch. Taylor, M. Walzer, M. Sandel, A. MacIntyre und B. Barber) bildet das Verständnis der Person, dieses sozialen und kulturellen Wesens, als Mitglied einer Gesellschaft, die eben von Werten, besonders ethischen, definiert und integriert wird. Diese bilden die Grundlage der Identität sowohl der Einzelpersonen als auch der Gemeinschaft, ein dauerhaft verbindendes und Bindungen schaffendes Element. Das Fundament der entsprechend der Konzeption der Kommunitaristen definierten Gemeinschaft bilden die von allen geteilten Vorstellungen zum Thema des ethisch Guten und der Werte, deren Realisierung die notwendige Garantie eines guten Lebens darstellt⁴. Das Wohl der Gemeinschaft wird substantiell verstanden als nicht auf die Summe der individuellen Wohle reduzierbar.

Während in der liberalen Konzeption der Bürger vor allem als Wirtschaftssubjekt gesehen wird, definieren die Kommunitaristen den Bürger durch seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten ethischen und kulturellen Gemeinschaft, deren Tradition

o tyle według komunitarystów obywatel definiowany jest poprzez przynależność do określonej wspólnoty etycznej i kulturalnej, której tradycję reprodukuje się poprzez aktywną partycypację społeczną i polityczną. Nie oznacza to bynajmniej redukcji wolności czy swobód obywatelskich. Przeciwnie, według komunitarystów odniesienie do wartości tradycji i kultury, stworzenie przestrzeni dla aktywnego udziału w życiu społecznym najbardziej odpowiada wymogom wolności i podmiotowości. Komunitaryści (na przykład Taylor) podkreślają znaczenie wolności jednostkowej, dostrzegają istnienie różnic między grupami, ale w zamian za konkurencję interesów proponują komplementarność.

Podobnie jak u liberałów, gwarantem zabezpieczenia interesów i wolności obywateli, według M. Walzera, jest pluralizm polityczny, kulturowy i gospodarczy, dzięki któremu w niezależnych od państwa, zdecentralizowanych strukturach możliwe są realizacje różnych koncepcji życia. Co ważne, uczestnictwo w lokalnych wspólnotach rozumiane jest jako uczestnictwo w procesach ogólnospołecznych i odwrotnie: wspólna tożsamość narodowa, umacniana w trakcie procesów demokratycznych, jest w interesie każdego obywatela.

Niezależnie od swych szczegółowych odmian, komunitaryzm zakłada *explicite* odniesienie do wartości. Centralnymi wartościami są tu partycypacja i wspólnotowość, ogniskujące się wokół tradycji i poczucia przynależności do określonej społeczności. Postrzegana jako wartość partycypacja może być, jak się wydaje, interpretowana w tej koncepcji także jako warunek konstytutywny społeczeństwa obywatelskiego i demokracji w ogóle. Staje się to jasniejsze w zestawieniu z koncepcją liberalną, w której partycypacja wyjaśniana jest co najwyżej jako ekspresja

durch aktive Teilnahme am sozialen und politischen Leben reproduziert wird. Dies bedeutet keinesfalls eine Reduktion der Bürgerfreiheiten. Im Gegenteil, den Kommunitaristen zufolge entspricht der Bezug auf die Werte der Tradition und Kultur, die Schaffung von Raum für die aktive Teilnahme am sozialen Leben, den Erfordernissen der Freiheit und Subjektivität am besten. Die Kommunitaristen (zum Beispiel Ch. Taylor) unterstreichen die Bedeutung der individuellen Freiheit und anerkennen das Vorhandensein von Unterschieden zwischen den Gruppen, aber anstelle einer Konkurrenz der Interessen schlagen sie deren Komplementarität vor.

Ähnlich wie bei den Liberalen wird die Sicherung der Interessen und Freiheiten der Bürger, wie M. Walzer schreibt, durch einen politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Pluralismus garantiert, dank dem in vom Staat unabhängigen, dezentralisierten Strukturen die Verwirklichung unterschiedlicher Lebensauffassungen möglich wird. Wichtig ist, dass die Zugehörigkeit zu lokalen Gemeinschaften als Teilnahme an den gesamtgesellschaftlichen Prozessen verstanden wird und umgekehrt: die gemeinsame nationale Identität, die im Verlauf der demokratischen Prozesse gestärkt wird, liegt im Interesse eines jeden Bürgers.

Unabhängig von seinen jeweiligen Varianten setzt der Kommunitarismus *explizit* einen Wertebezug voraus. Zentrale Werte sind hier Partizipation und Gemeinschaftlichkeit, die auf die Tradition und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft konzentriert sind. Die als Wert angesehene Partizipation kann, wie es scheint, in dieser Konzeption auch als konstitutive Bedingung der Bürgergesellschaft und der Demokratie überhaupt interpretiert werden. Deutlicher erkennbar wird dies im Vergleich zur liberalen Konzeption, in der die Partizipation höchstens als Expression der individuellen Freiheit des Einzelnen bzw. als Realisierung eines aufgrund individueller Interessen abgeschlossenen Gesellschaftsvertrages erklärt wird. Die Partizipation ist im Liberalismus eher der Effekt einer

indywidualnej wolności jednostki bądź też jako realizacja umowy społecznej zawartej ze względu na jednostkowe interesy. Partycypacja jest w liberalizmie raczej efektem logiki zorientowanej na realizację osobistych interesów, czyli koniecznym warunkiem formalnym społeczeństwa obywatelskiego. Stanowi w nim siłę napędową gospodarki oraz mechanizmów gwarantujących ład społeczny. Nie stanowi wartości samej w sobie, w wymiarze takim, jak u komunitarystów, dla których partycypacja to element więziotwórczy, wspólnototwórczy, przejaw i owoc podzielanej przez społeczność tożsamości.

Liberalne społeczeństwo obywatelskie zakłada partycypację, gdyż zależy od niej maksymalizacja indywidualnych zysków, także wtedy, gdy odnosi się do kwestii zabezpieczenia porządku społecznego. Dla komunitarystów dojrzałe i świadome uczestnictwo jest nie tylko warunkiem istnienia społeczeństwa obywatelskiego i przestrzenią realizacji wolności, ale mechanizmem decydującym o reprodukcji tradycji i kultury, które stoją u podstaw podzielanej przez obywateli świadomości.

Jeszcze jedną wartością, istotną w społeczeństwie obywatelskim z punktu widzenia koncepcji komunitarystów, jest solidarność, rozumiana jako wartość tworząca wewnętrzną jedność w poszczególnych społecznościach, jako motyw postrzegania siebie jako członka wspólnoty, jako świadomość, która łączy jednych obywateli z innymi. Akcent padający w komunitaryzmie na solidarność wynika z podstawowego pytania, które zainicjowało powstanie tejże idei: czy w społeczeństwie coraz bardziej indywidualistycznym, zatowiszonym i zorientowanym na prawa rynku, funkcjonującym na fundamencie liberalnego obrazu człowieka, ma szansę zaistnieć jakakolwiek płaszczyzna integrują-

auf die Verwirklichung persönlicher Interessen orientierten Logik, d.h. eine notwendige formale Bedingung der Bürgergesellschaft. In dieser bildet sie die Antriebskraft der Wirtschaft sowie der die soziale Ordnung garantierenden Mechanismen. Sie stellt aber keinen Wert an sich dar, jedenfalls nicht in dem Ausmaß wie bei den Kommunitaristen, für die die Partizipation ein Bindungen schaffendes, gemeinschaftsbildendes Element ist – Äußerung und Frucht der von der Gemeinschaft geteilten Identität.

Die liberale Bürgergesellschaft setzt Partizipation voraus, denn von dieser hängt die Maximierung der individuellen Gewinne ab, auch dann, wenn sie sich auf die Sicherung der sozialen Ordnung bezieht. Für die Kommunitaristen dagegen ist die mündige und bewusste Teilnahme nicht nur eine Existenzbedingung der Bürgergesellschaft und ein Raum zur Verwirklichung der Freiheit, sondern ein Mechanismus, der über die Reproduktion der Tradition und Kultur entscheidet, die dem von den Bürgern geteilten Bewusstsein zugrundeliegt.

Einen weiteren Wert, der vom Gesichtspunkt der kommunitaristischen Konzeption in der Bürgergesellschaft eine wesentliche Rolle spielt, bildet die Solidarität, verstanden als ein die innere Einheit in den einzelnen Gemeinschaften schaffender Wert, als Motiv, sich selbst als Mitglied der Gemeinschaft zu sehen, als ein den Bürger mit den anderen Bürgern verbindendes Bewusstsein. Der im Kommunitarismus auf die Solidarität gelegte Nachdruck resultiert aus der grundlegenden Frage, welche die Entstehung dieser Idee initiiert hat: nämlich ob in einer immer individualistischeren, immer stärker atomisierten und auf die Marktgesetze orientierten Gesellschaft, die auf dem Fundament eines liberalen Menschenbildes funktioniert, eine Chance besteht, irgendeine Grundlage zu finden, die ihre Mitglieder integriert? Den Kommunitaristen zufolge muss eine sich allein auf die liberale Sicht der sozialen Ordnung berufende Gesellschaft zu Isolation, Anomie und destruktiver Konkurrenz führen, denn sie liefert weder die Mechanismen noch die Motive für ein

ca jego członków? Według komunitarystów, społeczeństwo odwołujące się tylko do liberalnej wizji porządku społecznego doprowadza do izolacji, anomii, niszczącej konkurencji i nie dostarcza mechanizmów ani motywów do społecznego zaangażowania, bez którego z kolei nie można mówić o budowaniu dobra wspólnego społeczności⁵. Dobrowolne zrzeszenia, organizacje, mają według komunitarian siłę socjalizującą i solidaryzującą. Ludzie zrzeszeni w tychże społecznościach, poprzez wzajemną komunikację, budują międzyludzką solidarność, ta zaś pozwala im na twórcze zaangażowanie i wspólną realizację własnej podmiotowości⁶.

Opcję pośrednią pomiędzy systemem komunitarystyczno-republikańskim i liberalnym stanowi koncepcja J. Habermasa, twórcy teorii działania komunikacyjnego. Stoi on na stanowisku, że obydwie wcześniejsze tradycje wzajemnie się zakładają, jednakże wymagają znaczącej korekty. Liberalizm, według Habermasa, nie daje jednostce – adresatowi, ale nie współautorowi prawa – możliwości efektywnej jego krytyki i zmiany. Narusza to podstawową w liberalizmie zasadę autonomicznego samostanowienia. W związku z tak sformułowaną krytyką, Habermas odwołuje się do idei komunitarystycznej, w której suwerenność narodu i jego autonomia oraz współodpowiedzialność obywateli zakładane są *explicite*. Jednak i w tej opcji Habermas dopatruje się niebezpieczeństwa, choć nie podważa faktu, że wartości etyczne integrują wspólnotę polityczną⁷. Niebezpieczny staje się jednak moment, gdy wartości reprezentowane przez wspólnoty lokalne przekraczają wymóg liberalnej sprawiedliwości i równości, co doprowadzić może do tyranii większości, zagrażając bezpośrednio wolności i autonomii jednostki. Wobec tych faktów Habermas proponuje wizję społeczeństwa

soziales Engagement, ohne welches von der Schaffung eines Gemeinwohls der Gesellschaft überhaupt nicht die Rede sein kann.⁵ Freiwillige Vereinigungen und Organisationen besitzen den Kommunitaristen zufolge eine sozialisierende und solidarisierte Kraft. Die in solchen Vereinen organisierten Menschen schaffen durch ihre gegenseitige Kommunikation eine zwischenmenschliche Solidarität, und diese wiederum ermöglicht ihnen ein kreatives Engagement sowie die gemeinsame Verwirklichung der eigenen Subjektivität.⁶

Eine Zwischenstellung zwischen dem kommunitaristisch-republikanischen und dem liberalen System nimmt die Konzeption von J. Habermas ein, des Schöpfers der Theorie kommunikativen Handelns. Er steht auf dem Standpunkt, dass beide früheren Traditionen einander zwar gegenseitig voraussetzen, aber dennoch eine beträchtliche Korrektur erfordern. Habermas zufolge bietet der Liberalismus dem Einzelnen – der Adressat, aber nicht Mitschöpfer des Rechts ist – nicht die Möglichkeit seiner effektiven Kritik und Änderung. Dies ist eine Verletzung des für den Liberalismus grundlegenden Prinzips der autonomen Selbstbestimmung. Im Zusammenhang mit der so formulierten Kritik beruft sich Habermas dann auf die kommunitaristische Idee, in welcher die Souveränität der Nation und ihre Autonomie sowie die Mitverantwortung der Bürger *explizit* vorausgesetzt wird. Aber auch in dieser Option sieht Habermas eine Gefahr, obwohl er die Tatsache nicht in Frage stellt, dass die ethischen Werte die politische Gemeinschaft integrieren.⁷ Gefährlich wird es jedoch immer dann, wenn die von den lokalen Gemeinschaften vertretenen Werte das Erfordernis liberaler Gerechtigkeit und Gleichheit verletzen, was zu einer Tyrannei der Mehrheit führen und die Freiheit und Autonomie des Einzelnen unmittelbar bedrohen kann. Deshalb schlägt Habermas vor, die Gesellschaft als ein Medium zu sehen, in dem eine „zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit“ existiert. Angesichts der Komplexität der heutigen Gesellschaften mit all ihren kompli-

jako medium, w którym istnieje obywatelska sfera publiczna (*zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit*). W obliczu złożoności współczesnych społeczeństw i kompleksowości ich problemów pełni ona bardzo konkretną rolę: sygnalizuje problemy społeczne, a następnie je tematyzuje. Oznacza to ich nazwanie i tak skuteczne wyartykułowanie, by stawały się przedmiotem debaty społecznej i parlamentarnej oraz analiz i decyzji prawnych. W końcu obywatelska sfera publiczna pełni rolę kontrolującą proces działania związany z rozstrzygnięciem sygnalizowanych kwestii.

W ujęciu Habermasowskim dla społeczeństwa obywatelskiego istotna pozostaje wartość wolności i autonomii jednostki oraz jej zaangażowanie na rzecz realizacji pewnych celów społecznych. Nie ma tu jednak mowy o akcencie na wspólnotowość łączącą obywateli, gdyż mogłaby ona naruszyć ich dobra jednostkowe, pomimo wyraźnego uznania przez tego autora integrującej roli wartości podzielanych przez poszczególne społeczności. Ze względu na obawę (pozostaje pytanie, czy i jak dalece uzasadnioną) przed hegemonią większości i narzucaniem wartości innym, akcentuje się raczej sam proces komunikacji, inicjowany oddolnie, zakładający partycypację. Motywują ją jednakże inne niż w komunitaryzmie przesłanki: dążenie do rozwiązywania problemów, zabezpieczenie wolności, równości i sprawiedliwości.

2. Wolność, autonomia i pluralizm w odradzających się społeczeństwach obywatelskich

Sposób definiowania społeczeństwa obywatelskiego w Europie Środkowo-Wschodniej, w tym w Polsce, wynikał z innych niż na zachodzie Europy przesłanek. Związany był

z innymi Problemami erfüllt diese eine überaus konkrete Rolle: sie signalisiert soziale Probleme und thematisiert sie dann. Das bedeutet ihre Benennung und so effektive Artikulierung, dass sie zum Gegenstand einer gesellschaftlichen und parlamentarischen Debatte sowie von Analysen und Rechtsentscheidungen werden kann. Und schließlich erfüllt diese zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit eine den mit der Entscheidung über die signalisierten Fragen verbundenen Prozess des Handelns kontrollierende Funktion.

In Habermas' Verständnis sind der Wert der Freiheit und der Autonomie des Einzelnen sowie sein Engagement für die Verwirklichung bestimmter sozialer Ziele wesentlich für die Bürgergesellschaft. Hier ist jedoch nicht die Rede von einer Betonung der die Bürger verbindenden Gemeinschaftlichkeit, weil diese ihr jeweiliges individuelles Wohl verletzen könnte, trotz der ausdrücklichen Anerkennung der integrierenden Rolle der von den einzelnen Gemeinschaften geteilten Werte durch diesen Autor. Wegen der Befürchtung (es bliebe allerdings zu fragen, ob und inwieweit diese begründet ist) vor einer Hegemonie der Mehrheit, die anderen ihre Werte aufzwingen könnte, wird eher der „von unten“ initiierte Kommunikationsprozess akzentuiert, der Partizipation voraussetzt. Diese wird jedoch durch andere Voraussetzungen motiviert als im Kommunitarismus: vom Streben nach der Lösung der Probleme und von der Absicherung der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.

2. Freiheit, Autonomie und Pluralismus in den wiederauflebenden Bürgergesellschaften

Die Weise, wie die Bürgergesellschaft in Ostmitteleuropa und damit auch in Polen definiert wird, resultierte aus anderen Voraussetzungen als in Westeuropa. Verbunden war sie vor allem mit dem Prozess der Befreiung von der kommunistischen Diktatur, mit der Kritik an der bestehenden Ordnung und dem Widerstand gegen den Staat sowie

przede wszystkim z procesem uwalniania się od dyktatury komunistycznej, z krytyką istniejącego porządku i sprzeciwem wobec państwa oraz promocją nowego porządku, wraz z nową wizją roli obywatela⁸. Zasadniczym rysem tego protestu, jak pisze Z. Krasnodębski, był jego moralny charakter. Interpretowano go jako „zwycięstwo dobra nad złem, moralności nad cynizmem i brutalną siłą. Demokracja, która miała zastąpić demokrację socjalistyczną, była rozumiana jako ustrój nie tylko sprawniejszy, ale i lepszy w etycznym sensie”⁹. Treścią obywatelskiej aktywności stały się wartości, wśród których centralną wartością stanowiła prawda. Cel wspólnych działań przeciw oportunizmowi, korupcji i kłamstwu był zawarty w hasle prezydenta Vaclava Havla „życie w prawdzie”, a „pojęcia takie jak ludzka godność, solidarność, wolność i prawa polityczne należały do podstawowego słownika”¹⁰. Pod wpływem i niejako na potrzeby zmieniającej się rzeczywistości społecznej kształtowała się idea oraz odradzała rzeczywistość społeczeństwa obywatelskiego. W konsekwencji tego używane obecnie pojęcie „społeczeństwo obywatelskie” łączy się przede wszystkim z konotacjami pozytywnymi, a teoretyczna refleksja nad jego istotą i potrzebą koncentruje się wokół zagadnień normatywnych.

Przed rokiem 1989 społeczeństwo obywatelskie utożsamiano z niezależnym samoorganizowaniem się obywateli, i co ważne, **pomimo i wbrew** istniejącemu porządkowi i dyktatowi partii rządzącej. Charakteryzowała je „najdobitniej opozycja społeczeństwo – państwo: naród przeciwko państwu, porządek społeczny przeciwko porządkowi politycznemu, życie publiczne przeciwko państwu, życie prywatne przeciwko władzy publicznej”¹¹. W ten sposób pierwotne znaczenie pojęcia „obywatelstwo”, zakładające

mit der Promotion einer neuen Ordnung in Verbindung mit einer neuen Sicht der Rolle des Bürgers.⁸ Ein prinzipieller Charakterzug dieses Protestes war, wie Z. Krasnodębski schreibt, sein moralischer Charakter. Er wurde interpretiert als „Sieg des Guten über das Böse, der Moral über den Zynismus und die brutale Stärke. Die Demokratie, die die ‘sozialistische Demokratie’ ersetzen sollte, wurde nicht nur als eine effektivere, sondern auch als eine in ethischem Sinne bessere Ordnung verstanden”.⁹ Den Inhalt zivilgesellschaftlicher Aktivitäten bildeten die Werte, unter denen die Wahrheit die zentrale Position einnahm. Das Ziel der gemeinsamen Aktivitäten gegen Opportunismus, Korruption und Lüge war in der Losung von Präsident Vaclav Havel „Leben in der Wahrheit” enthalten, und „solche Begriffe wie Menschenwürde, Solidarität, Freiheit und politische Rechte gehörten zum Grundvokabular”.¹⁰ Unter dem Einfluss und gewissermaßen für die Bedürfnisse der sich verändernden sozialen Wirklichkeit getaltete sich die Idee der Bürgergesellschaft heraus und reaktivierte ihre Wirklichkeit. In der Konsequenz dessen verbindet sich der heute benutzte Begriff „Bürgergesellschaft” vor allem mit positiven Konnotationen, und die theoretische Reflexion über ihr Wesen und ihre Notwendigkeit konzentriert sich auf normative Fragen.

Vor 1989 wurde die Bürgergesellschaft mit der unabhängigen Selbstorganisation der Bürger gleichgesetzt, und was wichtig ist, **trotz und gegen** jene bester Ordnung und des Diktates der regierenden Partei. Am nachdrücklichsten charakterisierte sie „die Opposition von Gesellschaft und Staat: der Nation gegen den Staat, der sozialen Ordnung gegen die politische Ordnung, des öffentlichen Lebens gegen den Staat, des privaten Lebens gegen die öffentliche Macht”.¹¹ Auf diese Weise wurde die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs „Staatsbürgerschaft”, die die Zugehörigkeit zu einer bestimmten politischen Gemeinschaft – dem Staat – und eine positive Beziehung zu dieser voraussetzte, wie sie im Akzeptieren der eigenen Rechte und Pflichten

przynależność do określonej wspólnoty politycznej – państwa – oraz pozytywną relację wobec niej, wyrażaną w akceptacji swoich praw i obowiązków, zostało na jakiś czas wyparte ze swej naturalnej przestrzeni.

Treścią, a zarazem podstawą opozycji wobec państwa była realizacja wartości, zarówno instrumentalnych, związanych z zaspokajaniem potrzeb, jak też autotelicznych, wokół których tworzyły się niezależne, świadome swej opozycyjności wobec władzy wspólnoty etosowe. Jak pisze K.E. Sielawa-Kolbowska, były one „reakcją na blokadę ekspresji tożsamości społecznych i przeżywanych wartości, na represyjną ideologiczność oraz nieskładne i sztuczne wzory osobowe promowane przez komunistyczne państwo [...] Aktywność grup etosowych dowodzi społecznego wysiłku poszukiwania tożsamości, niezależnego samookreślenia się w innych wymiarach niż status klasowo-warstwowy”¹². Wielość tego typu grup, o wyraźnym etosowym charakterze, zaświadczyła o istnieniu społeczeństwa obywatelskiego i mocno naznaczyła proces jego odradzania się treściami etycznymi. „Dla ich liderów, ale i członków ważne były wybrane przez nich wartości i życie w zgodzie z nimi. Grupa pomagała określić wartości i wcielić je w życie. W tego rodzaju grupach motywy instrumentalne, które mogłyby łączyć członków, były zdecydowanie na drugim planie”¹³.

W tym czasie ze sprawą społeczeństwa obywatelskiego w sposób niekwestionowany łączono wartości takie, jak wolność, autonomia oraz pluralizm. Ich szczególny status, niepodlegający dyskusji w krajach niedoświadczonych reżimem komunistycznym, wynikał z faktu, że należało o nie walczyć i je odzyskać, gdyż pozostawały w opozycji do wartości narzucanych przez państwo.

zum Ausdruck kommt, für eine gewisse Zeit aus ihrem natürlichen Raum verdrängt.

Den Inhalt und zugleich die Grundlage der Opposition gegen den Staat bildete die Realisierung von Werten: sowohl instrumentaler, die mit der Befriedigung von Bedürfnissen verbunden waren, als auch autotelischer, um die herum sich unabhängige, sich ihrer Opposition gegen die Machthaber bewusste Ethosgemeinschaften herausbildeten. Wie K.E. Sielawa-Kolbowska schreibt, stellten diese „eine Reaktion dar auf die Blockade der Expression sozialer Identitäten und erlebter Werte, auf den repressiven Ideologismus sowie die vom kommunistischen Staat geförderten unbeholfenen und künstlichen Persönlichkeitsmuster [...]. Die Aktivität der Ethosgruppen beweist die soziale Anstrengung auf der Suche nach Identität, nach unabhängiger Selbstdefinition in anderen Dimensionen als dem Klassen- und Schichtenstatus zufolge.”¹² Die Vielzahl solcher Gruppen mit ausdrücklichem Ethoscharakter zeugte vom Vorhandensein einer Bürgergesellschaft und verlieh dem Prozess ihrer Wiederentstehung die ethischen Inhalte. „Wichtig für ihre Anführer, aber auch für die Mitglieder waren die von ihnen gewählten Werte und ein Leben im Einklang mit ihnen. Die Gruppe war es, welche half, die Werte zu definieren und mit Leben zu erfüllen. In diesen Gruppen standen instrumentale Motive, die die Mitglieder verbinden konnten, eindeutig im Hintergrund.”¹³

In dieser Zeit wurden mit der Sache der Bürgergesellschaft auf unbestrittene Weise solche Werte verbunden wie Freiheit, Autonomie und Pluralismus. Ihr besonderer Status, der in den Ländern, welche das kommunistische Regime nicht kennengelernt hatten, keinerlei Diskussion unterlag, resultierte daraus, dass man um sie kämpfen und sie zurückgewinnen musste, weil sie zu den vom Staat aufgezwungenen Werten im Widerspruch standen.

Die Freiheit als Grundlage der Demokratie ist ein Wert, ohne den die Bürgergesellschaft mit ihren Prärogativen erst gar nicht entstehen kann. Ihre

Wolność jako podstawa demokracji jest wartością, bez której społeczeństwo obywatelskie wraz z jego prerogatywami nie może zaistnieć. Jego odradzanie się w krajach, które doświadczyły dyktatury komunistycznej, rozpoczynało się od przełamania monopolu władzy i egzekwowania właśnie praw wolnościowych i obywatelskich. Z gwarancją wolności wiąże się potrzeba usankcjonowania autonomii różnych podmiotów społecznych¹⁴. Jej zagwarantowanie decyduje o charakterze i dynamice zaangażowania obywateli w życie publiczne, choć kwestią dyskusji pozostaje ustalenie granicy pomiędzy autonomią a przyzwoleniem na ingerencję państwa w imię dobra obywateli¹⁵. Wolność i autonomia implikują pluralizowanie się społecznych celów i interesów, co widać chociażby w Polsce w różnorodności oddolnych inicjatyw społecznych. Dostrzega się w nich emanację obywatelskości, a zarazem rzeczywistość regulowaną i równoważoną właśnie przez instytucje społeczeństwa obywatelskiego¹⁶.

Rozwijające się po 1989 roku w krajach postkomunistycznych interpretacje społeczeństwa obywatelskiego nie zawierają już wspomnianych wcześniej elementów opozycji wobec państwa, nawiązują zaś do komponentów najbardziej charakterystycznych, odwołujących się w różnym stopniu do tradycji liberalnych i republikańskich. Warto jednak podkreślić, że nadal na pierwszy plan wysuwają się typowe dla ujęć komunitarystycznych wątki etyczne i uwarunkowany doświadczeniem komunizmu związek społeczeństwa obywatelskiego z wartościami.

Wiedergeburt begann in den Ländern, die die kommunistische Diktatur erfahren hatten, mit dem Bruch des Machtmonopols und der Einforderung eben der Freiheits- und Bürgerrechte. Mit der Garantie der Freiheit ist die Notwendigkeit verbunden, die Autonomie der verschiedenen sozialen Subjekte zu sanktionieren.¹⁴ Ihre Garantie entscheidet über den Charakter und die Dynamik des Engagements der Bürger im öffentlichen Leben, auch wenn die Frage, wo die Grenze zwischen der Autonomie und der Erlaubnis zum Eingreifen des Staates im Namen des Wohls der Bürger gesetzt werden soll, weiterhin zur Diskussion steht.¹⁵ Freiheit und Autonomie implizieren eine Pluralisierung der sozialen Ziele und Interessen, was auch in Polen an der Verschiedenheit der „von unten“ ausgehenden sozialen Initiativen sichtbar wird. In ihr erkennt man eine Emanation der zivilgesellschaftlichen Haltung und zugleich eine eben von den Institutionen der Bürgergesellschaft geregelte und ausbalancierte Wirklichkeit.¹⁶

Die sich nach 1989 in den postkommunistischen Ländern entwickelnden Interpretationen der Bürgergesellschaft enthalten die oben erwähnten Elemente einer Opposition gegen den Staat heute nicht mehr, sondern sie knüpfen an ihre charakteristischsten Komponenten an, die sich in gleichem Maße auf liberale und republikanische Traditionen berufen. Es muss allerdings betont werden, dass die für kommunitaristische Erfassungen typischen ethischen Motive und die durch die Erfahrung des Kommunismus bedingte Verbundenheit der Bürgergesellschaft mit den Werten weiterhin im Vordergrund stehen.

3. Partizipation, Vertrauen und Solidarität in der Bürgergesellschaft. Das Beispiel Polens

Die wissenschaftliche Beobachtung und Interpretation der Erfahrungen der Ostblockländer sowie die theoretische Reflexion zur Kondition der Bürgergesellschaft in den westlichen Ländern haben zwei prinzipielle Typen des Definierens und Interpretie-

3. Partycypacja, zaufanie i solidarność w społeczeństwie obywatelskim. Przykład Polski

Naukowa obserwacja i interpretacja doświadczeń krajów bloku wschodniego, a także teoretyczna refleksja nad kondycją obywatelskości w krajach zachodnich, ukonstytuowały dwa zasadnicze typy definiowania i interpretacji omawianej idei. Od strony formalnej określa się społeczeństwo obywatelskie jako przestrzeń wolnej i niezależnej działalności jednostek, wyodrębnioną od państwa, gospodarki i życia prywatnego, jednakże nie stojącą w opozycji do tychże obszarów, charakteryzowaną przez relatywnie wysoki stopień społecznienia i samoorganizacji obywateli, co stanowi istotny element demokracji. Autonomiczne jednostki tworzą różnorodne stowarzyszenia, fundacje, ruchy i zrzeszenia zorientowane na realizację wielorakich celów, w tym także politycznych. Za przejaw społeczeństwa obywatelskiego uznaje się też wszelkie działanie na rzecz dobra społeczności lokalnej oraz pomocy osobom potrzebującym, które nie należą do grona rodziny. Istnienie różnorodnych stowarzyszeń i działań obywatelskich opiera się na poszanowaniu prawa i reguł demokratycznych, jest podstawową zasadą wspólnego życia¹⁷.

Analizując społeczeństwo obywatelskie jako społeczeństwo samoorganizujące się w formach instytucji pozarządowych i różnorodnych przedsięwzięć obywatelskich, można stwierdzić, że na pierwszy plan, poza wymienionymi już wcześniej wartościami: wolnością, autonomią i pluralizmem, wysuwają się: dobrowolna partycypacja jako warunek formalny oraz podmiotowość. Gdy pada pytanie o istotę bądź o kondycję społeczeństwa obywatelskiego, socjologowie odwołują się do stopnia aktywności obywateli

rens dieser Idee konstituiert. Von formaler Seite wird die Bürgergesellschaft als ein Raum der freien und unabhängigen Tätigkeit Einzelner bezeichnet, der vom Staat, der Wirtschaft und dem Privatleben getrennt ist, aber zu diesen Bereichen nicht in Opposition steht und sich durch einen relativ hohen Grad der Vergesellschaftung und Selbstorganisation der Bürger auszeichnet, was ein wesentliches Element der Demokratie darstellt. Die autonomen Individuen gründen in diesem Raum Vereine, Stiftungen, Bewegungen und Organisationen, die auf die Verwirklichung vielfältiger Ziele ausgerichtet sind, darunter auch politischer. Als ein Symptom der Bürgergesellschaft werden auch alle Handlungen zum Wohl der lokalen Gemeinschaft sowie die Hilfe für Bedürftige anerkannt, die nicht zum Kreis der eigenen Familie gehören. Die Existenz verschiedenartiger Vereinigungen und Bürgerinitiativen basiert auf der Achtung des Rechts und der demokratischen Regeln und bildet das Grundprinzip des gemeinsamen Lebens.¹⁷

Wenn man die Bürgergesellschaft als eine sich in den Formen regierungsunabhängiger Institutionen und der verschiedensten zivilgesellschaftlichen Unternehmungen selbstorganisierende Gesellschaft analysiert, kann man feststellen, dass neben den bereits früher erwähnten Werten der Freiheit, der Autonomie und des Pluralismus die freiwillige Partizipation als formale Bedingung sowie die Subjektivität im Vordergrund stehen. Wenn nach dem Wesen bzw. nach der Kondition der Bürgergesellschaft gefragt wird, berufen sich die Soziologen auf den Grad der Aktivität der Bürger im Rahmen der Arbeit für die lokale Gemeinschaft sowie in den zivilgesellschaftlichen Organisationen.

Der komplexe Charakter der Transformationsprozesse sowie die aktuellen sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Wandlungen bewirken, dass die Partizipation in Polen immer noch eine Herausforderung bleibt. Die Ergebnisse gesamtpolnischer CBOS-Untersuchungen zeigen, dass die Zahl der Teilnehmer regierungsunabhängiger Organisationen

w działaniach na rzecz społeczności lokalnej, a także w organizacjach obywatelskich.

Złożoność procesów transformacyjnych oraz aktualne przemiany społeczne, gospodarcze i kulturowe sprawiają, że partycypacja wciąż pozostaje w Polsce wyzwaniem. Wyniki uzyskane w ogólnopolskich badaniach CBOS pokazują, że jakkolwiek liczba uczestników organizacji pozarządowych stale się powiększa, to nie może zadowalać. W latach 2002–2006 wzrosła liczba osób, które deklarowały, że dobrowolnie i nieodpłatnie angażowały się w działania na rzecz swojej społeczności lokalnej (2002 – 19%, 2004 – 24%, 2006 – 23%). Osoby te poświęcały aktywności społecznikowskiej więcej czasu (21,5 dnia) niż to wykazywały wcześniejsze badania (2003 i 2001 odpowiednio 20 i 18 dni). Nie sposób pominąć faktu, że większość respondentów (77%) nie podejmowała dobrowolnych działań na rzecz osiedla, wsi, miasta, Kościoła lub osób potrzebujących. Podobnie wygląda kwestia aktywnego uczestnictwa w działaniach różnego typu organizacji obywatelskich. Zaangażowanie Polaków utrzymuje się od 1998 roku niezmiennie na poziomie 23%, co oznacza, że aż 77% nie działa w żadnej organizacji. Zbiorczy wskaźnik zaangażowania w działalność społeczną, który uwzględnia aktywność sformalizowaną i lokującą się poza przynależnością do jakiejś organizacji, pozwala jednak odnotować wzrost poziomu zaangażowania z 33% w 2002 roku na 37% w 2004 roku i 36% w 2006 roku¹⁸.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o przyczyny niskiego poziomu zaangażowania obywatelskiego, można zaryzykować tezę, że uczestnictwo wciąż nie jest traktowane jako wartość, jako przejaw obywatelskiej odpowiedzialności czy poczucia wspólnoty z innymi, jak chcieli tego komunitaryści i jak to

zwar ständig zunimmt, aber noch keineswegs befriedigen kann. In den Jahren 2000-2006 wuchs die Zahl der Personen, die deklarierten, sich freiwillig und unentgeltlich in Aktivitäten für ihre lokale Gemeinschaft zu engagieren (2002 – 19%, 2004 – 24%, 2006 – 23%). Diese Personen widmeten derartigen sozialen Aktivitäten mehr Zeit (21,5 Tage) als dies bei früheren Untersuchungen der Fall war (2003 und 2001 jeweils 20 und 18 Tage). Nicht unbeachtet bleiben darf die Tatsache, dass die Mehrzahl der Respondenten (77%) eben keine freiwilligen Aktivitäten zugunsten ihres Wohnviertels, ihrer Kirche, ihres Dorfes, ihrer Stadt oder bedürftiger Menschen unternahm. Das Engagement der Polen hält sich seit 1998 unverändert auf einem Niveau von 23%, was bedeutet, dass 77% der Menschen in keiner Organisation tätig sind. Die kollektive Kennziffer für das Engagement zum sozialen Wirken, die die formalisierte und außerhalb der Zugehörigkeit zu einer Organisation situierte Aktivität berücksichtigt, erlaubt jedoch ein steigendes Niveau des Engagements festzustellen: von 33% im Jahre 2002 auf 37% im Jahre 2004 und 36% im Jahre 2006.¹⁸

Auf der Suche nach einer Beantwortung der Frage nach den Ursachen dieses niedrigen Niveaus zivilgesellschaftlichen Engagements können wir die These riskieren, dass die Teilnahme weiterhin nicht als Wert angesehen wird, d.h. nicht als Symptom zivilgesellschaftlicher Verantwortung bzw. des Gefühls der Gemeinschaft mit anderen, wie dies die Kommunitaristen wollten und wie dies in den ersten Jahren des Bestehens der „Solidarność“ auch kurzzeitig der Fall war. Diese Tatsache resultiert in hohem Maße aus den Erfahrungen des Kommunismus, der die Haltung des Engagements karikiert hat: er nahm den Bürgern ihre Bereiche der Aktivität und Verantwortung weg, indem er sie bespitzelte und einschüchterte; gleichzeitig schuf er gewisse Scheinformen der Teilnahme am Funktionieren der Gesellschaft (zum Beispiel durch sogenannte gesellschaftliche Arbeit, aber immer unter dem Diktat der

miało miejsce w pierwszych latach istnienia „Solidarności”. Fakt ten wynika w dużej mierze z doświadczeń komunizmu, który skarykatyzował postawę zaangażowania: odbierał obywatelom ich obszary aktywności i odpowiedzialności, inwigilując i zastraszając; tworzył jednocześnie pozory uczestnictwa w funkcjonowaniu społeczeństwa (na przykład poprzez tak zwane prace społeczne, ale pod dyktando władzy i na jej użytek). W ten sposób wyparto ze świadomości społecznej akceptację dla wszelkiego zaangażowania oraz przekonanie o jego sensowności. Sytuacja wprawdzie uległa zmianie, zaczęła się odradzać potrzeba i aprobaty dla obywatelskiego działania, a także warunki zewnętrzne umożliwiające to działanie. Osłabiają ją jednak kolejno wykrywane afery oraz korupcja trawiąca organizm państwowy, wiele instytucji publicznych i prywatnych.

Niezależnie od oceny komunitaryzmu, w kontekście powyższych refleksji słuszne wydaje się twierdzenie, że potrzeba w Polsce rehabilitacji postawy zaangażowanego i konsekwentnego uczestnictwa, które nie jest tylko formalnym przypisaniem lub nawet sporadycznym działaniem w jakiejś akcji, lecz **postawą nasyconą treścią i motywacją**. Dotyczy to szczególnie dziedziny polityki i aktywności w sferze publicznej.

Próbując głębiej wniknąć w istotę problemu trzeba zauważyć, że z partycypacją ściśle wiąże się kwestia podmiotowości. W myśl definicji obywatela, jego podmiotowość „obejmuje trzy podstawowe sfery: moralną (obywatel jako podmiot wyposażony w określone kwalifikacje i cnoty moralne), społeczno-polityczną (obywatel jako aktor życia społeczno-politycznego) i psychiczno-intelektualną (obywatel jako indywiduum zdolne do efektywnego wykorzystania własnych sił i umiejętności)”¹⁹. Od strony relacji

Behörden und zu deren Nutzen). Auf diese Weise wurde die Akzeptanz für jegliches Engagement sowie die Überzeugung von seiner Sinnhaftigkeit aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein herausgedrängt. Zwar hat sich die Situation mittlerweile geändert; das Bedürfnis nach zivilgesellschaftlichem Handeln und seine Akzeptanz beginnen wiederzuentstehen, und es sind nun auch die äußeren Bedingungen entstanden, welche ein solches Handeln ermöglichen. Aber dieses wird dann wieder abgeschwächt im Gefolge der Aufdeckung immer neuer Affären und der Korruption, die den staatlichen Organismus sowie viele öffentliche und private Einrichtungen verzehrt.

Unabhängig von der Beurteilung des Kommunitarismus scheint im Kontext obiger Reflexionen die Feststellung begründet zu sein, dass in Polen eine Rehabilitierung der Haltung einer engagierten und konsequenten Teilnahme vonnöten ist, welche nicht nur die formale Mitgliedschaft oder sogar ein sporadisches Mitmachen an irgendeiner Aktion wäre, sondern **eine von Inhalt und Motivation erfüllte Haltung**. Dies trifft insbesondere auf die Bereiche der Politik und der Aktivität im öffentlichen Bereich zu.

Wenn man tiefer in das Wesen des Problems eindringen will, muss beachtet werden, dass mit der Partizipation die Frage der Subjektivität eng verbunden ist. Im Sinne der Definition des Bürgers umfasst seine Subjektivität „drei Grundbereiche: den moralischen (der Bürger als ein mit bestimmten moralischen Tugenden und Qualifikationen ausgestattetes Subjekt), den sozio-politischen (der Bürger als Akteur des sozialen und politischen Lebens) und den psychisch-intellektuellen Bereich (der Bürger als ein zur effektiven Nutzung seiner eigenen Kräfte und Fertigkeiten fähiges Individuum)”¹⁹. Was die Beziehung zum Staat betrifft, so verspricht das Projekt der Bürgergesellschaft den Menschen, dass sie als Subjekte bei der Errichtung der Wissensgesellschaft, der Wirtschaft und der Bildung Berücksichtigung finden und dass sie diese Prozesse dann auch kontrollieren werden. W. D. Bukow zufolge

z państwem społeczeństwo obywatelskie, jako projekt, obiecuje obywatelom, że będą uwzględniani jako podmioty w budowaniu społeczeństwa wiedzy, gospodarki, kształcenia i będą te procesy kontrolować. Według W.D. Bukowa oznacza to, że obywatele mogą skutecznie i aktywnie uczestniczyć we wszystkich obszarach życia społecznego. Gdy zaś mowa o kryzysie społeczeństwa obywatelskiego, nie oznacza to nic innego, jak **brak uczestnictwa**, który powodowany jest faktem, że członkowie społeczeństwa nie czują się podmiotami życia społecznego, przeciwnie, postrzegają siebie jako **wyłączonych** z przestrzeni informowania, tematyzowania i podejmowania decyzji, które ich dotyczą²⁰. W określonych przypadkach brakować im może kwalifikacji moralnych bądź też warunków umożliwiających efektywne wykorzystanie swoich sił i umiejętności dla dobra społeczności. Używając terminologii Habermasa, można by diagnozować tę sytuację jako utracenie przeświadczenia o istnieniu przestrzeni komunikacji społecznej, do której każdy miałby równy dostęp oraz byłby przekonany o rzeczywistej możliwości wpływu na bieg wydarzeń. Do takiej właśnie argumentacji odwoływali się najczęściej Polacy, którzy nie wzięli udziału w jesiennych wyborach parlamentarnych w 2005 roku, a nie przeszkodziły im w tym obiektywne okoliczności. Warto przywołać obrazujące ten fakt wyniki badań CBOS, gdyż po stwierdzeniu niskiej frekwencji w wyborach formułowano sądy właśnie pod adresem społeczeństwa obywatelskiego: „że jest słabe, nieodpowiedzialne, niedojrzałe, niekompetentne”. Spośród tych, którym nie przeszkodziły niezależne od nich okoliczności, 9% nieobecnych na wyborach parlamentarnych oraz w pierwszej turze 5% i w drugiej turze 3% niegłosujących w wyborach prezyden-

bedeutet dies, dass die Bürger effektiv und aktiv an allen Bereichen des sozialen Lebens teilhaben können. Und wenn von einer Krise der Bürgergesellschaft die Rede ist, dann bedeutet diese nichts anderes als **mangelnde Partizipation**, was dadurch verursacht ist, dass die Mitglieder der Gesellschaft sich nicht als Subjekte (Träger) des sozialen Lebens fühlen – im Gegenteil, sie empfinden sich aus dem Raum der Informiertheit, der Thematisierung und der Fällung sie betreffender Entscheidungen **ausgeschlossen**.²⁰ In bestimmten Fällen können ihnen die moralischen Qualifikationen oder auch die Bedingungen fehlen, die eine effektive Nutzung ihrer Kräfte und Fähigkeiten zum Wohl der Gemeinschaft unmöglich machen. Um in Habermas' Begriffen zu sprechen, könnte man diese Situation als Verlust der Überzeugung vom Vorhandensein eines Raumes sozialer Kommunikation diagnostizieren, zu dem jeder gleichen Zugang hat und jeder von der tatsächlichen Möglichkeit überzeugt wäre, auf den Lauf der Ereignisse Einfluss nehmen zu können. Auf solche Argumente berufen sich meistens die Polen, die nicht an den Parlamentswahlen im Herbst 2005 teilgenommen haben, ohne dass sie durch objektive Umstände daran gehindert waren. An dieser Stelle lohnt es sich, die diese Tatsache illustrierenden Ergebnisse von CBOS-Untersuchungen anzuführen, denn nach der Feststellung der niedrigen Wahlbeteiligung wurden gerade gegenüber der Bürgergesellschaft Urteile formuliert, diese sei „zu schwach, unverantwortlich, unreif, inkompetent“. Unter denjenigen, die von keinen von ihnen unabhängigen Umständen an der Wahlbeteiligung gehindert worden waren, verwiesen 9% der Nichtwähler bei den Parlamentswahlen sowie 5% der Nichtwähler im ersten und 3% der Nichtwähler im zweiten Wahlgang der Präsidentschaftswahl auf ihr Gefühl einer fehlenden zivilgesellschaftlichen Subjektivität. Sie gaben ihrer Überzeugung Ausdruck, ihre Stimme würde sowieso nichts bewirken, über nichts entscheiden und nichts ändern.²¹

kich wskazywało na brak poczucia podmiotowości obywatelskiej. Wyrażali oni przekonanie, że ich głos się nie liczy, o niczym nie decyduje i niczego nie zmienia²¹.

Dotychczasowa analiza pokazuje, że używając pojęcia „społeczeństwo obywatelskie” mamy na myśli nie tylko formalne zaangażowanie w organizacje trzeciego sektora, lokujące się w obszarze pomiędzy państwem, gospodarką a życiem prywatnym. Spostrzeżenia powyższe odsyłają do istniejącego w literaturze komplementarnego typu definiowania społeczeństwa obywatelskiego, gdyż sprowadzenie omawianej kategorii do ujęcia strukturalnego wydaje się, także z perspektywy polskiej dyskusji i doświadczenia, niepełne.

Społeczeństwo obywatelskie to także, zgodnie z kolejną koncepcją, społeczność zaangażowanych obywateli, których działanie obywatelskie charakteryzuje wyraźnie zdefiniowana jakość. Utożsamianie społeczeństwa obywatelskiego z typem działania społecznego jest drugą najczęstszą perspektywą teoretyczną, która uzupełnia pierwszą perspektywę. Zgodnie z tą interpretacją można za A. Sicińskim stwierdzić, że „warunkiem powstawania i efektywnego funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego jest »kultura obywatelska«, w szczególności zaś obywatelskie postawy”²². W ujęciu idealnym, działanie obywatelskie, w odróżnieniu od wojny i konfliktu, jest kompetentne, odpowiedzialne, ofiarne, zorientowane na dialog i rozwiązywanie sporów poprzez kompromis, akceptujące społeczną różnorodność i cechujące się tolerancją, mające w perspektywie odniesienie do dobra wspólnego²³. Działanie to polega na praktykowaniu cnót obywatelskich, wśród których, według P. Glińskiego, sytuuje się prospołeczna aktywność i zaangażowanie w budowę oddolnych insty-

Die bisherige Analyse zeigt, dass wir, wenn wir den Begriff „Bürgergesellschaft” gebrauchen, nicht nur das formale Engagement in den Organisationen des dritten Sektors im Sinne haben, die im Raum zwischen Staat, Wirtschaft und Privatleben angesiedelt sind. Mit diesen Bemerkungen ist auf einen in der Literatur vorhandenen komplementären Typ der Definition der Bürgergesellschaft verwiesen, denn die Reduzierung der besprochenen Kategorie auf eine strukturelle Erfassung scheint, auch aus der Perspektive der polnischen Diskussion und der polnischen Erfahrungen, unvollständig zu sein.

Unter der Bürgergesellschaft versteht man, einer weiteren Konzeption zufolge, auch die Gemeinschaft engagierter Bürger, deren zivilgesellschaftliches Handeln sich durch eine ausdrücklich definierte Qualität auszeichnet. Die Gleichsetzung der Bürgergesellschaft mit dem Typ des sozialen Handelns bildet die zweithäufigste theoretische Perspektive, durch welche die erste ergänzt wird. Dieser Interpretation zufolge können wir mit A. Siciński feststellen, dass „die ‚zivilgesellschaftliche Kultur‘ und insbesondere die zivilgesellschaftlichen Haltungen Bedingungen für das Entstehen und das effektive Funktionieren der Bürgergesellschaft darstellen”²². Im idealen Verständnis ist das zivilgesellschaftliche Handeln – im Unterschied zu Krieg und Konflikt – kompetent, verantwortungsbewusst, aufopferungsvoll, auf den Dialog und die Lösung von Strittigkeiten durch Kompromisse orientiert; es akzeptiert die soziale Heterogenität und zeichnet sich durch Toleranz aus, weil es in seiner Perspektive immer das Gemeinwohl im Auge hat.²³ Ein solches Handeln beruht auf dem Praktizieren zivilgesellschaftlicher Tugenden, zu denen – P. Gliński zufolge – die prosoziale Aktivität und das Engagement für die Errichtung „von unten” entstehender Institutionen der Bürgergesellschaft gehören sowie die „aristotelische *philia* (Herzlichkeit) gegenüber den Mitbürgern und das Erfordernis guter Taten, die positivistische ‚organische Arbeit‘, eine intelligente ‚Mission‘ sowie die von M. Ossowska beschriebene

tucji społeczeństwa obywatelskiego, a także „arystotelesowska *philia* (serdeczność) wobec współobywateli i wymóg czynienia dobrych uczynków, pozytywistyczna »praca organiczna«, inteligentna »misja«, współczesna »postawa obywatelska«, odwaga cywilna, »uczciwość intelektualna« opisywana przez M. Ossowską, jako cecha obywatela – demokracji [...]»²⁴.

Jedną z najistotniejszych cech charakteryzujących to działanie, a zarazem wartością mu przypisywaną, jest solidarność, której związek ze społeczeństwem obywatelskim w Polsce to związek szczególnie. Doświadczenie solidarnego zrywu w latach 80. zorientowane na jedność wszystkich w dążeniu do konkretnego celu, którym było urzeczywistnienie wartości takich jak prawda, wolność i wspólnota działania, sprawiło, że solidarność stała się symbolem ekspresji ducha obywatelskiego. Od tego momentu wpisała się na stałe w katalog wartości związanych z omawianą tu ideą. Potwierdza to fakt, że w empirycznych badaniach społeczeństwa obywatelskiego w Polsce formułuje się pytania o potrzebę umacniania solidarności międzyludzkiej, gdyż uważa się ją za przejaw obywatelskości²⁵.

Związek solidarności ze społeczeństwem obywatelskim jest złożony i można go różnie interpretować. Stanowi ona nie tylko jego przejaw, lecz także widoczny skutek konsolidacji społeczności lokalnej. Powstające bowiem w małych grupach, ruchach, zrzeszeniach więzi ułatwiają podejmowanie działań obywatelskich, wychodzenie z aktywnością i zaangażowaniem poza sferę przyjacielsko-rodzinną, w kierunku działań w sferze publicznej, a nawet w polityce.

Istnienie sfery publicznej, w której obywatele podejmują dialog i przejmują na siebie należną im część odpowiedzialności za

zeitgenössische 'intellektuelle Ehrlichkeit' als Merkmal des Bürgers und Demokraten [...]»²⁴.

Eines der wichtigsten Merkmale, die dieses Handeln charakterisieren, und zugleich ein ihm zugeschriebener Wert ist die Solidarität, deren Verbindung mit der Bürgergesellschaft in Polen ganz besonders ausgeprägt ist. Die auf die Einheit aller Teilnehmer beim Anstreben eines konkreten Ziels, nämlich der Verwirklichung solcher Werte wie Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft des Handelns, orientierte Erfahrung des „Solidarität“-Aufbruchs in den achtziger Jahren bewirkte, dass sie zu einem Symbol für die Expression des zivilgesellschaftlichen Geistes wurde. Von diesem Augenblick an gehört sie für immer zum Katalog der mit der hier besprochenen Idee verbundenen Werte. Dies bestätigt die Tatsache, dass in den empirischen Untersuchungen zum Thema der Bürgergesellschaft in Polen auch nach der Notwendigkeit einer Stärkung der zwischenmenschlichen Solidarität gefragt wird, weil diese als Äußerung der zivilgesellschaftlichen Haltung angesehen wird.²⁵

Der Zusammenhang der Solidarität mit der Bürgergesellschaft ist kompliziert und kann verschieden interpretiert werden. Die Solidarität ist nicht nur Ausdruck der Bürgergesellschaft, sondern auch die offensichtliche Folge einer Konsolidierung der lokalen Gemeinschaft. Denn die in kleinen Gruppen, Bewegungen und Vereinen entstandenen Bindungen erleichtern die Aufnahme zivilgesellschaftlicher Aktivitäten, ein aktives Entgegenkommen und ein Engagement auch außerhalb der Familie und des Freundeskreises – in Richtung von Aktivitäten im öffentlichen Bereich und sogar in der Politik.

Die Existenz eines öffentlichen Bereiches, in dem die Bürger den Dialog aufnehmen und den ihnen gebührenden Teil der Verantwortung für das Funktionieren der Gesellschaft auf sich nehmen sowie alle Arten von Aktivitäten zugunsten anderer Menschen in den verschiedensten Bereichen – all dies erfordert Mut und Vertrauen.²⁶ Wie die neue-

funkcjonowanie społeczeństwa, a także wszelkiego typu działania na rzecz innych, w różnych dziedzinach, wymagają odwagi i zaufania²⁶. Jak wskazują najnowsze obserwacje i badania socjologów na całym świecie, także w Polsce, zaufanie jest wartością wpisaną w dojrzałą aktywność obywateli; „bez zaufania i poczucia wpływu nie ma podmiotowości obywatelskiej”²⁷. W niemieckiej literaturze przedmiotu uznaje się je za rdzeń (*Kernelement*) społeczeństwa obywatelskiego. Oparte na indywidualnej odpowiedzialności i samoorganizacji społeczeństwo obywatelskie produkuje – używając terminologii R.D. Putnama – kapitał społeczny, na który składają się: społeczne zaufanie, sieć wzajemnych relacji oraz wartości i norm. Pełni ono w ten sposób funkcję kształcenia, wzmacniania i obrony mechanizmów demokracji. Ułatwia osiąganie wspólnych celów, wytwarza kulturę norm wzajemności i cnót obywatelskich, wzmacnia efektywność demokracji²⁸.

Znaczenie zaufania społecznego można rozpatrywać także z perspektywy odwrotnej: tworzone poprzez aktywność obywatelską oraz w społecznościach trzeciego sektora, zaufanie owocuje budowaniem więzi i stanowi potencjał, który przenosi się na inne dziedziny życia zbiorowego. Jak pisze T. Szawiel, „kultura zaufania wzmacnia prospołeczność, zachęca do zaangażowania w różne stowarzyszenia i w ten sposób wzbogaca międzyludzkie więzi, rozszerza pole interakcji i pozwala na większą zażyłość kontaktów interpersonalnych”²⁹. Natomiast brak zaufania powoduje osłabienie aktywności obywatelskiej, spadek zainteresowania sferą publiczną, osłabienie poczucia tożsamości ze społeczeństwem i społecznością lokalną³⁰. Istnienie związku pomiędzy zaufaniem społecznym a rozwojem społeczeństwa obywa-

sten Beobachtungen und Untersuchungen der Soziologen auf der ganzen Welt und auch in Polen zeigen, ist das Vertrauen ein in die reife Aktivität der Bürger „eingeschriebener” Wert. „Ohne Vertrauen und ohne das Gefühl, Einfluss zu besitzen, gibt es keine zivilgesellschaftliche Subjektivität”²⁷. In der deutschsprachigen Literatur zu diesem Thema wird das Vertrauen als „Kernelement” der Bürgergesellschaft anerkannt. Die auf individueller Verantwortung und Selbstorganisation basierende Bürgergesellschaft produziert – um die Terminologie von R.D. Putnam zu verwenden – ein soziales Kapital, zu dem soziales Vertrauen und ein Netz gegenseitiger Beziehungen, Werte und Normen gehören. Auf diese Weise erfüllt es die Funktion der Gestaltung, der Stärkung und des Schutzes der Mechanismen der Demokratie. Es erleichtert das Erreichen gemeinsamer Ziele, erzeugt eine Kultur gegenseitiger Normen und Bürgertugenden und stärkt die Effektivität der Demokratie.²⁸

Die Bedeutung des sozialen Vertrauens kann auch in umgekehrter Perspektive betrachtet werden: das durch die zivilgesellschaftliche Aktivität und in den Gemeinschaften des dritten Sektors geschaffene Vertrauen bringt Früchte in Form einer Schaffung von Bindungen und bildet ein Potential, das sich dann auch auf andere Bereiche des kollektiven Lebens überträgt. T. Szawiel schreibt: „Die Kultur des Vertrauens stärkt die prosoziale Haltung, ermutigt zum Engagement in den verschiedenen Vereinigungen und bereichert auf diese Weise die zwischenmenschlichen Bindungen; sie erweitert das Feld der Interaktion und erlaubt eine größere Intimität der interpersonalen Kontakte.”²⁹ Dagegen bewirkt mangelndes Vertrauen eine Schwächung der zivilgesellschaftlichen Aktivität, ein Nachlassen des Interesses am öffentlichen Leben sowie eine Schwächung des Gefühls der Identifizierung mit der Gesellschaft und der lokalen Gemeinschaft.³⁰ Das Bestehen eines Zusammenhanges zwischen dem sozialen Vertrauen und der Entwicklung der Bürgergesellschaft bestätigen auch die Ergebnisse der neue-

telskiego potwierdza także najnowszy ogólnopolski sondaż CBOS, według którego w Polsce zaufanie w sferze prywatnej i publicznej sprzyja rozwojowi społeczeństwa obywatelskiego³¹.

Zakończenie

Analiza idei społeczeństwa obywatelskiego pozwala na sformułowanie wniosku, że przynależy do tej idei kilka zasadniczych wartości, decydujących o wewnętrznej treści pojęcia, a w warstwie empirycznej o zaistnieniu, rozwoju i dynamice aktywności obywateli w sferze pomiędzy życiem prywatnym a państwem. Wartości te stanowią istotne cechy, a zarazem korelaty społeczeństwa obywatelskiego. Niezależnie od sposobu ich akcentowania w różnych tradycjach teoretycznych oraz w kontekście poszczególnych społeczeństw, można uznać, że u podstaw społeczeństwa obywatelskiego stoi wolność i autonomia, wartości nieodzowne dla ukonstytuowania się przestrzeni obywatelskiej, oraz równie istotna partycypacja. Z punktu widzenia pytań o dalszy rozwój społeczeństwa obywatelskiego w krajach postkomunistycznych, szczególnie partycypacja wymaga dostrzeżenia w niej wartości, a nie jedynie warunku formalnego.

Kolejne wyodrębnione w toku rozważań wartości, czyli zaufanie i solidarność, charakteryzują najbardziej pożądaną jakość społeczeństwa obywatelskiego. Zaufanie społeczne i interpersonalne uznaje się za wewnętrzne spoiwo obywatelskich działań, ale i fundament indywidualnej oraz zorganizowanej aktywności obywateli. Jest ono motorem i skutkiem działań prospołecznych. Z kolei solidarność, jako istotna jakość działań różnych podmiotów społecznych, generuje wzrost zaufania, motywuje i utrwala po-

sten gesamtpolnischen CBOS-Befragung, denen zufolge in Polen das Vertrauen in den privaten und öffentlichen Bereich die Entwicklung der Bürgergesellschaft begünstigt.³¹

Schluss

Die hier durchgeführte Analyse der Idee der Bürgergesellschaft erlaubt die Schlussfolgerung, dass zu ihr einige prinzipielle Werte gehören, die über den inneren Inhalt des Begriffes selbst und in der empirischen Schicht über die Entstehung, Entwicklung und Dynamik der Aktivität der Bürger in den Lebensbereichen zwischen Privatleben und Staat entscheiden. Diese Werte bilden die wesentlichen Merkmale und zugleich Korrelate der Bürgergesellschaft. Unabhängig davon, wie sie in den verschiedenen theoretischen Traditionen sowie im Kontext der einzelnen Gesellschaften betont werden, kann davon ausgegangen werden, dass der Bürgergesellschaft Freiheit und Autonomie zugrundeliegen – Werte, die für die Herausbildung eines zivilgesellschaftlichen Raumes unabdinglich sind –, aber ebenso wichtig ist auch die Partizipation. Vom Gesichtspunkt der Fragen nach der weiteren Entwicklung der Bürgergesellschaft in den postkommunistischen Ländern muss besonders in der Partizipation ein Wert an sich und nicht nur eine formale Bedingung gesehen werden.

Die weiteren im Verlauf unserer Betrachtungen unterschiedenen Werte, d.h. das Vertrauen und die Solidarität, charakterisieren die überaus erwünschte Qualität der Bürgergesellschaft. Das soziale und zwischenmenschliche Vertrauen wird als inneres Bindeglied der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten anerkannt, aber auch als das Fundament der individuellen und der organisierten Aktivität der Bürger. Es ist Motor und Folge prosozialer Handlungen. Und die Solidarität als wesentliche Qualität der Handlungen verschiedener sozialer Träger (Subjekte) generiert eine Zunahme des Vertrauens, motiviert und festigt die Haltung des Engagements und sensi-

stawę zaangażowania, uwrażliwia na obecność i potrzeby innych osób, nienależących do kręgu rodzinno-przyjacielskiego. Jest ona nieodzowna zarówno na poziomie wspólnot lokalnych, jak i w sferze publicznej. Zasadnicze miejsce partycypacji, zaufania i solidarności w koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, przynajmniej w krajach takich jak Polska, potwierdzają badania empiryczne.

Nie należy zapominać, że oprócz wartości należących do istotnych cech społeczeństwa obywatelskiego (które umownie można by nazwać uniwersalnymi) wspólnoty, zrzeszenia, grupy społeczne budują swoją tożsamość wokół szeregu wartości partykularnych. W tym kontekście otwarte pozostaje pytanie, jaka relacja zachodzi między dążeniem do realizacji tych ostatnich a wartościami podstawowymi dla społeczeństwa obywatelskiego. W kontekście pytań o czynniki generujące rozwój i poprawiające kondycje społeczeństwa obywatelskiego trzeba też podjąć refleksję nad tym, jakie działania należy przedsięwziąć, aby wartości centralne dla omawianej idei coraz mocniej zakorzeniały się w świadomości obywateli i stawały się przedmiotem ich dążeń indywidualnych i społecznych.

bilisiert uns für die Präsenz und die Bedürfnisse anderer Personen, die nicht zum familiären oder Freundeskreis gehören. Sie ist sowohl auf der Ebene der lokalen Gemeinschaften als auch im öffentlichen Bereich unerlässlich. Die prinzipielle Position der Partizipation, des Vertrauens und der Solidarität in der Konzeption der Bürgergesellschaft findet, zumindest in solchen Ländern wie Polen, in den empirischen Untersuchungen ihre Bestätigung.

Man darf nicht vergessen, dass die Gemeinschaften, Vereinigungen und sozialen Gruppen außer den Werten, die zu den wesentlichen Merkmalen der Bürgergesellschaft gehören (welche man vereinfachend auch als universale Werte bezeichnen könnte), ihre Identität auch auf eine Reihe partikularer Werte gründen. In diesem Zusammenhang bleibt die Frage offen, welche Beziehung zwischen dem Streben nach Verwirklichung dieser und den für die Bürgergesellschaft grundlegenden Werten besteht. Im Kontext der Fragen nach den Faktoren, die die Entwicklung der Bürgergesellschaft generieren und ihre Kondition verbessern, wäre auch darüber nachzudenken, welche Aktivitäten unternommen werden müssen, damit die für die besprochene Idee zentralen Werte immer stärker im Bewusstsein der Bürger verwurzelt werden und den Gegenstand ihrer individuellen und sozialen Bestrebungen bilden.

■ PRZYPISY

¹ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, s. 161.

² Por. G. Nummer-Winkler, *Zurück zu Durkheim? Geteilte Werte als Basis gesellschaftlichen Zusammenhalts*, w: W. Heitmeyer (red.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens – zur Konfliktgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, t. 2, s. 364–365.

³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, s. 34; kwestie rozumienia wolności i pluralizmu w liberalnej koncepcji społeczeństwa, a także istotę sporu z poglądami komunitarystów przedstawia S. Macedo, zob. S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995, s. 253 i n.

■ ANMERKUNGEN

¹ D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2004, 161.

² Vgl. G. Nummer-Winkler, *Zurück zu Durkheim? Geteilte Werte als Basis gesellschaftlichen Zusammenhalts*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens – zur Konfliktgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, Bd. 2, 364-365.

³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994, 34; zu Fragen des Verständnisses von Freiheit und Pluralismus in der liberalen Konzeption der Gesellschaft sowie zum Wesen des Streits mit den Ansichten der Kommunitaristen siehe S. Macedo, *Cnoty liberalne*, Kraków 1995, 253f.

⁴ B. van den Drink, *Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft*, in: R. von den

⁴ B. van den Brink, *Die politisch-philosophische Debatte über die demokratische Bürgergesellschaft*, w: R. von den Brink, W. van Reijen (red.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M. 1995, s. 16–17.

⁵ Por. H. Keupp, *Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Stammesdenken und kommunitärer Individualität*, w: W. Heitmeyer (red.), dz. cyt., s. 285 i n.

⁶ Por. S. Reichardt, *Gewalt und Zivilität im Wandel. Konzeptionelle Überlegungen zur Zivilgesellschaft aus historischer Sicht*, w: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (red.), *Zivilgesellschaft – national und transnational*, Berlin 2004, s. 69 i n.

⁷ Por. J. Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004, wyd. specjalne „Zur Debatte” 2004, nr 1, s. II.

⁸ Por. K. Michalski, *Przedmowa*, w: K. Michalski (red.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków–Warszawa 1994, s. 6–7.

⁹ Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005, s. 64.

¹⁰ Tamże, s. 65.

¹¹ D. Pietrzyk-Reeves, dz. cyt., s. 183.

¹² K.E. Sielawa-Kolbowska, *Niezależne inicjatywy społeczne w Polsce końca lat osiemdziesiątych*, w: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002, s. 87–88.

¹³ Tamże, s. 89.

¹⁴ Warto zauważyć, że w społeczeństwach obywatelskich krajów postkomunistycznych autonomia dotyczy raczej relacji do państwa, choć wraz z rozwojem procedur demokratycznych podnoszona jest również kwestia autonomii jednostki wobec grupy i społeczeństwa.

¹⁵ Por. D. Gosewinkel, D. Rucht, *«History Meets Sociology»: Zivilgesellschaft als Prozess*, w: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (red.), dz. cyt., s. 40.

¹⁶ E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, w: K. Michalski (red.), dz. cyt., s. 17 i n; K. Lehmann, *Orientierung, Verantwortung und Fundamentalkonsens in freiheitlichen Gesellschaften*, Münster 1997, s. 12 i n; A. Klein, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*, Opladen 2001.

¹⁷ Szczegółową definicję operacyjną, sformułowaną na potrzeby badań empirycznych społeczeństwa obywatelskiego w Polsce, proponuje P. Gliński; zob.

Brink, W. van Reijen (Hrsg.), *Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie*, Frankfurt a.M. 1995, 16-17.

⁵ Vgl. H. Keupp, *Die Suche nach Gemeinschaft zwischen Stammesdenken und kommunitärer Individualität*, in: W. Heitmeyer (Hrsg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, 285f.

⁶ Vgl. S. Reichardt, *Gewalt und Zivilität im Wandel. Konzeptionelle Überlegungen zur Zivilgesellschaft aus historischer Sicht*, in: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (Hrsg.), *Zivilgesellschaft – national und transnational*, Berlin 2004, 69f.

⁷ Vgl. J. Habermas, *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, Gesprächsabend in der Katholischen Akademie in Bayern am Montag, 19. Januar 2004, Nachdruck in: *Zur Debatte* 2004, Nr. 1, II.

⁸ Vgl. K. Michalski, *Przedmowa*, in: K. Michalski (Hrsg.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie. Rozmowy w Castel Gandolfo*, Kraków/Warszawa 1994, 6-7.

⁹ Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005, 64.

¹⁰ Ebd., 65.

¹¹ D. Pietrzyk-Reeves, op.cit., 183.

¹² K.E. Sielawa-Kolbowska, *Niezależne inicjatywy społeczne w Polsce końca lat osiemdziesiątych*, in: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (Hrsg.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002, 87-88.

¹³ Ebd., 89.

¹⁴ Bemerkenswert ist, dass in den Bürgergesellschaften der postkommunistischen Länder die Autonomie eher das Verhältnis zum Staat betrifft, obwohl im Verlauf der Entwicklung der demokratischen Prozeduren auch die Frage der Autonomie des Einzelnen gegenüber der Gruppe und der Gesellschaft erhoben wird.

¹⁵ Vgl. D. Gosewinkel, D. Rucht, *«History Meets Sociology»: Zivilgesellschaft als Prozess*, in: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (Hrsg.), *Zivilgesellschaft – national und transnational*, 40.

¹⁶ E. Shils, *Co to jest społeczeństwo obywatelskie?*, in: K. Michalski (Hrsg.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, 17f.; K. Lehmann, *Orientierung, Verantwortung und Fundamentalkonsens in freiheitlichen Gesellschaften*, Münster 1997, 12f.; A. Klein, *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*, Opladen 2001.

¹⁷ Eine detaillierte Operativdefinition, formuliert für die Bedürfnisse empirischer Untersuchungen zur Bürgergesellschaft in Polen, wird von P. Gliński vorgeschlagen; siehe P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego po roku 2000 – analiza porównawcza wybranych wyników badań empirycznych*, in: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (Hrsg.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2004, 59-65; J. Marianański, *Kościół w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin

P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego po roku 2000 – analiza porównawcza wybranych wyników badań empirycznych*, w: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: III sektor i wspólnoty lokalne w jednoczącej się Europie*, Warszawa 2004, s. 59–65; J. Mariański, *Kościół w społeczeństwie obywatelskim*, Lublin 1998, s. 14; Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, w: K. Michalski (red.), dz. cyt., s. 59.

¹⁸ Komunikat z badań CBOS. *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998–2006*, BS/19/2006, Warszawa, styczeń 2006, s. 7–14.

¹⁹ K. Dziubka, *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, w: W. Bokajło, K. Dziubka (Hrsg.), *Społeczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001, s. 118.

²⁰ Por. W.D. Bukow, *Bemerkungen zur Zukunft der Zivilgesellschaft*, w: W.D. Bukow, M. Ottersbach (red.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe: wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf postmoderne Herausforderung?*, Opladen 1999, s. 30; P. Gliński uznaje poczucie sprawstwa obywatelskiego za istotny warunek operacyjny społeczeństwa obywatelskiego oraz aktywności indywidualnej i zbiorowej; por. P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego...*, s. 61.

²¹ Komunikat z badań CBOS. *Przyczyny absencji w wyborach parlamentarnych i prezydenckich*, BS/189/2005, Warszawa, grudzień 2005, s. 8.

²² A. Siciński, *Spadek dynamiki rozwoju trzeciego sektora*, w: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (red.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002, s. 242.

²³ Por. M. Ossowska, *Wzór demokracji*, Lublin [brw.], s. 24–29.

²⁴ P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego...*, s. 63.

²⁵ W ogólnopolskim sondażu CBOS ze stycznia 2006 roku 61% ankietowanych Polaków utożsamiało się ze stwierdzeniem, że obecnie trzeba być bardziej wrażliwym i gotowym do pomocy innym ludziom, podczas gdy 31% uznało, że woli koncentrować się na walce o swoje sprawy nie zważając na innych, a 8% nie miało zdania w tej kwestii. Warto podkreślić, że taki odsetek opowiadających się za potrzebą umocnienia solidarności międzyludzkiej utrzymuje się od 2002 roku. Jednocześnie od 2002 roku wzrósł odsetek deklarujących, że wierzy w skuteczność wspólnego działania na rzecz swojej społeczności lokalnej, środowiska, osiedla, wsi, miasta, i wynosi on 63%. Por. Komunikat z badań CBOS. *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998–2006*, BS/19/2006, Warszawa, styczeń 2006, s. 2–6.

1998, 14; Ch. Taylor, *Kiedy mówimy: społeczeństwo obywatelskie*, in: K. Michalski (Hrsg.), *Europa i społeczeństwo obywatelskie*, 59.

¹⁸ Komunikat z badań CBOS. *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998–2006*, BS/19/2006, Warszawa, Januar 2006, 7–14.

¹⁹ K. Dziubka, *Teoria demokratycznej obywatelskości – zarys problemu*, in: W. Bokajło, K. Dziubka (Hrsg.), *Społeczeństwo obywatelskie*, Wrocław 2001, 118.

²⁰ Vgl. W.D. Bukow, *Bemerkungen zur Zukunft der Zivilgesellschaft*, in: W.D. Bukow, M. Ottersbach (Hrsg.), *Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe: wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf postmoderne Herausforderung?*, Opladen 1999, 30; für P. Gliński stellt das Gefühl sozialer Subjektivität (Urheberschaft) eine wesentliche operative Bedingung der Bürgergesellschaft sowie der individuellen und kollektiven Aktivität dar; vgl. P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego*, 61.

²¹ Komunikat z badań CBOS. *Przyczyny absencji w wyborach parlamentarnych i prezydenckich*, BS/189/2005, Warszawa, Dezember 2005, 8.

²² A. Siciński, *Spadek dynamiki rozwoju trzeciego sektora*, in: P. Gliński, B. Lewenstein, A. Siciński (Hrsg.), *Samoorganizacja społeczeństwa polskiego: trzeci sektor*, Warszawa 2002, 242.

²³ Vgl. M. Ossowska, *Wzór demokracji*, Lublin [o.J.], 24–29.

²⁴ P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego*, 63.

²⁵ In der gesamtpolnischen CBOS-Befragung vom Januar 2006 identifizierten sich 61% der befragten Polen mit der Feststellung, man müsse gegenwärtig sensibler und bereitwilliger sein, anderen Menschen zu helfen, während 31% meinten, sie würden sich lieber auf ihre eigenen Dinge konzentrieren als auf andere zu achten; 8% hatten keine eigene Meinung zu dieser Frage. Es muss betont werden, dass sich ein solcher Prozentsatz von Menschen, die sich für die Notwendigkeit einer Stärkung der zwischenmenschlichen Solidarität aussprechen, seit 2002 aufrechterhält. Gleichzeitig nahm seit 2002 der Prozentsatz derer zu, die ihren Glauben an die Wirksamkeit gemeinsamer Aktivitäten zugunsten ihrer lokalen Gemeinschaft, ihrer Umwelt, ihrer Siedlung, ihres Dorfes oder ihrer Stadt deklarierten – er beträgt 63%. Vgl. Komunikat z badań CBOS. *Stan społeczeństwa obywatelskiego w latach 1998–2006*, BS/19/2006, Warszawa, Januar 2006, 2–6.

²⁶ Vgl. M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, in: J. Szacki (Hrsg.), *Ani książkę, ani kupiec: obywatel*, Kraków 1997, 85.

²⁷ P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego*, 64.

²⁸ Vgl. M. Grabowska, T. Szawieli, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2001, 162.

²⁶ Por. M. Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, w: J. Szacki (red.), *Ani książę, ani kupiec: obywatel*, Kraków 1997, s. 85.

²⁷ P. Gliński, *Przemiany sektora obywatelskiego...*, s. 64.

²⁸ Por. M. Grabowska, T. Szawiel, *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, Warszawa 2001, s. 162.

²⁹ T. Szawiel, *Zaufanie, nieufność i dwa paradoksy demokracji*, w: P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia. Lektury*, Kraków 2005, s. 399.

³⁰ Por. H.K. Anheier, M. Freise, *Der Dritte Sektor im Wandel: zwischen New Public Management und Zivilgesellschaft*, w: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (red.), dz. cyt., s. 138–139.

³¹ *Komunikat z badań CBOS. Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie*, BS/24/2006, Warszawa, luty 2006, s. 24.

Wioletta Szymczak

Dr nauk humanistycznych w zakresie socjologii; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych KUL.

Zainteresowania naukowe: etyka i polityka społeczna, socjologia religii, problematyka społeczeństwa obywatelskiego w Polsce i Europie.

²⁹ T. Szawiel, *Zaufanie, nieufność i dwa paradoksy demokracji*, in: P. Sztompka, M. Kucia (Hrsg.), *Socjologia. Lektury*, Kraków 2005, 399.

³⁰ Vgl. H.K. Anheier, M. Freise, *Der Dritte Sektor im Wandel: zwischen New Public Management und Zivilgesellschaft*, in: D. Gosewinkel, D. Rucht, W. van den Daele, J. Kocka (Hrsg.), *Zivilgesellschaft – national und transnational*, 138–139.

³¹ *Komunikat z badań CBOS. Zaufanie w sferze prywatnej i publicznej a społeczeństwo obywatelskie*, BS/24/2006, Warszawa, Februar 2006, 24.

Wioletta Szymczak

Dr. der Geisteswissenschaften im Bereich Soziologie; Adjunkt an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Lublin (KUL).

Wissenschaftliche Interessen: Sozialethik und Sozialpolitik, Religionssoziologie, Probleme der Bürgergesellschaft in Polen und Europa.

Józef Styk**Wartości młodzieży polskiej w społeczeństwie nowoczesnym****Die Werteorientierung polnischer Jugendlicher in der postmodernen Gesellschaft**

Słowa kluczowe: wartości; wartości społeczne; młodzież a wartości; wychowanie

Schlüsselworte: Werte; soziale Werte; Jugend und Werte; Erziehung

Jednym z podstawowych elementów rzeczywistości społecznej i kulturowej jest system wartości, który składa się zarówno z obiektów, do których aspirują jednostki i struktury społeczne, oraz norm, które stanowią swojego rodzaju regulatory osiągania celów, a więc realizacji wartości. W naukach społecznych dosyć często traktuje się wartości i normy łącznie jako system aksjonormatywny. Pojęcie systemu zakłada nie tylko ścisły związek przedmiotów działań ludzkich z normami je regulującymi, lecz także określone hierarchie i różnorodne powiązania.

W niniejszych refleksjach przyjmuję, że wartości społeczne są dowolnymi obiektami materialnymi lub niematerialnymi, zewnętrznymi albo wewnętrznymi w stosunku do człowieka, który aspiruje do ich posiadania, odzyskania lub pomnożenia jako uczestnik życia zbiorowego. W skład systemu wartości i norm wchodzi elementy o różnorodnym charakterze, randze i znaczeniu dla jednostki, grupy lub zbiorowości społecznej (wartości podstawowe, naczelne, ostateczne, autoteliczne i instrumentalne, centralne i pe-

Einen Grundbestandteil der sozialen und kulturellen Wirklichkeit bildet das Wertesystem, das sich sowohl aus den Objekten, nach denen die Einzelpersonen und die sozialen Strukturen streben, als auch den Normen zusammensetzt, welche eine Art Regulatoren beim Erreichen der Ziele darstellen, d.h. bei der Realisierung der Werte. In den Sozialwissenschaften werden Werte und Normen recht häufig zusammen als axionormatives System verstanden. Der Begriff des Systems setzt nicht nur einen engen Zusammenhang zwischen den Gegenständen menschlicher Handlungen und den sie regulierenden Normen voraus, sondern auch bestimmte Hierarchien und verschiedenartige Verbindungen.

In den vorliegenden Betrachtungen gehe ich davon aus, dass die sozialen Werte beliebige materielle oder nichtmaterielle, dem Menschen gegenüber innere oder äußere Objekte darstellen, der als Teilnehmer am kollektiven Leben ihren Besitz, ihre Wiedererlangung oder Mehrung anstrebt. Zum System der Werte und Normen gehören Elemente mit unterschiedlichem Charakter, Rang und Bedeutung für den Einzelnen, die Gruppe oder die soziale Gemeinschaft (Grundwerte, höchste, letzte, autotelische und instrumentale, zentrale und periphere,

ryferyjne, odczuwane i uznawane, codzienne i uroczyste itp.).

Każda jednostka ludzka posiada określoną orientację wartościującą, dzięki której strukturalizuje swoje działania, aspiracje i wartości. Dokonuje tego poprzez wyodrębnienie wartości naczelných, które na swój sposób interpretuje i których używając, porządkuje pozostałe wartości. Duże znaczenie odgrywa tu światopogląd, a zwłaszcza te jego elementy, które odnoszą się do rzeczy ostatecznych człowieka, stosunków społecznych i ocen moralnych. Ich uszczegółowienie następuje poprzez strukturalizację wartości życiowych.

Orientacja wartościująca posiada charakter dynamiczny, może bowiem zmieniać się zależnie od okoliczności życia jednostki lub od danego środowiska społecznego; zależeć może także od norm charakterystycznych dla danej epoki historycznej. Zawiera w sobie nie tylko wartość uznaną za naczelną, lecz także elementy o charakterze normatywnym i stanowi wyraz dojrzałości społecznej. Może być analizowana na płaszczyźnie modalnej jako pozytywna lub negatywna. Pod względem treści może oznaczać na przykład priorytet płaszczyzny poznawczej, religijnej, materialnej, estetycznej, autokreacyjnej itp. Z uwagi na stopień uszczegółowienia orientacja ta może być mono- lub politematyczna. Posiada dużą plastyczność co do intensywności i wyrazistości (na przykład umiarkowana lub radykalna). Może charakteryzować jednostkę lub grupę. Wreszcie jest strukturą o określonym stopniu koherencji.

Niektórzy autorzy odróżniają orientację motywacyjną od wartościującej. Orientacja motywacyjna jest nastawiona na zaspokajanie potrzeb. Orientacja wartościująca skłania człowieka do przestrzegania pewnych norm i społecznie akceptowanych kryteriów selek-

empfundene und anerkannte, alltägliche und feierliche Werte u.dgl.).

Jedes menschliche Individuum besitzt eine bestimmte Werteorientierung, dank der es seine Handlungen, Bestrebungen und Werte strukturiert. Dies geschieht durch Aussonderung übergeordneter Werte, die es auf seine Weise interpretiert und durch deren Inanspruchnahme es dann auch die übrigen Werte ordnen kann. Enorme Bedeutung kommt hierbei der Weltanschauung und vor allem denjenigen ihrer Elemente zu, die die letzten Dinge des Menschen, die sozialen Beziehungen und die moralischen Urteile betreffen. Deren Spezifizierung erfolgt durch eine Strukturalisierung der existenziellen Werte.

Die Werteorientierung hat dynamischen Charakter, denn sie kann sich in Abhängigkeit von den Lebensumständen des Einzelnen oder der betreffenden sozialen Gruppe ändern; außerdem kann sie auch von den für die betreffende historische Epoche charakteristischen Normen abhängen. Sie beinhaltet nicht nur den als „höchsten“ anerkannten Wert, sondern auch Elemente mit normativem Charakter und stellt einen Ausdruck sozialer Reife dar. Auf der modalen Ebene kann sie als positiv oder negativ analysiert werden. Hinsichtlich der Inhalte kann sie zum Beispiel bedeuten, dass der kognitiven, der religiösen, der materiellen oder der ästhetischen Ebene bzw. der kreativen Selbstverwirklichung der Vorrang eingeräumt wird. Hinsichtlich des Grades der Spezifizierung kann diese Orientierung mono- oder polythematisch sein. Sie ist sehr elastisch, was ihre Intensität und Expressivität betrifft (z.B. kann sie gemäßigt oder radikal sein). Sie kann ein Individuum oder eine Gruppe charakterisieren. Und schließlich ist sie eine Struktur mit einem bestimmten Kohärenzgrad.

Manche Autoren unterscheiden zwischen motivierender und wertender Orientierung. Die motivierende Orientierung ist auf die Befriedigung von Bedürfnissen ausgerichtet. Die wertende Orientierung veranlasst den Menschen zur Einhaltung bestimmter

cji. Zorientowanie na wartości stanowi pewien system, który oddziałuje na człowieka, motywując go do przestrzegania określonych norm. Orientacja wartościująca, wartości naczelne oraz wartości wyłączone strukturalizują system wartości. Można w nim wyróżnić dwa główne układy: układ wartości dominujących oraz tych, które mają mniejsze znaczenie. Pierwszy z nich jest bezwarunkowy, co skutkuje znaczną jego stabilnością. Układ drugi dynamizuje i różnicuje system wartości. Na obrzeżach funkcjonują wartości peryferyjne, a poza tymi układami znajdują się wartości wyłączone.

Każda generacja i każdy typ środowiska społecznego posiada nieco inne systemy wartości i odmienne orientacje wartościujące. Te zróżnicowania można określić jako preferencje aksjologiczne. Z punktu widzenia poruszanego tu tematu istotne są zróżnicowania międzypokoleniowe. Ludzie w starszym wieku najczęściej są zorientowani na czas przeszły. Jest on dla nich światem nie tylko ciągle na nowo wspomnianym, lecz także lepiej ocenianym niż teraźniejszość. Tę często odbierają jako „gorsze wydanie” czasu przeszłego, wypełnionego ich intensywnym i twórczym udziałem. Przyszłość znika im z oczu, odchodzi w sposób niemal namacalny z każdym dniem. Pokolenia aktywne zawodowo są zorientowane na czas teraźniejszy: na pełnienie ról społecznych w domu, w pracy, w środowisku zamieszkania czy środowisku zawodowym. Sporo życia mają wprawdzie już za sobą, ale też dużo czasu przed sobą. Nie rozpamiętują nadmiernie przeszłości, a przyszłość widzą w wymarzonych okolicznościach życia swoich dzieci. Z kolei młodzież jest nastawiona na przyszłość. Z myślą o przyszłości, inwestując w siebie, obiera określony kierunek i poziom kształcenia, aspiruje do małżeństwa, posia-

Normen und sozial akzeptierter Auswahlkriterien. Die Werteorientierung stellt ein bestimmtes System dar, das auf den Menschen einwirkt und ihn zur Einhaltung bestimmter Normen motiviert. Die wertende Orientierung, die höchsten Werte sowie die ausgeschlossenen Werte strukturieren das Wertesystem. In ihm können zwei Hauptsysteme unterschieden werden: das System der dominierenden Werte sowie das System derer mit geringerer Bedeutung. Das erste gilt unbedingt, was den Grund seiner beträchtlichen Stabilität ausmacht. Das zweite System dynamisiert und differenziert das Wertesystem. An den Peripherien funktionieren periphere Werte, und außerhalb dieser Systeme sind die ausgeschlossenen Werte situiert.

Jede Generation und jeder soziale Milieutyp besitzt jeweils etwas andere Wertesysteme und unterschiedliche wertende Orientierungen. Diese Differenzierungen können als axiologische Präferenzen bezeichnet werden. Wesentlich vom Gesichtspunkt des hier behandelten Themas sind die Differenzen zwischen den Generationen. Ältere Menschen sind meistens auf die Vergangenheit orientiert. Diese ist für sie eine Welt, an die sie sich nicht nur immer wieder aufs neue zurückerinnern, sondern die von ihnen auch positiver beurteilt wird als die Gegenwart, welche sie als eine „schlechtere Neuauflage” der von ihrer intensiven und schöpferischen Teilnahme erfüllten Vergangenheit empfinden. Die Zukunft verlieren sie aus den Augen, sie entfernt sich fast greifbar mit jedem Tag. Die im Berufsleben stehenden Generationen dagegen sind gegenwartsorientiert: auf die Erfüllung ihrer sozialen Rollen zu Hause, auf Arbeit, gegenüber den Nachbarn oder im beruflichen Milieu. Zwar haben sie bereits einen guten Teil ihres Lebens hinter sich, aber vor ihnen liegt ebenfalls noch viel Zeit. Die Vergangenheit beschäftigt sie nicht übermäßig, und die Zukunft erblicken sie in den erträumten Lebensumständen ihrer Kinder. Die Jugendlichen dagegen sind ganz auf die Zukunft orientiert. Sie investieren in ihre eigene Zukunft, wenn sie ein bestimmtes Studienfach und

dania domu i rodziny, do określonego zawodu i do szeregu ról społecznych. Jej samodzielne życie właśnie rozpoczyna się i stwarza możliwości zrealizowania tych scenariuszy, które każdy pisze sam, mniej lub bardziej kierując się własnym systemem wartości. Indywidualna orientacja na wartości, podobnie jak życie dorosłe, jest w przypadku ludzi młodych *in statu nascendi*.

Wszystkie systemy społeczno-kulturowe bardziej liberalnie traktują młodzież niż ludzi dorosłych. Wszystkie też wyraźnie oddzielają te dwa światy społeczne, na przykład poprzez rytuały przejścia. Postawy dorosłych wobec młodzieży zazwyczaj cechuje spora tolerancja i wyrozumiałość, czego bardzo często nie można powiedzieć o postawach młodzieży wobec dorosłych. Konformizm grupowy w mniejszym stopniu obowiązuje młodzież niż dorosłych i względnie łatwo wybacza się młodzieńcze zachowania nonkonformistyczne. Młodym nie wybacza się jednak pewnych deficytów, zwłaszcza w zakresie tych wartości podstawowych, które rozstrzygają o tożsamości społecznej grupy (chodzi o religię, patriotyzm, akceptację godności osoby ludzkiej czy szacunek dla starszych). W tym zakresie od adeptów życia społecznego wymaga się nawet więcej niż od jednostek dojrzałych. Mechanizm ten stoi na straży adekwatnej socjalizacji, a w nieodległej przyszłości rekrutacji do pełnienia ról społecznych. Jedną z istotnych kwestii stanowi tu wartość autorytetów.

Autorytety były uznawane i cenione przez wszystkie systemy społeczne czasów minionych. Miało to miejsce głównie w społecznościach homogenicznych i izolowanych. W przedsięwziętych kulturach agrarnych autorytety stanowiły praktycznie jedyne źródło i przekaźnik kultury. Współcześnie autorytety przeżywają kryzys, co jest spowodowane między innymi utratą przez nie po-

Bildungsniveau wählen, die Ehe, den Besitz einer Familie und eines eigenen Heims, einen bestimmten Beruf und eine ganze Reihe sozialer Rollen anstreben. Mit dem Beginn ihres eigenen selbständigen Lebens wird die Möglichkeit geschaffen, diese von ihnen selbst entworfenen Szenarien zu verwirklichen, wobei sie sich mehr oder weniger von ihrem jeweils eigenen Wertesystem leiten lassen.. Die individuelle Werteorientierung befindet sich bei jungen Menschen, ähnlich wie im Erwachsenenleben auch, *in statu nascendi*.

Alle sozio-kulturellen Systeme behandeln die Jugend viel liberaler als die Erwachsenen. Auch trennen alle diese beiden sozialen Welten ausdrücklich voneinander, zum Beispiel durch Übergangsrituale. Die Haltungen Erwachsener gegenüber Jugendlichen zeichnen sich gewöhnlich durch ein beträchtliches Maß an Toleranz und Verständnis aus, was von den Haltungen Jugendlicher den Erwachsenen gegenüber nicht immer gesagt werden kann. Der Gruppenkonformismus ist bei der Jugend weniger obligatorisch als bei Erwachsenen, und ein nonkonformistisches Verhalten Jugendlicher wird ihnen auch verhältnismäßig leicht verziehen. Allerdings verzeiht man Jugendlichen bestimmte Defizite nicht, insbesondere im Bereich jener Grundwerte, die über die soziale Identität der Gruppe entscheiden (dies betrifft die Religion, den Patriotismus, das Akzeptieren der Würde der menschlichen Person sowie die Achtung gegenüber älteren Menschen). Auf diesem Gebiet verlangt man von den Adepten des sozialen Lebens sogar noch mehr als von reifen Personen. Dieser Mechanismus wacht über ihre adäquate Sozialisation und ihre Rekrutierung zur Erfüllung sozialer Rollen in nicht ferner Zukunft. Eine der wesentlichen Fragen ist hier der Wert der Autoritäten.

Autoritäten wurden von allen sozialen Systemen der Vergangenheit anerkannt und geschätzt. Dies geschah hauptsächlich in homogenen und voneinander isolierten Gesellschaften. In den vorschrittlichen Agrarkulturen stellten die Autoritäten praktisch die einzige Quelle und den einzigen Vermittler

zycji monopolisty w pionowym przekazie kultury. Najpierw wiele straciły na rzecz układu instytucjonalnego, a dziś niemal wszystko zdominowała kultura masowa. Dostarcza ona dosłownie do domu „doskonałe” recepty na sukces, szczęście, udane życie, zdrowie, dobrą kondycję czy grono przyjaciół. Człowiek współczesny niechętnie poddaje się władzy autorytetów, szczególnie osobowych. Stał się bowiem autorytetem sam dla siebie, co często jest określane jako wewnątrzsterowność. Jednak nie oznacza to braku społecznego zapotrzebowania na autorytety. Ujawniło się to w skali masowej podczas pielgrzymek papieża Jana Pawła II na całym świecie, a szczególnie widoczne było w zachowaniach Polaków po śmierci tego Sługi Bożego w kwietniu 2005 roku.

Młodzież jest bardzo krytyczna wobec autorytetów, co nie oznacza całkowitego ich odrzucenia. Charakterystyczne są w tej mierze wyniki wielu badań socjologicznych. Wskazują one, że młodzi ludzie darzą wysokim poważaniem swoich rodziców, rzadziej innych członków rodziny. Tylko niekiedy pojawiają się wśród deklarowanych autorytetów osoby duchowne, a jeszcze rzadziej nauczyciele. Ciekawe, że na tej „mapie” nie ma ani liderów, ani elity lokalnej. Tylko sporadycznie pojawiają się deklaracje o darzeniu szacunkiem kogoś z polityków, przywódców religijnych (Papież!) lub twórców kultury. Pozostałą część tej „mapy”, poza dalszymi członkami rodziny, zapełniają sportowcy oraz idole ze świata mediów i kultury popularnej. Równoległe do hipotezy o kryzysie autorytetów współczesnej polskiej młodzieży można postawić hipotezę o posiadaniu przez tę młodzież mglistej wizji świata społecznego. Obraz społeczeństwa jest wyraźnie rozszczępiony na środowisko życiowe młodego człowieka, na całą rozmytą „resztę” społecz-

der Kultur dar. Heute befinden sich die Autoritäten in einer Krise, wofür unter anderem der Verlust ihrer Monopolstellung in der vertikalen Kulturvermittlung verantwortlich ist. Zuerst verloren sie viel an Einfluss zugunsten des institutionellen Systems, während heute die Massenkultur fast alles dominiert hat. Sie liefert buchstäblich „perfekte” Rezepte ins Haus, was Erfolg, Glück, ein gelungenes Leben, Gesundheit, gute Kondition oder einen großen Freundeskreis betrifft. Der heutige Mensch unterwirft sich nur ungern der Macht von Autoritäten, besonders persönlicher. Denn er ist sich selbst zur Autorität geworden, was oft als „Innensteuerung” bezeichnet wird. Das bedeutet jedoch keineswegs ein mangelndes soziales Bedürfnis nach Autoritäten. Im Massenmaßstab wurde dies während der Pilgerreisen von Papst Johannes Paul II. auf der ganzen Welt deutlich, und besonders sichtbar wurde es im Verhalten der Polen nach dem Tode dieses Dieners Gottes im April 2005.

Die Jugend ist Autoritäten gegenüber sehr kritisch, was nicht bedeutet, dass sie sie völlig ablehnt. Charakteristisch sind diesbezüglich die Ergebnisse vieler soziologischer Untersuchungen. Sie zeigen, dass die jungen Menschen ihren Eltern einen hohen Prestigewert beimessen, anderen Familienmitgliedern dagegen seltener. Nur manchmal finden sich unter den deklarierten Autoritäten geistliche Personen, und noch seltener sind es die Lehrer. Interessant ist, dass es auf dieser „Landkarte” weder Führungspersönlichkeiten noch lokale Eliten gibt. Nur vereinzelt wird die Hochachtung für irgendeinen Politiker, religiösen Führer (den Papst!) oder Kulturschaffenden deklariert. Der übrige Teil dieser „Karte” wird – neben weiteren Familienmitgliedern – von Sportlern sowie Idolen aus der Welt der Medien und der Popkultur ausgefüllt. Parallel zur Hypothese von der Krise der Autoritäten bei der heutigen polnischen Jugend kann die Hypothese aufgestellt werden, dass diese Jugendlichen eine unklare, verschwommene Sicht der sozialen Welt besitzen. Das Bild der Gesellschaft ist ausdrücklich

nego świata realnie istniejącego i na świat wykreowany przez media społeczne. Zapewne ta segmentacja wynika z niewielkiej jeszcze kompetencji kulturowej i nikłych doświadczeń społecznych młodego człowieka. Niestety, zbyt często zdarza się, że skutkuje to przyjmowaniem strategii negacji, nieobecności lub wycofania się z udziału w życiu dorosłym. Można to nazwać krótko lękiem przed dojrzałością i samodzielnością życiową.

Jak można scharakteryzować młodych Polaków ze względu na ich orientacje wartościujące? Zapewne poczesne miejsce, jak zwykle w przypadku młodzieży, zajmują wartości hedonistyczne, pragmatyczne i utilitarne: zabawa, rozrywka, czas wolny, używki itp. Jeżeli jest w tych sprawach zachowany umiar i zdrowy rozsądek, to tego typu zachowania spotykają się z akceptacją dorosłych. Jednak niektóre grupy i subkultury młodzieżowe nazbyt często budują własny świat społeczny i własne hierarchie wartości grupowych w izolacji od świata dorosłych, co je stawia poza systemem opinii i kontroli społecznej. Oczywiście w orientacji hedonistycznej przyjmuje się kryteria bezpośredniej, praktycznej użyteczności oraz szybkich, maksymalnych korzyści i doznań. Oferta współczesnej kultury masowej stworzyła w tym zakresie wiele możliwości, a tak zwane młodzieżowe wzory zachowań, style życia i systemy wartości przyjmują nie tylko ludzie młodzi. Nierzadko siła i skuteczność opinii środowiskowej oraz systemu kontroli społecznej są nieznaczne, a niekiedy zupełnie ich nie ma. Stanowi to skutek między innymi dezintegracji, indywidualizacji i anomii, a często również niewydolności rodziny i szkoły w funkcji wychowawczej. Wśród młodzieży obowiązują pewne niepisane zasady, dyrektywy i moda, przykładowo obo-

gespalten in die Lebensumwelt des jungen Menschen, den ganzen verschwommenen, nur nebelhaft wahrgenommenen „Rest“ der real existierenden Welt und in die von den Massenmedien kreierte Welt. Sicher resultiert diese Segmentierung aus der noch geringen kulturellen Kompetenz und den geringfügigen sozialen Erfahrungen junger Menschen. Leider kommt es nur allzu häufig vor, dass dies zur Annahme einer Strategie der Negation, der Abwesenheit oder des Rückzuges von der Teilnahme am Erwachsenenleben führt. Man könnte dies kurzgefasst als Angst vor der existenziellen Reife und Selbständigkeit bezeichnen.

Wie kann man die jungen Polen hinsichtlich ihrer wertenden Orientierung charakterisieren? Gewiss nehmen hedonistische, pragmatische und utilitaristische Werte einen vorrangigen Platz ein, wie dies im Falle der Jugend üblich ist: Spaß und Spiel, Unterhaltung, Freizeit, Genussmittel u.dgl. Wenn in diesen Dingen Maß gehalten wird und der gesunde Menschenverstand die Oberhand behält, werden derartige Verhaltensweisen von den Erwachsenen auch durchaus akzeptiert. Aber manche Jugendgruppen und Subkulturen schaffen sich nur allzu oft ihre eigene soziale Welt und eigene Hierarchien von Gruppenwerten; sie isolieren sich von der Erwachsenenwelt, wodurch sie aus dem System der sozialen Meinung und Kontrolle herausfallen. Selbstverständlich gelten in der hedonistischen Orientierung Kriterien des unmittelbaren praktischen Nutzens sowie schneller und maximaler Vorteile und Erfahrungen. Das Angebot der heutigen Massenkultur schafft diesbezüglich zahlreiche Möglichkeiten, und die sogenannten jugendlichen Verhaltensmuster, Lebensstile und Wertesysteme werden auch nicht nur von jungen Menschen akzeptiert. Nicht selten ist die Stärke und Wirksamkeit der Milieumeinung sowie des Systems der sozialen Kontrolle nur gering, und manchmal existieren diese überhaupt nicht mehr. Dies ist unter anderem eine Folge der Desintegration, Individualisierung und Anomie, oft auch der Insuffizienz der Familie und der Schule in ihrer

wiązek bycia „na luzie”, „na topie”, „trendy”, „cool”.

W wyniku fascynacji kulturą popularną, proponowanymi przez nią kultami i idolami, zdarza się, że – aby tych idoli za wszelką cenę naśladować – młodzi ludzie są gotowi przejawiać skrajne i bezwzględne postawy roszczeniowe wobec rodziców. Bywa, że niekiedy potrafią dokonywać kradzieży (nie tylko domowych), różnych wykroczeń, a nawet przestępstw kryminalnych dla zdobycia środków materialnych na alkohol, używki, modne ubrania itp. Poczesne miejsce wśród tych fascynacji medialnych zajmuje kult ciała i sprawności fizycznej oraz obowiązkowa „wieczna młodość”. Znaczny odsetek młodzieży wyrasta z tego, przechodząc w wiek dojrzały. Niektórym osobom pozostaje jednak coś z tej orientacji hedonistycznej na całe życie. Ten typ postawy i zachowań można klasyfikować na pograniczu orientacji hedonistycznej i autokreacyjnej, tyle że jednostronnej, zorientowanej na cielesność, a nie na rozwój duchowy, moralny i intelektualny.

Młodość jest okresem, w którym jednostka przygotowuje się do pełnego uczestnictwa w życiu społecznym. Uzyskuje kompetencje i kwalifikacje do tego uczestnictwa poprzez wychowanie, samowychowanie i edukację. Oczywiście orientacja na wykształcenie stanowi wówczas najważniejszy obowiązek. Najczęściej wykształcenie jest wartością uznawaną przez samą młodzież, aczkolwiek znaczna jej część uznaje wartość wykształcenia pod wpływem własnego środowiska społecznego. Konstatacja powyższa stanowi pewną oczywistość, w przeciwieństwie do tego, że względnie rzadko wykształcenie jest traktowane jako wartość autoteliczna. Pod tym względem młodzież nie stanowi kategorii specyficznej. Wiele badań socjologicznych wskazuje na to, że wykształcenie naj-

Erziehungsfunktion. Bei den Jugendlichen gelten bestimmte ungeschriebene Regeln, Direktiven und Moden, zum Beispiel „locker”, „top”, „trendy” oder „cool” zu sein.

Infolge der Faszination durch die Popkultur, die von ihr vorgeschlagenen Kulte und Idole kommt es vor, dass die Jugendlichen – um diese Idole um jeden Preis nachzuahmen – bereit sind, extreme und rücksichtslose Ansprüche an ihre Eltern zu stellen. Manchmal kommt es soweit, dass sie Diebstähle (nicht nur im Elternhaus), verschiedene Vergehen und sogar Straftaten begehen, um die nötigen Geldmittel für Alkohol, Drogen, modische Kleidung u.dgl. aufzubringen. Einen vorrangigen Platz nimmt unter diesen Faszinationen der Kult des Körpers und der physischen Kondition sowie die obligatorische „ewige Jugend” ein. Ein beträchtlicher Prozentsatz von Jugendlichen lässt diese Phase hinter sich, sobald sie das Erwachsenenalter erreicht haben. Aber einige Personen bleiben ihr ganzes Leben hindurch dieser hedonistischen Gesinnung verhaftet. Dieser Typ von Einstellungen und Verhaltensweisen kann an der Grenze der hedonistischen Orientierung und der kreativen Selbstverwirklichung klassifiziert werden, wobei letztere dann allerdings einseitig auf den Körper orientiert ist und nicht auf ihre geistige, sittliche und intellektuelle Entwicklung.

Die Jugend ist die Zeit, in der sich der Einzelne auf seine volle Teilnahme am sozialen Leben vorbereitet. Die Kompetenzen und Qualifikationen zu dieser Teilnahme gewinnt er durch Selbsterziehung und Bildung. Selbstverständlich ist die Ausrichtung auf Bildung dann seine oberste Pflicht. Meistens wird die Bildung von den Jugendlichen selbst als Wert anerkannt, auch wenn ein beträchtlicher Teil von ihnen den Wert der Bildung erst unter dem Einfluss der eigenen sozialen Umgebung anerkennen mag. Diese Feststellung stellt eine gewisse Offensichtlichkeit dar, im Gegensatz dazu, dass die Bildung nur relativ selten als autotelischer Wert verstanden wird. In dieser Hinsicht bildet die Jugend keine spezifische Kategorie. Viele soziologische

częściej ludzie instrumentalizują w stosunku do możliwości zdobycia dobrej, popłatanej pracy i dobrobytu materialnego. Z tego bynajmniej nie wynika, że wszyscy młodzi ludzie są zorientowani na wartości przyszłej pracy zawodowej i dlatego masowo podejmują wykształcenie na poziomie wyższym. Przeciwnie. Orientacja na wartości edukacyjne i autokreacyjne jest powszechnie deklarowana przez młodzież. Jednak w sferze zachowań preferuje ona minimalizowanie wysiłku i zdobywanie wiedzy nie dla samej wiedzy, lecz dla przyszłego pożytku własnego. Zapewne ma tu spore znaczenie względnie niska odporność na trudności, stres i długotrwały wysiłek, która charakteryzuje wielu młodych ludzi.

Równie powszechnie młodzież deklaruje orientację na wartości swojej przyszłej rodziny i domu. Jednak w praktyce życiowej obserwuje się przedłużanie młodości poprzez długie pozostawanie w rodzinie pochodzenia, wydłużanie czasu kształcenia i odkładanie małżeństwa. Wielu młodych ludzi wybiera drogę życiową człowieka samotnego, singla. Inni po zawarciu związku małżeńskiego albo rezygnują z funkcji prokreacyjnej, albo ograniczają liczbę dzieci do jednego lub dwojga. Posiadanie dzieci często przesuwają na czas po uzyskaniu samodzielności i zasobności materialnej.

Orientacja prospołeczna nie stanowi mocnej strony polskiej młodzieży. Bardzo rzadko ludzie młodzi aspirują do wysokich ról społecznych i deklarują orientację na wartości ładu społecznego. Podobnie sporadycznie deklarują orientację na wartości religijne. Być może wynika to z nazbyt mglistej wizji życia społecznego. Wydaje się, że negatywne konsekwencje niesie również kryzys autorytetów oraz społecznie dezaprobowane wzory zachowań polityków i elit społecz-

nych. Untersuchungen zeigen, dass die Bildung von den Menschen meistens im Verhältnis zu der Möglichkeit instrumentalisiert wird, dadurch eine gute und gutbezahlte Arbeit zu bekommen und materiellen Wohlstand zu erwerben. Dies bedeutet aber keineswegs, dass alle jungen Menschen auf die Werte der künftigen Berufsarbeit orientiert sind und deshalb massenhaft nach höherer Bildung streben. Im Gegenteil. Die Orientierung auf Bildungs- und Selbstverwirklichungswerte wird von der Jugend generell deklariert. Auf dem Gebiet der Verhaltensweisen jedoch bevorzugen sie eine Minimierung der Mühe und einen Wissenserwerb nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum künftigen eigenen Nutzen. Von beträchtlicher Bedeutung ist dabei sicher die verhältnismäßig niedrige Immunität gegen Schwierigkeiten, Stress und langfristige Anstrengung, die viele junge Menschen charakterisiert.

Ebenso generell deklarieren die Jugendlichen ihre Ausrichtung auf den Wert ihrer künftigen Familie und ihres Heims. Aber in der Lebenspraxis ist eine Verlängerung der Jugend zu beobachten, die durch längeres Zuhausebleiben im Elternhaus, eine Verlängerung der Ausbildungszeit und ein Aufschieben der Ehe verursacht wird. Viele junge Menschen wählen den Lebensweg eines alleinstehenden „Single“. Andere verzichten nach der Heirat auf die Fortpflanzungsfunktion oder beschränken die Zahl der Kinder auf eins oder zwei. Den Besitz von Kindern verschieben sie oft auf später, bis sie materiell selbständig und wohlhabend geworden sind.

Die prosoziale Orientierung ist nicht gerade die starke Seite der polnischen Jugendlichen. Sehr selten streben junge Menschen hohe soziale Rollen an oder deklarieren ihre Orientierung auf Werte der sozialen Ordnung. Ebenso vereinzelt wird eine Orientierung auf religiöse Werte deklariert. Vielleicht resultiert dies aus einer allzu verschwommenen Sicht des sozialen Lebens. Es scheint, dass auch die Krise der Autoritäten negative Konsequenzen mit sich bringt, sowie die soziale Missbilligung gewisser Verhaltensmuster von Politikern und den gesell-

nych. Znacznie łatwiej totalnie dezakceptować całe środowisko (urok łatwego etykietowania) niż aspirować do zmieniania go. Wśród młodzieży powszechne są postawy nieobecności społecznej; głównie chodzi tu o postawy bierne i biorcze. To wydaje się wskazywać na świadomościowy bipolarny obraz społeczeństwa złożonego z tych, którzy nie mogą nic, oraz z tych, którzy mogą wszystko.

Co zatem składa się na społeczny świat młodzieży, jej świat, w którym chętnie przebywa i do którego ucieka? Zapewne jest to własna rodzina i krąg przyjacielsko-koleżeński, a niekiedy określona subkultura, organizacja religijna, młodzieżowa lub ruch społeczny. Ale i te nie stanowią ani pełnego, ani zawsze bezpiecznego azylu. Gdzie zatem młodzież się wycofuje, aby uczestniczyć we własnych, przez siebie współkreowanych „światach” społecznych, a więc aby być tam aktywnym podmiotem? Takie możliwości stwarza przestrzeń wirtualna i Internet, których masowym użytkownikiem stała się właśnie młodzież.

Wolno przypuszczać, że świat przestrzeni cybernetycznej jest często traktowany przez młodych jako środek zastępczy lub namiastka realnego i interaktywnego środowiska społecznego. Daje poczucie bezpieczeństwa, bo nie każe spotykać się w „realu”. Stwarza wrażenie anonimowości uczestnictwa, a więc pozwala pozornie bezkarnie zrezygnować ze wszelkich norm etycznych. Stąd można w dowolnej chwili wyjść bez zobowiązań i konieczności kontynuowania interakcji, a potem nieskrępowanie i swobodnie wrócić. Mieć poczucie bycia razem i równocześnie być jakby obok. Swobodne i częste poruszanie się w przestrzeni wirtualnej stwarza wrażenie niczym nieograniczonych możliwości wyboru poszczególnych jej

schaftlichen Eliten. Es ist viel leichter, das gesamte Milieu abzulehnen (der Reiz leichten Etikettierens), als seine Veränderung anzustreben. Unter der Jugend sind Haltungen sozialer Absenz verbreitet; hierbei handelt es sich hauptsächlich um eine passive und nur „nehmende” Einstellung. Dies scheint auf ein bewusstseinsmäßig bipolares Bild der Gesellschaft hinzuweisen, welches sich aus denen zusammensetzt, die nichts können, und denen, die alles können.

Woraus also besteht die soziale Welt der Jugendlichen, ihre Welt, in der sie sich gern aufhalten und zu der sie fliehen? Gewiss gehört dazu die eigene Familie sowie der Freundes- und Kollegenkreis, manchmal auch eine bestimmte Subkultur, eine religiöse Organisation, eine Jugendbewegung oder ein soziales Engagement. Aber auch diese Bereiche stellen weder ein vollständiges noch ein immer sicheres Asyl dar. Wohin also zieht sich die Jugend zurück, um an ihren eigenen, von ihnen selbst kreierten sozialen „Welten” teilzunehmen, d.h. dort als ein aktives Subjekt zu wirken? Solche Möglichkeiten bieten ihnen der virtuelle Raum und das Internet, welches gerade von der Jugend massenhaft genutzt wird.

Es darf angenommen werden, dass die Welt des Cyberraums von den Jugendlichen oft als Ersatzmittel oder Surrogat eines realen und interaktiven sozialen Milieus verstanden wird. Sie bietet ein Gefühl der Sicherheit, weil sie nicht verlangt, einander in der „realen” Welt auch tatsächlich zu begegnen. Sie liefert den Eindruck anonymer Teilnahme, d.h. sie erlaubt scheinbar straflos auf alle ethischen Normen zu verzichten. Diesen Raum kann man jederzeit wieder verlassen, ohne Verpflichtungen einzugehen oder die Interaktion fortsetzen zu müssen, um dann später ungehindert und zwanglos in ihn zurückzukehren. Man hat das Gefühl des Zusammenseins und steht gleichzeitig doch „daneben”. Die zwanglose und häufige Bewegung im virtuellen Raum erzeugt den Eindruck gleichsam unbeschränkter Möglichkeiten, bestimmte Elemente oder Segmente davon auswählen zu können. Weil es

elementów lub segmentów. Techniczna łatwość ściągnięcia dowolnego pliku kusi, wyzywa i wystawia na próbę analogiczną do handlowej oferty hipermarketu. Tu jednak kosztów finansowych się nie ponosi, a może być równie ciekawie i atrakcyjnie. Ponosi się wprawdzie koszty inne, ale młody cybernauta rzadko o nich myśli, zwłaszcza że ma świadomość możliwości wyjścia z gry w każdej chwili. Dziś już wiadomo, że główne koszty i ryzyko ucieczki w cybernetyczny świat stanowią: czas spędzony przy komputerze, uzależnienie, osłabienie woli, ucieczka od „reality”, a więc izolacja społeczna, wreszcie mechaniczne przenoszenie zachowań – i tych podpatrzonych w przestrzeni wirtualnej, czyli przez kogoś zaproponowanych, i własnych – na rzeczywistość realnie istniejącą. Możliwość swobodnego korzystania z zasobów Internetu może łatwo okazać się dysfunkcyjna dla nieokrępej jeszcze struktury systemu wartości i orientacji wartościującej młodego człowieka. Ponadto, co istotne, może prowadzić do relatywizacji wartości najwyższych, rozmywać kryteria ocen moralnych i destruować wartości życiowe.

Czym zatem należy się kierować w wychowaniu młodzieży ku wartościom? W moim przeświadczeniu wychowanie to powinno polegać przede wszystkim na wychowaniu do dojrzałości społecznej oraz do odpowiedzialności za siebie i innych ludzi. Należy młodym ludziom ciągle uświadamiać, że ich przyszły los zależy przede wszystkim od nich samych. Od ich aktywnej postawy i partycypacji w życiu społecznym zależy przecież, kim zostaną, zarówno w sensie osobowościowym, jak i w znaczeniu pełnienia ról społecznych. Równie istotne dla młodego człowieka jest uświadomienie sobie, że sam musi sobie postawić kilka fundamentalnych pytań i udzielić na nie odpowiedzi: co jest

technisch so einfach ist, eine beliebige Datei herunterzuladen, wird man dadurch oft verleitet, herausgefordert und auf die Probe gestellt, ähnlich wie angesichts eines Sonderangebots im Supermarkt. Hier aber entstehen keinerlei finanzielle Kosten, und die Angebote sind genauso interessant und attraktiv. Zwar entstehen noch andere Kosten, aber daran denkt der junge Cybernaut nur selten, vor allem weil er sich der Möglichkeit bewusst ist, dieses Spiel jederzeit wieder verlassen zu können. Heute weiß man bereits, dass folgende Faktoren die größten Kosten und das Risiko einer Flucht in die Cyberwelt bewirken: Zeitverschwendung am Computer, Abhängigkeit, Schwächung der Willenskraft, Flucht vor der Realität und somit soziale Isolation, schließlich die mechanische Übertragung von Verhaltensweisen – sowohl der im virtuellen Raum „abgeguckten”, d.h. von jemandem vorgeschlagenen, als auch der eigenen – auf die real existierende Wirklichkeit. Die Möglichkeit zwangloser Nutzung der Möglichkeiten des Internets kann sich für die noch ungefestigte Struktur des Werte- und Orientierungssystems des jungen Menschen leicht als disfunktional erweisen. Darüber hinaus kann sie, was wesentlich ist, zu einer Relativierung der höchsten Werte führen, die moralischen Urteilkriterien verwischen und die existenziellen Werte zerstören.

Wovon sollte man sich daher bei der Erziehung Jugendlicher zu den Werten leiten lassen? In meiner Überzeugung sollte die Erziehung vor allem darauf beruhen, die jungen Menschen zur sozialen Reife sowie zur Verantwortung für sich und die anderen zu erziehen. Den Jugendlichen muss ständig bewusst gemacht werden, dass ihr künftiges Schicksal vor allem von ihnen selbst abhängt. Von ihrer aktiven Haltung und Partizipation am Leben der Gesellschaft hängt es schließlich ab, was aus ihnen wird, sowohl als Persönlichkeiten als auch hinsichtlich der Erfüllung sozialer Rollen. Ebenso wesentlich für den jungen Menschen ist es, sich dessen bewusst zu werden, dass er sich selbst einige fundamentale Fragen stellen und eine Antwort auf sie finden muss: was für ihn im

dla niego w życiu najważniejsze, na czym mu najbardziej zależy, na osiąganie jakich wartości ma być zorientowany. Od odpowiedzi na te pytania zależy przecież to, w jaki sposób człowiek dokonuje autokreacji, jak inwestuje w siebie, jakie wartości i cele preferuje, wreszcie w jakich obszarach życia społecznego uczestniczy z myślą o wartościach uznanych za autoteliczne – jaką orientacją wartościującą się kieruje.

Józef Styk

Prof. dr hab., Instytut Socjologii, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Specjalności: historia nowożytna, socjologia historyczna, socjologia miasta, socjologia religii, socjologia wielkich struktur społecznych, socjologia wsi.

Leben am wichtigsten ist, woran ihm am stärksten gelegen ist und auf das Erreichen welcher Werte er sich orientieren soll. Von der Beantwortung dieser Fragen hängt es schließlich ab, auf welche Weise sich der Mensch selbst kreiert, wie er in sich selbst investiert, welchen Werten und Zielen er den Vorzug gibt und schließlich, an welchen Bereichen des sozialen Lebens er mit dem Gedanken an die von ihm als autotelisch anerkannten Werte teilnimmt – d.h. von welcher wertenden Orientierung er sich leiten lässt.

Józef Styk

Prof. Dr. habil., Soziologisches Institut an der Philosophisch-Soziologischen Fakultät der Marie-Curie-Skłodowska-Universität (UMCS) in Lublin.

Spezialgebiete: Geschichte der Neuzeit, historische Soziologie, Soziologie von Stadt und Land, Religionssoziologie, Soziologie großer sozialer Strukturen.

Egon Spiegel**Koniec z negatywnymi stereotypami na temat młodzieży****Schluss mit dem negativen Stereotyp Jugend****Słowa kluczowe:** stereotyp; religijność młodzieży; pluralizm**Schlüsselworte:** Stereotyp; Religiosität der Jugendlichen; Pluralismus

Jeśli uwzględnić wyniki badań nauk społecznych na temat chaosu, nikt nie odważy się już podjąć poważnej próby konkretnego przewidzenia długofalowych tendencji rozwoju społecznego. Dlatego też daremna byłaby próba antycypacji, w jaki sposób młodzież będzie żyć i w co wierzyć w przyszłości. Wolno jednak, a nawet powinno się korygować poglądy przedstawiające młodzież w fałszywym świetle. Należy również przeanalizować znaczące z punktu widzenia pedagogiki religii założenia teologiczne pod kątem tego, czy są one przydatne w życiu, to znaczy czy sprzyjają tworzeniu międzyludzkich relacji. O tym będzie traktował niniejszy krótki szkic.

Integracyjna harmonia

Sposób, w jaki dziś jeszcze dorośli wypowiadają się o młodzieży, przypomina to, co pisał Sokrates: „Dzisiejsza młodzież kocha luksus. Ma złe maniery, gardzi autorytetami, nie ma już szacunku dla starszych i dyskutuje o tym, gdzie powinna pracować. Młodzi nie wstają już, gdy starsi wchodzą do pokoju.

Vor dem Hintergrund einer sozialwissenschaftlichen Variante der Chaosforschung wird niemand ernsthaft den Versuch einer konkreten Vorhersage langfristiger gesellschaftlicher Entwicklungen wagen und deshalb nicht auch nur Anstalten machen, antizipieren zu wollen, wie Jugend morgen leben und glauben wird. Eines darf und muss indes geschehen: es müssen Sichtweisen korrigiert werden, die Jugend in einem falschen Licht erscheinen lassen, und religionspädagogisch relevante theologische Ansätze dahingehend hinterfragt werden, ob sie lebensförderlich (im Sinne von beziehungsförderlich) sind. Dazu im Folgenden eine kleine Skizze.

Intergenerationelle Harmonie

Die Art und Weise, wie bisweilen auch heute noch Erwachsene über die Jugend urteilen, können wir schon bei Sokrates finden: „Die Jugend liebt heute den Luxus. Sie hat schlechte Manieren, verachtet die Autorität, hat keinen Respekt mehr vor älteren Leuten und diskutiert, wo sie arbeiten sollte. Die Jugend steht nicht mehr auf, wenn Ältere das Zimmer betreten. Sie widerspricht den Eltern und tyrannisiert die Lehrer.“ Das Pauschalurteil schockiert, vor allem in der Hartnäckigkeit seiner Überliefe-

Sprzeciwiają się rodzicom i tyranizują nauczycieli”. Taka stereotypowa opinia szokuje uporczywością, z jaką jest przekazywana, oraz ciągłym jej powtarzaniem, każąc jednocześnie zastanowić się nad tym, co właściwie sprawia, że na przestrzeni stuleci, a nawet tysiącleci, dorośli patrzą na młodzież w ten sam stereotypowy sposób, i co budzi w nich uczucia, które prowadzą do często agresywnej obrony. Wiele przemawia za tym, że przyczyną tego są podejmowane przez młodzież próby autoprezentacji, które budzą w dorosłych niepewność i skłaniają ich do lekceważących uwag, w szczególności wówczas, gdy odbiegają one wyraźnie od tego, co reprezentują sobą dorośli. Przede wszystkim chodzi o język, sposób ubierania się, czesania, biżuterię, muzykę, styl życia, zachowania konsumpcyjne, sposób, w jaki młodzi pracują i korzystają z uciech życia itp. Nie będziemy wdawać się w głębsze analizy tego, że młodzież nie stoi tu na pozycji słabszego, lecz, jak należy przypuszczać, uważa, że poprzez budzenie negatywnych skojarzeń może niejako postawić się ponad innymi. Młodzież, która nie ogląda się za siebie i patrzy w przyszłość, ignorując dorosłych¹, na obronne zachowania z ich strony reagowała dotychczas irytacją, próbując jeszcze bardziej odciąć się od nich.

Jednakże w naszych czasach, jak się wydaje, nastąpiła ciekawa zmiana. Relacje młodzieży i dorosłych zaczynają odznaczać się rzadką jednomyślnością i harmonią². Młodzież mieszka w rodzinnym domu tak długo, jak jest to możliwe, i okazuje duży szacunek starszym, którzy z kolei uznają jej wyższość w posługiwaniu się osiągnięciami nowoczesnej techniki. Wymienione na początku obiegowe opinie słyhać coraz rzadziej. Podczas kursów zorganizowanych dla uczniów 9. klasy ponadgimnazjalnej i ich rodziców okazało się, że gusty muzyczne jednych i drugich nie

zung und ständigen Wiederholung, und lässt neugierig fragen, was es wohl sein könnte, das über Jahrhunderte, ja Jahrtausende den Blick der Erwachsenen in derselben stereotypen Weise auf die Jugend hat lenken und von Gefühlen einer oft aggressiven Abwehr begleiten lassen. Vieles spricht dafür, dass es die Selbstdarstellungsversuche der Jugendlichen sind, die Erwachsene verunsichern und zu abschätzigen Bemerkungen verleiten, insbesondere dann, wenn sie von denen der Erwachsenen deutlich abweichen. Das sind dann vor allem: ihre Sprache, ihre Kleidung, ihre Haarmode, ihr Schmuck, ihre Musik, ihr Lebensstil, ihr Konsumverhalten, ihre Art des Arbeitens und Genießens usw. Dass hier nicht die Jugendlichen die Schwächeren sind, sondern möglicherweise diejenigen, die meinen, sich durch negative Zuschreibungen über diese stellen zu müssen, ist hier nicht zu vertiefen. Die Jugendlichen, die ihren Blick nach vorne gerichtet haben und – an den Erwachsenen vorbei – in die Zukunft drängen,¹ reagierten bisher genervt und suchten sich weiterhin von den Erwachsenen abzugrenzen.

Demgegenüber scheint sich aber gerade in unseren Tagen Bemerkenswertes zuzutragen: Jugendliche und Erwachsene begegnen einander in seltener Einmütigkeit und Harmonie.² Jugendliche bleiben möglichst lange zu Hause wohnen und zeigen hohen Respekt vor den Älteren, während diese beispielsweise die Vormachtstellung der Jugendlichen im Handling der digitalen Möglichkeiten anerkennen. Und die eingangs noch erwähnten Pauschalurteile verstummen mehr und mehr. In einem Kurs mit Schülern/innen einer 9. Gymnasialklasse und ihren Eltern stellte sich heraus, dass die Musikvorlieben der einen wie der anderen nicht nur konvergieren, sondern großteils kongruent sind. Und bauchfrei und Piercings, Mini und vieles andere tragen heute auch noch Mütter. Noch ist es doch nicht lange her, dass die Kritiker der antiautoritären Erziehung der 60er und 70er Jahre des 20. Jahrhunderts frohlockt haben und vor allem in Gewaltszenen unter Jugend-

tylko są zbliżone, lecz w przeważającej części się pokrywają. Odkryty brzuszek, piercing, mini i wiele innych atrybutów młodości noszą dziś także mamy. Jeszcze niedawno krytycy antyautorytarnego wychowania lat 60. i 70. triumfowali, doszukując się zgubnych skutków antypedagogiki przede wszystkim w zjawiskach przemocy wśród młodzieży. Teraz możemy obserwować coś odwrotnego: młodzież koncentruje się pragmatycznie na wyzwaniach, jakie niesie ze sobą życie, i stara się poradzić sobie przede wszystkim z dwoma zadaniami: zapewnieniem sobie pracy i założeniem rodziny. Dzieci dawnego pokolenia 1968 chcą pracować i żyć w strukturach rodzinnych opartych na dobrowolnych zobowiązaniach. Chcą cieszyć się także życiem w szerszym kontekście, uwzględniając również troskę o środowisko naturalne i pokojową politykę światową. Młodzi ludzie, w których wielu dopatrywałoby się chętnie potwierdzenia klęski antyautorytarnego ruchu lat 60., są rodzinni i pragmatycznie podchodzą do życia.

Zwycięzcy i przegrani

Dzisiejsza młodzież w widoczny sposób stara się sprawiać korzystne wrażenie, okazuje się pilna, ambitna i próbuje najlepiej jak to tylko możliwe wykorzystywać dostępne jej możliwości kształcenia się. Młodzi ludzie są dobrze poinformowani i świadomi problemów, jakie przed nimi stoją. Pod presją przyszłości, która wymagać będzie od nich dużego zaangażowania zawodowego przez długi czas, starają się do niego przygotowywać najlepiej jak potrafią³. Swój ideał dostrzegają w yuppies (young urban professional people): młodych ludziach sukcesu, których cechuje pragmatyzm, energia, wola sukcesu i duży stopień poczucia korporacyj-

lichen die durchweg faulen Früchte der Antipädagogik auszumachen suchten. Und nun das Gegenteil. Jugendliche, die sich pragmatisch auf die Herausforderungen des Lebens konzentrieren und vor allem zweierlei zu bewältigen suchen: das Problem der Arbeitsicherung und das der Familiengründung. Die Kinder der Alt-68er wollen arbeiten und in verbindlichen familialen Strukturen leben und dieses im großen Rahmen einer geschützten Umwelt und friedlichen Weltpolitik genießen. Die Jugendlichen, an denen manche allzu gerne das Scheitern der anti-autoritären Bewegung der 60er Jahre demonstrieren würden, sind pragmatische Lebensbewältiger/innen und Familienmenschen.

Winner und Looser

Jugendliche sind heute sichtlich bestrebt, einen ordentlichen Eindruck zu machen, sie zeigen sich fleißig, leistungsbereit und versuchen, die ihnen zugänglichen Bildungsangebote bestmöglich zu nutzen. Sie sind informiert und problembewusst. Unter dem Druck einer Zukunft, die ihnen beruflich einen auf Dauer hohen Einsatz abverlangen wird, suchen sie, sich bestmöglich zu präparieren.³ Ihr ideales Erscheinungsbild sehen sie in den Yuppies, in den young urban professional people: das sind junge, erfolgreiche Leute, die bereit sind, mit Pragmatismus und Elan, Erfolgswille und einem hohen Maß an Corporate Identity mehr als nur acht Stunden am Tag im Unternehmen zu verbringen, die sich zum Abschluss des Arbeitstages in einer angesagten Bar treffen, gepflegte Kleidung tragen und einen angepassten Wagen fahren, sich stets höflich zu benehmen wissen und, einer kosmopolitischen Grundstimmung und internationalen Weite verpflichtet, gegenüber Menschen anderer Kulturen, Nationen und Religionen sichtlich tolerant sind.

Vielen gelingt die Realisierung eines solchen Erscheinungsbildes. Viele scheitern aber auch daran: weil ihnen die Möglichkeiten und Voraussetzungen dazu fehlen, weil sie bereits familiär und

nej przynależności (dzięki czemu gotowi są spędzać w firmie więcej niż tylko osiem godzin dziennie), którzy na zakończenie dnia pracy spotykają się w umówionym lokalu, noszą eleganckie ubrania i jeżdżą odpowiednimi do ich prestiżu samochodami, zawsze umieją uprzejmie się zachować – i zgodnie z zobowiązaniami, które nakłada na nich kosmopolityzm i rozległość międzynarodowych kontaktów, są w widoczny sposób tolerancyjni wobec ludzi innych kultur, narodowości i religii. Wielu młodym ludziom udaje się wykreować taki image. Pozostali doznają jednak niepowodzenia, ponieważ nie mają ku temu możliwości lub warunków, ponieważ padli ofiarą zaniedbań w rodzinie, w szkole lub nawet w okresie przedszkolnym, ponieważ brak im podstaw intelektualnych lub zasobów finansowych itp. Nie bez racji mogą oni w obecnych warunkach społecznych poczuć się przegrani. O tym, że nie będą na dłuższą metę jedynie spoglądać z zazdrością na tych, którym powiodło się w „wyścigu szczurów”, świadczą niedawne wydarzenia we Francji. Ponieważ młodzi nie są nastawieni fatalistycznie, nie poddają się społecznej anonimizacji i marginalizacji, nie przyjmują etykiety „przegranych”, nie dają się paraliżować ciężarem subiektywnego poczucia winy i braku poczucia własnej wartości, nie popadają w chorobę i biedę, lecz przekornie dążą do zmiany swojej sytuacji i przeciwstawiają się swojej społecznej marginalizacji poprzez zbiorowe protesty (od walk ulicznych z policją aż do wybierania partii prawicowych), można przyjąć, że będą oni „oddolnie” i mimo swej marginalnej pozycji współdecydować o przyszłości społeczeństwa. Kościoły będą musiały uznać za jedno ze swych głównych zadań doprowadzenie do dialogu biednych i bogatych członków społeczeństwa, dialogu, którego celem miałyby

(vor)schulisch benachteiligt sind, weil es ihnen an intellektuellen Grundlagen und finanziellen Ressourcen mangelt usw. Mit Recht dürfen sie sich als die „Looser” unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen fühlen. Dass sie nicht auf Dauer nur mehr neiderfüllt auf jene schauen, die den „rat race” nach oben gewonnen haben, haben uns jüngst die Vorgänge in Frankreich gezeigt. So sie sich nicht fatalistisch einer gesellschaftlichen Atomisierung und Marginalisierung dadurch ergeben, dass sie sich den „Looser” individuell „anziehen” und durch die Schwerkraft subjektiver Schuld- und damit einhergehender Minderwertigkeitsgefühle auf dramatische Weise in ihrem Handeln paralisieren lassen und sich in Krankheit und Armut einrichten, sondern trotzig aufbegehren und sich durch kollektive Proteste (von Straßenkämpfen mit der Polizei bis hin zur Wahl rechter Parteien) gegen ihr gesellschaftliches Randdasein stellen, werden sie die Zukunft der Gesellschaft von unten und von ihren Rändern her mitbestimmen. Die Kirchen werden es als eine ihre zentralen Aufgaben zu sehen haben, die Armen und Reichen der Gesellschaft mit dem Ziel eines Interessenausgleichs (nicht nur auf der Ebene bloßer „Gesinnungsreform”, sondern auch auf der Ebene umgreifender „Zuständereform”) an einen Tisch zu bringen.

Die gesellschaftsökonomischen „Winner” sind durchaus ansprechbar. Sie sind nicht herzlos. Ihr Leistungsdenken und Lebensstil verträgt sich durchaus mit einem von Gerechtigkeitsempfinden geprägten Werteverständnis. Vor allem steht ihnen jener Freiraum zur Verfügung, der notwendig ist, um den Blick frei zu haben für die Not anderer, ein Freiraum, der jenen, die im Alltag einen unerbittlichen Kampf um die nackte Subsistenzsicherung zu kämpfen haben, nicht vergönnt ist.⁴ Yuppies können, wollen und müssen – aus Gründen langfristiger Existenzsicherung sowie vornehmer Mitmenschlichkeit – (zumindest begrenzt) solidarisch sein. In religi-

być wypracowanie pewnej równowagi interesów (nie tylko na poziomie „reformy przekonań”, lecz również na płaszczyźnie szeroko pojętej „reformy istniejących stosunków”).

Spółeczno-ekonomiczni „zwycięzcy” są gotowi do dialogu. Nie są pozbawieni serca. Ich nastawienie na sukces i styl życia dają się pogodzić z systemem wartości opartym na poczuciu sprawiedliwości. Przede wszystkim dysponują takim zakresem wolności, który umożliwia im dostrzeżenie potrzeb innych. Jest to zakres wolności, którego brak ludziom zmuszonym toczyć codzienną zaciętą walkę o zapewnienie sobie podstawowych warunków egzystencji⁴. Yuppies mogą, chcą i muszą – zarówno w celu zabezpieczenia na dłuższą metę swej egzystencji, jak i ze szlachetniejszych motywów miłości bliźniego – zachowywać się solidarnie (przynajmniej do pewnego stopnia). W religijno-pedagogicznych procesach kształcenia należy podejmować temat gotowości do takich zachowań i rozwijać go w aspekcie odpowiedzialności wobec społeczeństwa.

Biorąc pod uwagę oddziaływanie Kościoła na społeczne warunki strukturalne (wspierające z jednej strony systemy i mechanizmy tworzenia przywilejów, z drugiej zaś systemy i mechanizmy marginalizacji, przez co sprzyjające podziałowi na biednych i bogatych, na przegranych i zwycięzców), należałoby życzyć sobie, aby Kościół katolicki w większym stopniu przyswoił sobie analityczny sposób patrzenia, charakterystyczny dla ruchów społecznych takich jak na przykład Katolicki Ruch Pracobiorców, aby stał się głosem wszystkich tych, którzy zostali pozbawieni głosu, i tych najsłabszych (Prz 31, 8), przeciwstawiając procesom prowadzącym do podziałów obecny w systemach społecznych potencjał solidarności. Kościół byłby bardziej wiarygodny, gdyby

onspädagogisch verantworteten Bildungsprozessen ist diese Bereitschaft zu thematisieren und unter Aspekten der sozialen Verantwortung weiter zu entwickeln.

Hinsichtlich ihres Einwirkens auf strukturelle gesellschaftliche Rahmenbedingungen, die durch die Protegierung von Systemen und Mechanismen der Privilegienbildung einerseits und Marginalisierung andererseits die Spaltung in etwa arm und reich, in Looser und Winner fördert, wäre die Katholische Kirche gut beraten, sich stärker beispielsweise dem analytischen Blick der sozialen Bewegungen, einschließlich etwa der Katholischen Arbeitnehmerbewegung, anzuschließen und die Stimme für die stumm gemachten bzw. stumm gewordenen Stummen und schwach gemachten bzw. schwach gewordenen Schwachen zu erheben (Spr 31,8), indem sie das Solidaritätspotential der gesellschaftlichen Systeme gegen gegenläufige Spaltungsprozesse herausarbeitet. Sie wäre darin glaubwürdiger, wenn sie etwa konfessions-, hierarchie- oder geschlechterbezogene⁵ Spaltungen im eigenen System selbstkritisch angehen und (im Sinne von Gal 3,28) aufheben würde.

Vollmenschen und nicht Heranwachsende

Die Tatsache, dass sich der Mensch entwickelt, hat in der Entwicklungspsychologie zur Konstruktion von Stufenmodellen (Piaget, Kohlberg) geführt, die deutlich von einem Erwachsenen zentrisch geprägt sind.⁶ Aus dessen Perspektive ist der Jugendliche ein *Heranwachsender* und seine Lebensphase eine *Durchgangsphase*. Am Ende der Entwicklung steht der voll entwickelte Mensch: der Erwachsene.⁷ So betrachtet kann sich der Jugendliche nicht ernst genommen sehen. Ebenso wenig kann er jene, die ihn so sehen, ernst nehmen. Wie der Erwachsene ist auch der Jugendliche, ebenso das Kind, bereits Vollmensch. Auch moralisch, auch religiös gesehen. So mögen Stufenmodelle moralischer bzw. religiö-

w sposób samokrytyczny umiał dostrzec podziały istniejące we własnym systemie, u których podstaw leżą przynależność wyznaniowa, stanowisko w hierarchii czy też płęć⁵, i gdyby umiał podziały te znosić (Gal 3, 28).

Ludzie pełnowartościowi, a nie dorastający

Fakt, że człowiek w ciągu swojego życia rozwija się, doprowadził do skonstruowania w ramach psychologii rozwojowej modeli etapów rozwoju (Piaget, Kohlberg), w których w centrum uwagi znajduje się osoba dorosła⁶. Z tej perspektywy młody człowiek jest osobą dorastającą, a młodość jest etapem przejściowym. Kończącą fazę rozwoju stanowi człowiek w pełni rozwinięty, a więc dorosły⁷. Jeśli przyjąć taki punkt widzenia, to młodzież nie może czuć się traktowana poważnie. Nie może również traktować poważnie tych, którzy tak ją postrzegają. Tak samo jak dorosły, również młody człowiek (a także dziecko) jest człowiekiem w pełni, również z punktu widzenia moralnego oraz religijnego. Tak więc modele etapów rozwoju moralnego czy religijnego mogą na przykład w aspekcie kognitywnym akcentować nie bez racji konsekwentne okresy rozwojowe i konstruować teorie rozwoju⁸, jednakże są one raczej mylące jako kryterium oceny jakości postaw i zachowań religijnych czy moralnych. Pełen ufności sposób, w jaki małe dziecko odnosi się do świata, czy niczym niezmacone prospołeczne zachowanie młodzieży może stanowić w znaczeniu religijnym czy też moralnym punkt kulminacyjny, jakiego jednostka nie osiągnie już przez resztę swojego życia. Tak więc przyjęcie założenia, że młody człowiek jest jeszcze niekompletny, jest tak samo niesłuszne jak pogląd, że młodzież przygotowuje się w szkole do przyszłego życia – życia, które ma dopie-

ser Entwicklung beispielsweise unter kognitiven Aspekten mit einer gewissen Berechtigung konsequente Entwicklungsschritte hervorheben und Aufstiegstheorien konstruieren,⁸ hinsichtlich einer fundierten Einschätzung der Qualität religiöser bzw. moralischer Einstellungen und Handlungen führen sie aber eher in die Irre. Die Art und Weise, in der sich ein Kleinkind vertrauensvoll auf die Welt einlässt, und das ungetrübte prosoziale Verhalten eines Jugendlichen können durchaus einen so in ihrem übrigen Leben nicht mehr erreichten religiösen bzw. moralischen Peak markieren. So wird die Annahme, dass der Jugendliche noch unfertig sei, diesem ebenso wenig gerecht, wie die Ansicht, dass der Jugendliche in der Schule für das (spätere) Leben lernt. Schule ist Leben und kein Experimentierfeld für das Leben außerhalb und danach, und sie bereitet auch nicht auf den noch ausstehenden Ernst des Lebens vor.⁹ „Education is not a preparation for life; education is life itself.”¹⁰ Vor dem Hintergrund dieser Ansicht von Jugend und Bildung versteht sich die Forderung nach *Partizipation* von Jugendlichen und Kindern im Sinne einer echten *Teilnahme* und nicht bloßer *Teilhabe* an beispielsweise politischen Willensbildungsprozessen.

Religiös neugierig und produktiv

Vor dem selben Hintergrund leveln auch Formulierungen, wie die, dass sich Jugendliche ihre Religiosität „basteln“, die gerade auf diesem Feld bemerkenswert produktiven Leistungen von Jugendlichen in despektierlicher und aus jugendlicher Sicht eigentlich nicht akzeptierbarer Weise auf eine an sich belanglose, existentiell bedeutungslose, rein spielerische Tätigkeit (das ist doch Basteln in seiner landläufigen, nicht elementarpädagogischen, Bedeutung) herunter.¹¹ Was ist denn intellektuell das Beeindruckendere: die Anpassung an vorgegebene Normen oder das synkretistische Wagnis? Noch wagen Jugendliche religiöse Kombinationen und neh-

ro nadejść⁹. „Education is not a preparation for life; education is life itself”¹⁰. Jeśli w ten sposób spojrzeć na młodzież i proces kształcenia, wówczas dopiero można zrozumieć wezwania, aby młodzież i dzieci partycypowały – w znaczeniu: naprawdę brały udział – w politycznych procesach współdecydowania, a nie tylko były ich obiektem.

Religijna ciekawość i produktywność

Na tej samej płaszczyźnie należy rozpatrywać sformułowania takie jak to, że młodzież „majsterkuje” przy swojej religijności. Zdziawiająco produktywna, szczególnie w tej dziedzinie, osiągnięcia młodzieży są w sposób lekceważący i z jej punktu widzenia nie do zaakceptowania deprecjonowane i sprowadzane do czystej zabawy, błahej i bez znaczenia egzystencjalnego (jak rozumie się termin „majsterkowanie” w znaczeniu potocznym, a nie z perspektywy pedagogiki elementarnej)¹¹. Co jednak jest większym wyzwaniem intelektualnym: dopasowanie się do istniejących norm czy ryzyko synkretyzmu? Młodzież jeszcze odważa się na religijne kombinacje i podejmuje się trudu ich wypracowania; współczesny młody człowiek być może znów dopasuje się do (kościelnych) norm i/lub względnie bezkrytycznie będzie poruszał się w kierunku wyznaczonym przez religię cywilną, którą rozumieć można jako nowoczesną formę religijności ludowej. Czy jest to dobre z punktu widzenia Kościoła, czy Kościół tego chce? Dzisiejsza młodzież w dużym stopniu jest obojętna wobec Kościoła, co z punktu widzenia Kościoła jest irytujące, ale młodzież ta nie jest wcale obojętna religijnie. Takie rozróżnienie jest bardzo istotne. Kto utożsamia obojętność wobec Kościoła z obojętnością religijną, ten nawet w kwestiach religijnych nie szuka możliwości dialogu z mło-

men die Anstrengungen ihrer Ausarbeitung auf sich; der neue Jugendliche wird sich möglicherweise wieder in (kirchliche) Normen einkuscheln und/oder sich relativ unkritisch in den gesellschaftlichen Koordinaten einer Civil Religion als einer Art modernen Volksfrömmigkeit bewegen. Ob das Kirche recht sein kann und Kirche will? Jugendliche sind heute weitgehend *kirchlich* indifferent, das ist aus der Sicht der Kirche ärgerlich, sie sind aber nicht *religiös* indifferent. Die Unterscheidung ist wesentlich. Wer kirchlich und religiös indifferent gleichsetzt, der sucht selbst in religiösen Fragen nicht mehr das Gespräch mit der Jugend und verbaut ihnen damit eine Brücke für ein wiedererwachendes Interesse an Kirche. Jugendliche akzeptieren und konsumieren in Film und Musik sowie Printmedien religiöse Elemente zuhauf. Und sogar kirchliche. Der in der Postmoderne aufwachsende Jugendliche ist offen für alles, ist interessiert und neugierig. Er nutzt den Markt der Möglichkeiten und lässt sich dort durch die verschiedenen Angebote an die unterschiedlichsten Stände treiben. Die Kirchen haben keine andere Wahl, als dies als Chance zu begreifen und, ganz im Sinne der klassischen Theologie, auf Glauben in Freiheit zu setzen und offensiv – wie der neue Papst in seiner Regensburger Vorlesung (s.u.) zurecht betont hat – die Verbindung von Glaube und Vernunft zu suchen. Die Pädagogik des Kirchenraums weiß diese Chance zu nutzen, indem sie vor Ort, in einer Kirche (im Rahmen interreligiösen Lernens auch in einer Moschee oder Synagoge), die dort aufbrechenden Fragen aufgreift und unterrichtlich gezielt vertieft.¹²

Beziehung und die Gottesfrage

Untersuchungen zu sozialen Einstellungen von Jugendlichen belegen seit den 1990er Jahren, dass sich diese stark an ihre Familie gebunden sehen. In einer Untersuchung von Heiner Barz zählen das Gespräch mit Mutter und Vater zu den zentralen „autotherapeutischen” Erfahrungen.¹³ Der Trend einer

dzieżą, zamykając jej w ten sposób drogę do ponownego zainteresowania się Kościołem. Młodzież akceptuje i „konsumuje” poprzez filmy, muzykę i słowo drukowane mnóstwo elementów religijnych, a nawet kościelnych. Młody człowiek wzrastający w epoce ponowoczesności jest otwarty na wszystko, wszystkim zainteresowany i wszystkiego ciekawy. Korzysta z rynku możliwości i pozwala, aby różne oferty popychały go w różnych kierunkach. Kościoły nie mają innego wyboru, jak tylko uznać to za szansę i zgodnie z klasyczną teologią postawić na wiarę przeżywaną w wolności oraz w sposób ofensywny – jak słusznie podkreślał to nowy papież podczas wykładu w Regensburgu – starać się połączyć wiarę z rozumem. Pedagogika sfery kościelnej umie wykorzystać tę szansę, podejmując na miejscu, w Kościele (a w ramach uczenia się międzyreligijnego również w meczecie lub synagodze) pojawiające się tam problemy i omawiając je w ramach zajęć¹².

Relacje i pytanie o Boga

Badania społecznych postaw młodzieży wskazują, że od lat 90. młodzież czuje się silnie związana z rodziną. Według wyników badań przeprowadzonych przez Heintera Barza, rozmowa z matką i ojcem została zaliczona do najważniejszych „autoterapeutycznych” doświadczeń¹³. Wydaje się, że tendencja do doceniania rodziny ulega wciąż wzmocnieniu i podkreśla jeszcze ogólny fakt, że największe znaczenie egzystencjalne mają dla młodzieży relacje z innymi. Stąd bierze się solidarność, która znajduje wyraz na płaszczyźnie mezospołecznej. Młodzież interesuje się nie tyle wielką polityką, co raczej konkretnym, widocznym zaangażowaniem dla innych. Młodzi ludzie są gotowi pomagać innym młodym ludziom, którzy tej

hohen Wertschätzung der Familie scheint sich zunehmend noch zu verstärken und unterstreicht die generelle Tatsache, dass Jugendliche existentiell auf Beziehung setzen. Dem entspricht eine Solidarität, die vor allem auf einer mittleren sozialen Ebene ihren Ausdruck findet. So ist es weniger die große Politik, die die Jugendlichen anspricht, als vielmehr das konkrete, sichtbare Engagement für die anderen. Jugendliche sind tendenziell für einander da, vor allem, wenn sie einander brauchen. Jugendliche sind solidarisch und zum sozialen Engagement bereit.¹⁴ Freundschaft und Liebe genießen in ihren Wertehierarchien oberste Präferenz. Auch das zeigen durchweg alle Untersuchungen der letzten beiden Jahrzehnte. Beziehung schlechthin – das muss nicht verwundern – ist unverkennbar das wichtigste im Leben der Jugendlichen und Kinder. Dies entspricht einer anthropologischen Grundeinschätzung, wie sie nicht deutlicher zum Ausdruck kommen konnte als in den biblischen Schriften. Hier stehen Beziehungsvorgänge nicht nur unverkennbar im Vordergrund, sondern sind Ausgangspunkt und Basis der Gotteserfahrung. Ihr roter Faden zieht sich von Adam und Eva über die Exodusgesellschaft bis hin zu den Tischgemeinschaften Jesu. Es sind Befreiungs- und Beziehungsvorgänge, an denen sich das Credo Israels festmacht. Der Gott Israels offenbart sich in Beziehung, als „Macht in Beziehung” (Carter Heyward). Das hat wie keine andere die Dialogische Philosophie, hier vor allem Martin Buber, herausgestellt. Der Gott, von dem in jüdisch-christlicher Tradition nicht anders als in der Vorstellung eines „Da ist etwas (für euch) da” (JHWH) gesprochen werden kann, stiftet die Kommunikation und den Dialog, ist das unverfügbare Inter in der Interaktion, ist das geheimnisvolle Zwischen und als solches beziehungsstiftendes, schalomstiftendes Band zwischen Einzelnen und Gruppen.

Ein solches Gottesverständnis ist religionspädagogisch hoch relevant. Ihm entsprechen Ansätze einer „Religionspädagogik der Beziehung”.¹⁵ Das meint: die Gottesfrage wird nicht lehrhaft ins Ge-

pomocy potrzebują. Młodzież jest solidarna i gotowa do społecznego zaangażowania¹⁴. Przyjaźń i miłość znajdują się na szczycie jej hierarchii wartości. Pokazują to wyniki wszystkich badań przeprowadzonych w dwóch ostatnich dziesięcioleciach. Relacje z innymi – co raczej nie dziwi – są najważniejsze w życiu młodzieży i dzieci. Jest to zgodne z jednym z podstawowych stwierdzeń antropologicznych, które najbardziej obrazowo zostały przedstawione w Biblii. Relacje międzyludzkie są tu nie tylko na pierwszym planie, lecz stanowią punkt wyjścia i bazę do doświadczenia Boga. Stanowią motyw przewodni ciągnący się od Adama i Ewy, poprzez społeczność exodusu, aż do Jezusowych wspólnot wieczernika. Właśnie na zachodzących tam procesach uwalniania i relacji opiera się credo Izraela. Bóg Izraela objawia się w relacji, objawia się jako „moc w relacji” (Carter Heyward). Najbardziej przekonująco zostało to pokazane w filozofii dialogu, przede wszystkim przez Martina Bubera. Bóg, o którym w tradycji judeochrześcijańskiej nie może być mowy inaczej niż tylko poprzez wyobrażenie „Tego, który jest (dla was)” (JHWH), jest źródłem komunikacji i dialogu, jest niedysponowalnym „inter” w interakcji, jest tajemniczym pośrednictwem i przez to twórcą relacji i pokoju między jednostkami i grupami.

Takie rozumienie Boga ma duże znaczenie dla pedagogiki religii. Nawiązują do niego założenia „pedagogiki religii w relacji”¹⁵. Oznacza to, że pytanie o Boga nie jest wprowadzane do dyskusji z pozycji nauczyciela, lecz wynika samoczynnie ze zjawiska relacji. Gdy zostanie ono przedstawione na forum, uświadomione i poddane refleksji uwzględniającej jego wewnętrzny głębszy wymiar (niem. aufstiegstheologisch), drogą indukcji doprowadzi to do Boga jako konkretnej, międzyludzkiej wielkości, jako realnej, od-

sprach gebracht, sondern entzündet sich – idealiter – wie von selbst an dem Phänomen *Beziehung*. Indem dieses in den Raum gestellt wird, als solches eigens wahrgenommen und auf seine innere Tiefendimension hin reflektiert wird, erschließt sich an ihm – aufstiegstheologisch, induktiv – *Gott* als konkrete, zwischenmenschliche Größe, als reale, sozialpraktische Wirkmacht. Umgekehrt, und darauf zielt sozio-theologisch orientierte Religionspädagogik, bedingt Glauben im Sinne eines ungeteilten Vertrauens auf *Gott* als Macht in Beziehung ein Bauen auf *Gott*, dem jede Art von Gewalt widerspricht. Wo der Wirkmacht Gottes konkret vertraut wird, hat Gewalt keinen Platz. Entweder das eine oder das andere. Deshalb hatte sich Israel entweder für einen *König* auf der einen Seite oder *den, der da ist*, auf der anderen Seite zu entscheiden (1 Sam 8), im anderen Fall für das *Pferd* (das Kriegspferd) auf der einen Seite oder für *den, der da ist*, auf der anderen Seite (Hos 14,4), für die *militärische Verteidigung* auf der einen Seite oder für *den, der da ist*, auf der anderen Seite (Jes 7,9). Und deshalb exerziert Jesus dieses Credo bis zur letzten Konsequenz des Gewaltverzichts: die Leidensbereitschaft bis hin zu seiner Kreuzigung.¹⁶

Theologie aus der Mitte des Lebens

Der Gott Israels und damit der Gott Jesu ist ein Gott des Lebens (Dtn 30,15-20; Ez 18,32). Ohne sich von dem, der da ist (vgl. Ex 3,14), ein Bild machen zu wollen, darf seine Spur entdeckt und aufgenommen werden in dem, was von Jesus hinsichtlich seines Beziehungshandelns bezeugt wird. Nicht erst die Kreuzwegstationen markieren die durch Jesus freigesetzte Beziehungsdynamik, es sind auch und zunächst seine vielfältigen Beziehungsstationen *vor* der Endphase seines Lebenseinsatzes für die „Herrschaft Gottes” und auch und schließlich jene Beziehungsstationen *nach* dieser Endphase, die auf eine beziehungsstiftende göttliche Dynamis verweisen. So setzt denn auch das eucharistische Bekenntnis

działającej społecznie siły sprawczej. I odwrotnie, wiara rozumiana jako bezwarunkowe zawierzenie się Bogu jako mocy w relacji sprawia, że możliwe staje się budowanie w oparciu o Niego, z wykluczeniem wszelkiego rodzaju przemocy. Do tego właśnie odnosi się społecznie i teologicznie uwarunkowana pedagogika religii.

Tam, gdzie konkretnie zaufa się działaniu Boga, tam nie ma miejsca na przemoc. Jedno wyklucza bowiem drugie. Dlatego Izrael musiał się zdecydować albo na króla, albo na Tego, który jest (1 Sam 8), na konia bojowego albo na Tego, który jest, na obronę militarną albo na Tego, który jest. Dlatego Jezus praktykuje to credo aż do ostatecznej konsekwencji rezygnacji z przemocy, którą była gotowość do przyjęcia cierpienia włącznie z ukrzyżowaniem¹⁶.

Teologia zaczerpnięta z życia

Bóg Izraela, który jest Bogiem Jezusa, jest Bogiem żywych (Pwt 30, 15–20; Ez 18, 32). Choć nie czyni się obrazu Tego, który jest (por. Wyj 3, 14), to jego ślady mogą być odkrywane i rozpoznawane w tym, o czym zaświadcza Jezus poprzez swoje działanie w relacjach. Nie tylko stacje drogi krzyżowej wyznaczają dynamikę relacji uwolnioną przez Jezusa, lecz również, jeśli nie przede wszystkim, różnorodne etapy jego relacji, które miały miejsce przed końcową fazą jego zaangażowania w budowę Królestwa Bożego, a także etapy relacji po fazie końcowej, wskazujące na Bożą dynamikę leżącą u podstaw relacji. Tak więc eucharystyczne wyznanie „Głosimy śmierć Twoją, Panie Jezu, wyznajemy Twoje zmartwychwstanie i oczekujemy Twego przyjścia w chwale”, choć wskazuje na punkt kulminacyjny życia Jezusa, to jednak nie odnosi się do tego, co stanowiło właściwą treść Jego życia. Teologia

„Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit” zu kurz und viel zu spät an: wengleich auf dem Höhepunkt, so doch auch am Rand seines Lebens. Am Rand des Lebens, in Grenzsituationen,¹⁷ in der Katastrophe und Krise, im Leid, in der Trauer, im Falle der Krankheit und des Todes, nicht zuletzt in der Schuld,¹⁸ verankert sich in der Regel christliche Theologie, und nicht in der Fülle des Lebens, in seiner prallen Mitte. Statt zuerst Bios im Bios zu suchen, das Leben im Leben, sucht Theologie das Leben vornehmlich im Tod, Bios im Nekros. Kirche treibt Theologie in erster Linie an der Grenze des Lebens statt in seiner Mitte.¹⁹ Dass sie in erster Linie Licht in dunkle Räume zu bringen versucht, zeichnet sie aus; indem sie es *vornehmlich* tut, setzt sie Akzente, die nicht nur biblisch fragwürdig sind,²⁰ sondern jungen Menschen, die aus der Fülle zu leben versuchen, den Zugang zu jener Mitte zu verbauen drohen, der sich diese Fülle verdankt. Das Gottessymbol der Jugend ist zunächst das Abendmahl, die Tischgemeinschaft Jesu. Um es gleich hinzuzufügen: das Kreuz ist es auch. Aber warum dieses zuerst und oft isoliert, als das entscheidende und zentrale? Warum nicht die Veralltäglichsung des Abendmahls als Inbegriff der zahlreich bezeugten Tischgemeinschaften Jesu und der darin aufscheinenden Gott-verdankten Beziehungsdynamik? Die der Jugend geschuldete Theologie ist zuerst eine Theologie aus der Fülle, aus der prallen Vitalität, aus der gelingenden – gleichwohl als solche auch immer gefährdeten und bisweilen misslingenden – Beziehung. Die Bibel ist davon voll. Und die Religionspädagogik hat damit jene Brückenpfeiler, die sie biblischerseits benötigt, um in korrelationsdidaktischen Prozessen deutlich werden zu lassen, dass sich auch die Brückenpfeiler aktueller Beziehungserfahrungen als Gottessymbole eignen: dass auch im sozialen Spannungsfeld einer Party oder beim spontanen mitternächtlichen Pizzaessen etwas von dem aufscheint, was sich durch die Tisch-

chrześcijańska zakotwiczona jest z reguły w granicznych sytuacjach życia¹⁷, w katastrofie i kryzysie, w cierpieniu, w żałobie, w chorobie i śmierci, również w winie¹⁸, nie uwzględnia natomiast pełni i obfitości życia. Zamiast poszukiwać *bios* w *bios*, życia w życiu, teologia szuka życia w szczególności w śmierci, *bios* w *nekros*. Kościół uprawia teologię w przeważającej części w oparciu o sytuacje graniczne życia¹⁹, a nie jego pełnię. Wyróżnia ją to, że stara się wnieść światło tam, gdzie panuje ciemność, a ponieważ koncentruje się przede wszystkim na tym, staje się to problematyczne nie tylko z biblijnego punktu widzenia²⁰, lecz również stwarza zagrożenie, że młodym ludziom, którzy starają się żyć pełnią życia, przesłoni sobą to, co jest źródłem owej pełni. Symbolem Boga dla młodzieży jest przede wszystkim wieczerza, wspólnota wieczerzika skupiona wokół Jezusa. Należy przy tym dodać, że krzyż jest również takim symbolem. Ale dlaczego przede wszystkim – i często – krzyż wyizolowany, jako to, co decydujące i centralne? Dlaczego nie jest takim symbolem codzienność wieczerzika, wskazująca na wspólnotę skupioną wokół Jezusa przy stole i na dynamikę relacji, którą zawdzięczamy Bogu? Teologia skierowana do młodzieży jest przede wszystkim teologią wpływającą w pełni z obfitej witalności, z udanej, choć wciąż zagrożonej i niekiedy kończącej się porażką, relacji. W Piśmie św. znaleźć można mnóstwo tego przykładów. Pedagogika religii zyskuje w ten sposób filary biblijne, na których musi się wspierać, żeby móc wykazać w procesach korelacyjno-dydaktycznych, że również filary, na których wspierają się aktualne doświadczenia związane z relacjami międzyludzkimi, mogą stać się symbolami wskazującymi na Boga, i że również w społecznej sytuacji imprezy czy spontanicznego jedzenia pizzy o północy objawiać

gemeinschaften Jesu offenbart: Gott als Macht in Beziehung. „In einem Kuss, der selbstlos macht, liegt so viel Gott“, singt die deutsche Popgruppe PUR.²¹ Die Verbundenheit auf einer Party, der gemeinsam betriebene Sport, der Austausch von Lieblingsmusik, Freundschaft, Partnerschaft und Sexualität, die Teilnahme an (Groß-)Events, die breite Nutzung von Medien als Basis sozialer Netzwerke (Internet, Handy), die nonverbale Selbstdarstellung dank Körperschmuck und Kleidung und ein darauf bezogener Konsum – dieses und vieles mehr sind zunächst einmal Gottessymbole: sie verweisen über sich hinaus auf jene Macht, der sich das Leben in der Deutung biblischer Tradition verdankt. Es gibt keinen Grund, einer „Theologie aus der Fülle“ die Kraft dadurch zu nehmen, dass ein Leben in den oben beschriebenen Koordinaten von Party und Konsum mit Blick auf die Ungerechtigkeiten des Lebens als leichtfertig und als unverantwortlich schlecht geredet und verworfen wird. Wer aus der Fülle Theologie treibt, der engagiert sich auch aus der Fülle für die gerechte Verteilung und ist – bei einem zweiten Hinsehen – auch bereit, die (teilweise brutalen) Schattenseiten zu diskutieren, die diese Fülle zu werfen vermag, und darüber ein anderes, kritisches Verhältnis zur Fülle des Lebens zu gewinnen.

Zusammenwachsen im Kontext kultureller, religiöser und ideologischer Pluralität

Die zukünftige Jugend wird zunehmend in multi-kulturellen und multi-religiösen Zusammenhängen aufwachsen. Dabei werden die kulturellen bzw. religiösen Besonderheiten und damit auch Unterschiede zwischen den Kulturen und Religionen abnehmen. Die eine Seite dieser Entwicklung sind Verluste gewachsener Traditionen, die andere Seite Konfliktminimierung durch Angleichung und Nähe. Kurz und gut: die Entwicklung hin zu einem Weltethos. Der Religionsunterricht öffnet einen Raum, innerhalb dessen die mitten in diese Entwicklung

się może to, co objawiało się we wspólnocie wieczernika skupionej wokół Jezusa: Bóg jako moc w relacji. „W pocałunku, który czyni bezinteresownym, jest tak dużo Boga”, śpiewa niemiecka grupa popowa PUR²¹. Poczucie wspólnoty na imprezie, wspólnie uprawiany sport, wymienianie się ulubioną muzyką, przyjaźń, partnerstwo, seksualność, udział w wielkich imprezach masowych, szerokie wykorzystanie mediów jako bazy kontaktów społecznych (Internet, telefony komórkowe), niewerbalna prezentacja siebie poprzez ozdoby na ciele i sposób ubierania się, związana z tym konsumpcja – w tych i wielu innych rzeczach dostrzec należy symbole Boga, wskazują one bowiem nie same na siebie, lecz na siłę, która zgodnie z tradycją biblijną jest źródłem życia. Nie ma żadnych powodów, aby podawać w wątpliwość „teologię pełni” dlatego tylko, że życie na osi współrzędnych wyznaczanych przez imprezy i konsumpcję w zestawieniu z niesprawiedliwością życia bywa deprecjonowane i odrzucane jako wyraz lekkomyślności i nieodpowiedzialności. Kto uprawia teologię pełni, ten również w sposób pełny angażuje się w sprawiedliwy podział dóbr, i jeśli dokładniej się przyjrzeć, jest również gotowy do dyskusji na temat (niekiedy brutalnych) ciemnych stron życia, które mogą być tej pełni skutkiem – przez co zyskać może inny, krytyczny stosunek wobec korzystania z pełni życia.

Jedność w kontekście kulturalnego, religijnego i ideologicznego pluralizmu

Młodzież przyszłości będzie wzrastać w coraz bardziej wielokulturowych i wieloreligijnych warunkach. Kulturowe czy też religijne odrębności, a w związku z tym również różnice między kulturami i religiami, będą tracić na znaczeniu. Rozwój ten niesie z jednej strony utratę znaczenia ustalonych tradycji, z drugiej zaś minimalizację konfliktów dzięki

hineingennommene Jugend kompetent begleitet werden kann. Am Ort des Religionsunterrichts können Jugendliche, welcher kulturellen, religiösen und konfessionellen Herkunft sie auch immer sind, miteinander ins Gespräch gebracht werden. Wenn nicht hier, wo dann sonst kann aus dem *Multi* ein *Inter* werden und die alltägliche Begegnung der Kulturen und Religionen in der konkreten Begegnung ihrer Angehörigen – unter der sachkundigen Anleitung von Religionslehrern/innen welcher Kultur, Religion und Konfession auch immer²² – reflektiert und auf angemessenem Begegnungs- und Beziehungsniveau vorangetrieben werden. Selbstverständlich bedarf es dazu nicht nur einer entsprechenden Qualifizierung durch Studium und Fortbildung, sondern auch struktureller (schulpädagogischer, unterrichtlicher) Vorgaben, die Begegnungen und Beziehungen dieser Art möglich machen. Vor allem bedarf es kirchlicherseits einer Fortschreibung der immer noch viel zu wenig bekannten und berücksichtigten Konzilselerklärung „Nostra aetate”, die in einer deutlichen Geste der Toleranz und Akzeptanz betont, dass alle Religionen am Lichtstrahl der Wahrheit partizipieren. Dass in diesem Sinne im interreligiösen Dialog Fortschritte zu erwarten sind, verdankt sich einem sicherlich unglücklichen und für einige sogar tödlichen Vorgang²³: dass nämlich der jetzige Papst durch die Wiedergabe einer negativen Äußerung über Mohammed und die Lehre des Islam sowie eine spezielle Koranexegese im Rahmen einer Vorlesung am Rande seines Deutschlandbesuchs weltweit auf zum Teil heftige Kritik gestoßen ist. Um diese abzufedern, wird derselbe Papst nicht umhinkönnen, alles zu unternehmen, um auf die Angehörigen und Vertreter des Islam auf eine Weise zuzugehen und dabei Zugeständnisse an einen interreligiösen Dialog zu machen, wie es ihm – ohne den hausgemachten Konflikt – möglicherweise nicht ohne weiteres möglich gewesen wäre, und damit einen Dialog anheizen, für den die heutige Jugend sicher zu gewinnen ist. Umfragen unter Jugendli-

upodobnieniu się do siebie i bliskości. Krótko mówiąc, chodzi tu o rozwój w kierunku wykształcenia się etosu światowego. Nauczanie religii otwiera przestrzeń, w której młodzież znajdująca się w centrum tych wydarzeń może zyskać kompetentnego przewodnika. Przy okazji nauczania religii młodzież, bez względu na swoje pochodzenie kulturowe, religijne czy wyznaniowe, może odnaleźć drogę do wspólnego dialogu. Gdzie indziej, jeśli nie właśnie tutaj, *multi* może zamienić się w *inter*, a codzienne stykanie się kultur i religii następujące poprzez konkretne spotkania ich wyznawców, pod fachowym okiem nauczycieli religii, bez względu na to, do jakiej kultury, religii i wyznania przynależą²² – może odbywać się na odpowiednim poziomie relacji i stać się inspiracją do refleksji? Potrzebne są do tego oczywiście nie tylko odpowiednie kwalifikacje uzyskane na drodze studiów i doksztalcania się, lecz również ułatwienia strukturalne (natury szkolno-pedagogicznej oraz związane z zajęciami), które umożliwiają spotkania i relacje tego rodzaju. Przede wszystkim potrzeba ze strony Kościoła kontynuacji wciąż za mało znanej i uwzględnianej deklaracji soborowej *Nostra aetate*, która stanowi wyraźny gest tolerancji i akceptacji, podkreślając, że wszystkie religie partycypują w świetle prawdy. To, że należy oczekiwać postępów w dialogu pomiędzy religiami, spowodowane jest niezbyt szczęśliwym wydarzeniem, które dla niektórych miało nawet skutek śmiertelny²³: tym mianowicie, że obecny papież stał się przedmiotem, niekiedy bardzo ostrej, krytyki na całym świecie po tym, jak podczas wykładu przy okazji wizyty w Niemczech zacytował negatywną wypowiedź na temat Mahometa oraz islamu i dokonał swoistej interpretacji Koranu. Aby móc odeprzeć podnoszone przeciw niemu zarzuty, papież będzie musiał zrobić wszystko, żeby wyjść

chen, die Internationalisierung von sportlichen und kulturellen Events, Globalisierungsprozesse in Musik und Mode usw. deuten jedenfalls darauf hin.

■ ANMERKUNGEN

¹ Vgl. K. Gibran, *Der Prophet*, München 2005.

² Vgl. die 15. Shell-Jugendstudie, 2006.

³ Genau dieses Bild wird auch von der jüngsten Shell-Studie (2006) bestätigt (vgl. www.shell.de). Vgl. auch: *Die friedfertige Generation. E&W-Interview mit dem Sozialwissenschaftler Klaus Hurrelmann über die Shell-Jugendstudie*, in: *Erziehung und Wissenschaft* 10/2006, 20-21.

⁴ Vgl. E. Spiegel, *Phänomen, Theologie und Didaktik der Solidarität*, in: Cz. Kosakowski, C. Rogowski (Hrsg.), *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, Olsztyn 2005, 23-29.

⁵ Vgl. die Vision von A.A. Bucher, *Kein Schwanengesang, sondern ein Traum: Kirche morgen*, in: K.J. Lesch, E. Spiegel (Hrsg.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert*, Kevelaer 2004, 43-47.

⁶ Vgl. M. Dornes, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt a.M. 1993.

⁷ Gegen diese Vorstellung vgl. A.M. Stroß, *Der Erwachsene*, in: D. Lenzen (Hrsg.), *Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek 1994, 409-428.

⁸ Dass die verbalen Artikulationsmöglichkeiten des Menschen im Laufe seiner Entwicklung gewöhnlich zunehmen, kann nicht heißen, dass er unter den Bedingungen einer eingeschränkten Semantik, Syntaktik oder Grammatik nicht in der Lage wäre, komplexe gedankliche Zusammenhänge zu kommunizieren. Bereits im Vorschulalter, so wissen wir aus dem *Philosophieren mit Kindern* und *Theologisieren mit Kindern*, artikulieren Kinder – in selbstverständlich altersgemäßer Weise – philosophische und theologische Fragestellungen höchster intellektueller Qualität. Und sie artikulieren sich nonverbal, durch Zeichnungen und Bilder, durch Gesten und Geschichten. Dass Erwachsene bisweilen Probleme haben, die Mitteilungen zu verstehen, darf nicht dazu führen, die Leistung der Kinder bzw. Jugendlichen zu minimieren, sondern stellt kritisch die Deutungskompetenzen der Erwachsenen in Frage.

⁹ Vgl. dagegen die Separierung in *non scolae, sed vitae discimus*, auch wenn durch diese in einem anderen Zusammenhang mit Recht ein kritischer Blick auf die Schule als verinnahmende Einrichtung geworfen wird.

¹⁰ Aufdruck auf einer Einkaufsstüte, die mir kürzlich in Kalifornien in die Hände fiel.

naprzeciw wyznawcom i przedstawicielom islamu i dokonać ustępstw na rzecz dialogu między religiami. Bez konfliktu, który wywołał, być może nie byłoby to w takim stopniu możliwe. Taka postawa może stanowić impuls do dialogu, dla którego z pewnością można pozyskać dzisiejszą młodzież. Wskazują na to sondaże przeprowadzone wśród młodzieży, internacjonalizacja imprez sportowych i kulturalnych, procesy globalizacji znajdujące swoje odbicie w muzyce i modzie itp.

■ PRZYPISY

¹ Por. K. Gibran, *Der Prophet*, München 2005.

² Por. badania młodzieży Shella z 2006 r., online <www.shell.de>.

³ To samo wynika ze studium Shella z 2006 r., online <www.shell.de>. Por. też: *Die friedfertige Generation. E&W-Interview mit dem Sozialwissenschaftler Klaus Hurrelmann über die Shell-Jugendstudie*, „Erziehung und Wissenschaft” 10/2006, s. 20–21.

⁴ Por. E. Spiegel, *Phänomen, Theologie und Didaktik der Solidarität*, w: Cz. Kosakowski, C. Rogowski (red.), *Wielowymiarowość edukacji osób z niepełnosprawnością*, Olsztyn 2005, s. 23–29.

⁵ Por. koncepcja przedstawiona w: A.A. Bucher, *Kein Schwanengesang, sondern ein Traum: Kirche morgen*, w: K.J. Lesch, E. Spiegel (red.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert*, Kevelaer 2004, s. 43–47.

⁶ Por. M. Dornes, *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt a.M. 1993.

⁷ Przeciw takiej koncepcji por. A.M. Stroß, *Der Erwachsene*, w: D. Lenzen (red.), *Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs*, Reinbek 1994, s. 409–428.

⁸ To, że werbalne możliwości artykulacji w ciągu rozwoju istoty ludzkiej zwykle zwiększają się, nie oznacza, że w warunkach ograniczonej semantyki, syntaktyki czy gramatyki człowiek nie byłby w stanie komunikować złożonych konstrukcji myślowych. Już w wieku przedszkolnym, jak dowiadujemy się z książek *Filozofowanie z dziećmi* oraz *Teologia z dziećmi*, dzieci są zdolne do artykulacji – oczywiście w sposób odpowiedni do swojego wieku – problemów filozoficznych i teologicznych na najwyższym poziomie intelektualnym.

¹¹ Vgl. auch die häufig zu findenden Begriffe „Brikolage” und „Flickerteppich”. Bisweilen ist auch von Jugendlichen die Rede als von religiös Behinderten oder religiösen Analphabeten.

¹² Vgl. F. Fischer, *Kirchen(raum)pädagogik: Strohfeuer oder Lernbereich mit Zukunft?*, in: K.J. Lesch, E. Spiegel (Hrsg.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert*, Kevelaer 2004, 91–100.

¹³ Vgl. H. Barz, *Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern* [Jugend und Religion, Bd. 3], Opladen 1993, 71.

¹⁴ Vgl. H. Hobelsberger, *Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion des sozialen Handelns Jugendlicher*, Würzburg 2006.

¹⁵ Vgl. E. Spiegel, *Art. Beziehung*, in: N. Mette, F. Rickers (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 161–165.

¹⁶ Vgl. E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, Kassel 2. Aufl. 1987; jetzt auch in der digitalen Handbibliothek von Th. Nauerth (Hrsg.), *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie*, Berlin 2004.

¹⁷ Vgl. z.B. M. Schambeck, *Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung*, Würzburg 2006.

¹⁸ Vgl. N. Scholl, *Verzweifungsschrei eines „Sonntagspflichtigen”*. Eine Anfrage, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 111 (12/2002) 33.

¹⁹ Vgl. auch die Auschwitz-Theologie um Johann Baptist Metz.

²⁰ Vgl. die unterschiedlichen Erlösungslehren der biblischen Schriften.

²¹ Vgl. Song „Nie genug” auf der CD „Seiltänzertraum”.

²² Vgl. E. Spiegel, *L'ora delle alternative. Sull'essenzialità dell'insegnamento della religione e la pluralità dei suoi modelli nel futuro dell'Europa*, in: E. Damiano, R. Morandi (Hrsg.), *Cultura Religione Scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell'innovazione scolastica, in prospettiva europea*, Milano 2000, 146–180.

²³ Im Irak wurde ein Priester der Syrisch-orthodoxen Kirche von Muslimen gekidnappt und aus Rache für die Äußerung des Papstes ermordet, obwohl Verantwortliche seiner Kirche in Verhandlungen mit den Kidnappern alles unternommen hatten, um deutlich zu machen, dass der Gekidnappte kein Mitglied der Römisch-katholischen Kirche ist. Vgl. M. Luo, *Iraq's Christian Minority Flees as Extremist Threat Worsens. Muslim Fury Over Pope's Remarks Adds to Fears*, in: *The New York Times*, 17 Oktober 2006, 1 u. 10.

Wyrażają to niewerbalnie, przez rysunki i obrazki, gesty i opowiadania. To, że dorośli dotychczas mają problemy z rozumieniem tych komunikatów, nie może prowadzić do minimalizowania osiągnięć dzieci czy młodzieży, lecz raczej stawia pod znakiem zapytania umiejętności interpretacyjne dorosłych.

⁹ Choć w innym kontekście przedstawia ono szkołę krytycznie jako „vereinnahmende Einrichtung” („za wspólną zgodą wygodnie zagospodarowany kącik”). Por. rozróżnienie: *non scolae, sed vitae discimus*.

¹⁰ Nadruk na reklamówce, która niedawno wpadła mi w ręce w Kalifornii.

¹¹ Por. również często używane pojęcia „brikolage” i „patchwork”. Niekiedy mówi się o młodzieży również jako o religijnie niepełnosprawnych lub religijnych analfabetach.

¹² Por. F. Fischer, *Kirchen(raum)pädagogik: Strohfeuer oder Lernbereich mit Zukunft?*, w: K.J. Lesch, E. Spiegel (red.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert*, Kevelaer 2004, s. 91–100.

¹³ Por. H. Barz, *Postsozialistische Religion. Am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern*, Jugend und Religion, t. 3, Opladen 1993, s. 71.

¹⁴ Por. H. Hobelsberger, *Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion des sozialen Handelns Jugendlicher*, Würzburg 2006.

¹⁵ Por. E. Spiegel, *Art. Beziehung*, w: N. Mette, F. Rickers (red.), *Lexikon der Religionspädagogik*, t. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, s. 161–165.

¹⁶ Por. E. Spiegel, *Gewaltverzicht. Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie*, wyd. 2, Kassel 1987; teraz również w wersji cyfrowej w: T. Nauerth (red.), *Handbibliothek Christlicher Friedenstheologie*, Berlin 2004.

¹⁷ Por. np. M. Schambeck, *Mystagogisches Lernen. Zu einer Perspektive religiöser Bildung*, Würzburg 2006.

¹⁸ Por. N. Scholl, *Verzweiflungsschrei eines „Sonntagspflichtigen“*. *Eine Anfrage*, „Anzeiger für die Seelsorge” 111 (12/2002), s. 33.

¹⁹ Por. również teologię Auschwitz J.B. Metz.

²⁰ Por. różne nauki o zbawieniu w pismach biblijnych.

²¹ Por. piosenka *Nie genug* na płycie „Seiltänzertraum”.

²² Por. E. Spiegel, *L'ora delle alternative. Sull'essenzialità dell'insegnamento della religione e la pluralità dei suoi modelli nel futuro dell'Europa*, w: E. Damiano, R. Morandi (red.), *Cultura Religione Scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell'innovazione scolastica, in prospettiva europea*, Milano 2000, s. 146–180.

Egon Spiegel

Prof. Dr. theol. habil., Dipl. theol., Dipl. pol. Seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Theologie: Religionspädagogik und Pastoraltheologie am Institut für Katholische Theologie, Hochschule Vechta. Seit 2003 Prof. der Religionspädagogik an der Ermländisch-Masurischen Universität in Olsztyn (Polen).

²³ W Iraku został porwany przez muzułmanów i zamordowany z zemsty za wypowiedzi papieża duchowny Kościoła prawosławnego obrządku syryjskiego, choć przedstawiciele jego Kościoła podczas negocjacji z porywaczami zrobili wszystko, żeby wyjaśnić, że porwany nie jest członkiem Kościoła rzymskokatolickiego. Por. M. Luo, *Iraq's Christian Minority Flees as Extremist Threat Worsens. Muslim Fury Over Pope's Remarks Adds to Fears*, „The New York Times” 2006, wyd. z 17 października, s. 1, 10.

Egon Spiegel

Prof. dr hab., dyplomy z teologii i z politologii. Kierownik Katedry Teologii Praktycznej: Pedagogiki Religii i Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Katolickiej, Hochschule Vechta (od 2000 roku). Od 2003 roku prof. pedagogiki religii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie..

Manfred Eder**Prawo musi pozostać prawem. Hans Wölfel (1902–1944)****Recht muß Recht bleiben. Hans Wölfel (1902-1944)****Słowa kluczowe:** świadek wiary; sumienie; autorytet; patriotyzm**Schlüsselworte:** Zeuge des Glaubens; Gewissen; Autorität; Patriotismus

„Biada nauczycielom i wychowawcom, którzy w niepojętym zaślepieniu przyłączają się do tego ruchu, podkopując przez to fundamenty wychowania, autorytetu i posłuszeństwa. Biada rodzicom, którzy wydają swoich synów na pastwę swastyki, zamiast wychowywać ich w bojaźni Bożej i pobożności!”¹ Te zdania napisane krótko przed powstaniem Trzeciej Rzeszy świadczą o zadziwiającej umiejętności przewidzenia tragicznych skutków otwarcia szkoły i domu rodzinnego na nauki i poglądy narodowego socjalizmu. Napisał je chrześcijanin, który również w czasach dyktatury nazistowskiej nie odstąpił ani na jotę od tego, co w swoim sumieniu uznał za prawdziwe i właściwe, i za swoją wierność zasadom zapłacić musiał życiem.

Hans Wölfel urodził się w 1902 roku w górnoaustriackim kurorcie Bad Hall jako czwarte z dziesięciorga dzieci pochodzącego z Frankonii Leonharda Wölfela i jego wywodzącej się ze Styrii żony, Marii. Ponieważ jego rodzice podczas sezonu potrzebowali miejsc noclegowych dla pracowników dodatkowo zatrudnionych w ich dużym przedsiębior-

„Wehe den Lehrern und Erziehern, welche in unbegreiflicher Verblendung dieser Bewegung nachlaufen und dadurch selbst den Grundlagen der Erziehung, der Autorität und dem Gehorsam das Grab schaufeln. Wehe den Eltern, die ihre Söhne dem Hakenkreuz ausliefern, anstatt sie in Gottesfurcht und Frömmigkeit zu erziehen!”¹ Diese kurz vor Beginn des Dritten Reiches niedergeschriebenen Sätze zeugen von einer bemerkenswerten Hell-sichtigkeit für die verheerenden Folgen einer Öffnung von Schule und Elternhaus gegenüber den Lehren und Anschauungen des Nationalsozialismus. Sie stammen von einem Christen, der auch unter der NS-Diktatur keinen Deut von dem abwich, was er vor seinem Gewissen für wahr und richtig erkannt hatte, und diese Prinzipientreue mit dem Tode bezahlen mußte.

Geboren 1902 im oberösterreichischen Kurort Bad Hall als viertes von zehn Kindern des gebürtigen Franken Leonhard Wölfel und seiner aus der Steiermark stammenden Ehefrau Maria, verbrachte Hans Wölfel, dessen Eltern in der Hauptsaison für zusätzliches Personal in ihrem großen Gärtnereibetrieb Schlafplätze benötigten, viel Zeit bei seinem strengen Onkel Johann Wölfel (1863-1929), der seit

stwie ogrodniczym, Hans spędzał dużo czasu u swojego surowego wuja, Johanna Wölfela (1863–1929), który od 1899 roku był proboszczem w Langensendelbach koło Erlangen, a od 1916 roku w Ebing koło Bambergu. W 1915 roku na życzenie rodziców Hans – niechętnie – przeprowadził się na stałe do wuja i w 1922 roku zdał maturę w Bambergu. Pod przemożnym wpływem monarchistycznych i patriotycznych przekonań tego kapłana zainteresował się polityką i rozwinął w sobie silną postawę patriotyczną². Już w 1919 roku przystąpił do Wolnego Korpusu Berthold, w 1920 roku – do Wolnego Korpusu Oberland, a w 1923 roku przyłączył się do antyrepublikańskiego związku „Stalowy Helm”, do którego należał przez dziesięć lat. Od 1922 roku studiował w Monachium i Würzburgu prawo i należał do kilku katolickich organizacji studenckich, co sprawiło, że jego dotychczasowe poglądy ludowo-narodowe wkrótce ustąpiły miejsca umiarkowanej, demokratycznej i zdecydowanie chrześcijańskiej postawie. Od 1928 roku był członkiem Bawarskiej Partii Ludowej (BVP), gdzie występował często jako mówca podczas zebrań. W 1929 roku zdał w Bambergu drugi egzamin państwowy.

Jeszcze w tym samym roku otworzył w górnofrankońskiej metropolii kancelarię adwokacką i poślubił córkę nauczyciela, Elisabeth (Else) Rauh (1903–1982). Mimo szybko wzrastającej liczby obowiązków zawodowych i rodzinnych (po narodzinach córki w 1931 roku) nie zaprzestał aktywności politycznej. Korzystając ze swojego stanowiska przewodniczącego regionalnego porozumienia związków katolickich w Bambergu, przystąpił do obrony arcybiskupa Bambergu Jacobusa von Haucka przed pełnymi nienawiści atakami ze strony narodowych socjalistów, przede wszystkim jednak,

1899 Pfarrer in Langensendelbach bei Erlangen und ab 1916 in Ebing bei Bamberg war. Auf elterlichen Wunsch übersiedelte er 1915 widerwillig ganz zu seinem Onkel und legte 1922 in Bamberg sein Abitur ab. Stark beeinflusst durch die monarchistischen und patriotischen Überzeugungen des Priesters entwickelte Hans „Interesse am politischen Geschehen und eine ausgeprägt vaterländische Einstellung”.² Nachdem er bereits 1919 dem Freikorps Berthold und 1920 dem Freikorps Oberland beigetreten war, schloß er sich 1923 dem antirepublikanischen Wehrverband „Stahlhelm” an, dem er zehn Jahre angehörte. Ab 1922 studierte Wölfel in München und Würzburg Rechtswissenschaften und trat mehreren katholischen Studentenverbindungen bei, wobei die bisherige völkisch-nationale Gesinnung schon bald einer gemäßigten, demokratischen und dezidiert christlichen Grundhaltung wich. Seit 1928 Mitglied der Bayerischen Volkspartei (BVP), in deren Versammlungen er oft als Redner auftrat, legte er 1929 in Bamberg seine zweite Staatsprüfung ab.

Noch im selben Jahr eröffnete er in der oberfränkischen Metropole eine Rechtsanwaltskanzlei und heiratete die Lehrerstochter Elisabeth (Else) Rauh (1903-1982). Trotz rasch anwachsender beruflicher Beanspruchung und familiärer Verpflichtungen (seit 1931 war er Vater einer Tochter) blieb er weiterhin politisch aktiv und nutzte seine Stellung als Vorstand des Ortskartells der katholischen Vereine Bambergs zur Verteidigung des Bamberger Erzbischofs Jacobus von Hauck gegen gehässige nationalsozialistische Angriffe, vor allem aber dazu, seine Zuhörer in zahlreichen Veranstaltungen davon zu überzeugen, daß sich die NS-Weltanschauung mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre nicht vereinbaren lasse. „Wir können als Katholiken keinen Hitler wählen, der selbst geäußert hat, daß er mit der christlichen Religion Schluß machen werde.”³ Obwohl bereits vor der Machtübernahme Hitlers eine Akte über ihn bei der Politischen Polizei angelegt, sein Buchhalter von Nationalsozialisten mißhandelt sowie seine Ehefrau

przy różnych okazjach, do przekonywania słuchaczy o tym, że światopogląd narodowo-socjalistyczny nie da się pogodzić z katolicką wiarą i obyczajami. Przekonywał: „Jako katolicy nie możemy wybierać Hitlera, który sam zapowiedział, że rozprawi się z religią chrześcijańską”³. Chociaż już przed dojściem Hitlera do władzy założono mu teczkę w policji politycznej, jego księgowy został sponiewierany, jego żonę zaczepiano i grożono jej, zaś następnego dnia po uchwaleniu ustawy o pełnomocnictwach dla rządu Hitlera (ustawy z 24 marca 1933 roku) członkowie SA przeszukali jego kancelarię i mieszkanie, to również w Rzeszy Adolfa Hitlera Wölfel chciał pozostać wierny swoim przekonaniom, a książkę *Mein Kampf* cenił nie wyżej niż jedną z kiczowatych powieści Hedwig Courths-Mahler (1867–1950)⁴. Odsunięty od sceny politycznej, zaangażował się zawodowo w pomoc ludziom, którzy popadli w konflikt z reżimem, a nazistowskiemu pojmowaniu prawa: „władza stoi ponad prawem, a prawem jest to, co Aryjczycy uważają za prawo”⁵ przeciwstawiał zdecydowanie swoją zasadę: „prawo musi pozostać prawem”. Działalność tę rozpoczął już w maju 1933 roku. Pewne dramatyczne wydarzenie na tle zazdrości, które rozegrało się wtedy w Gaiganz koło Forchheim, a podczas którego śmierć poniósł jedyny członek SA mieszkający w tej miejscowości, NSDAP przekształciła w mord polityczny i zastosowała „areszt prewencyjny” wobec 19 mieszkańców Gaiganz należących do BVP; oskarżono ich o polityczne współsprawstwo. Dzięki prawnej opiece Wölfela wszyscy niesłusznie aresztowani jeszcze w tym samym roku wyszli na wolność. W innych przypadkach Wölfel był jedynym adwokatem, który podejmował się obrony oskarżonego. Często rezygnował wówczas z przysługującego mu

angepöbelt und bedroht worden waren und am Tag nach Verabschiedung des Ermächtigungsgesetzes vom 24. März 1933 SA-Leute Kanzlei und Wohnung durchsuchten, wollte er seinen Überzeugungen auch im Reich Adolf Hitlers treu bleiben, dessen Schrift „Mein Kampf” er nicht höher einschätzte als einen der vielen kitschigen Romane von Hedwig Courths-Mahler (1867-1950).⁴ Von der parteipolitischen Bühne verbannt, setzte er sich nun in seinem Beruf für Menschen ein, die mit dem Regime in Konflikt geraten waren, und stellte dabei der NS-Rechtsauffassung „Macht geht vor Recht und Recht ist, was arische Männer für Recht befinden”⁵ entlossen seinen Grundsatz „Recht muß Recht bleiben” gegenüber. Bereits im Mai 1933 wurde er in diesem Sinne tätig, als die NSDAP aus einem Eifersuchtsdrama in Gaiganz bei Forchheim, bei dem der einzige SA-Angehörige des Ortes zu Tode kam, ein politisches Mordkomplott konstruierte, und 19 der BVP angehörende Gaiganzer wegen angeblicher politischer Mittäterschaft in „Schutzhaft” genommen wurden. Dank des juristischen Beistandes Wölfels kamen alle zu Unrecht Verhafteten noch im selben Jahr wieder frei. In manch anderen Fällen war Wölfel der einzige Rechtsanwalt, der bereit war, die Vertretung eines Angeklagten zu übernehmen. Häufig verzichtete er auch auf das ihm zustehende Honorar und versorgte bedürftige Klienten mit Kleidung und Lebensmitteln. Nach einem Bombenangriff auf Hamburg 1943 nahm er zudem eine obdachlose sechsköpfige Familie bei sich auf.

Schon ab 1933 sammelte der junge Jurist in einem nach ihm benannten konspirativen Kreis, dem Bamberger Wölfel-Kreis, Gleichgesinnte um sich und gehörte überdies dem lokalen Ableger der Robinsohn-Strassmann-Gruppe an, einer norddeutschen liberalen Widerstandsgruppe, die ab 1939 Kontakt zum britischen Außenministerium, zum Goerdeler-Kreis, zur militärischen Opposition, zur Bekennenden Kirche und zu Gewerkschaftern unterhielt und Pläne für ein starkes demokratisches Staatswesen nach dem Ende der NS-Diktatur erarbeitete.

honorarium, wspomagając dodatkowo potrzebujących klientów odzieżą i żywnością. Po nalocie bombowym na Hamburg w 1943 roku przyjął do siebie bezdomną sześciuosobową rodzinę.

Już od 1933 roku ten młody prawnik zgromadził wokół siebie ludzi o podobnych poglądach, tworząc konspiracyjny „krąg Wölfela”, nazwany tak od jego nazwiska. Oprócz tego należał do lokalnego oddziału grupy Robinsohna Strassmanna, północnoniemieckiej liberalnej grupy oporu, która od 1939 roku utrzymywała kontakty z brytyjskim ministerstwem spraw zagranicznych, z kręgiem Goerdelera, z opozycją wojskową, z Kościołem (Bekennende Kirche) i z przedstawicielami związków zawodowych, przygotowując plany wprowadzenia silnego, demokratycznego ustroju państwowego po upadku dyktatury nazistowskiej.

W ciągu dziesięciu lat Wölfel nie był jednak szczególnie niepokojony, aż do chwili, gdy jego odważne słowa na temat sytuacji Niemiec, obozu koncentracyjnego w Dachau oraz „führera” jako „największego mistrza wszechczasów w przekręcaniu słów”⁶, wypowiedziane przy okazji krótkiego urlopu spędzonego u krewnych w Iggenau pod Biberach w lipcu 1943 roku, stały się przyczyną jego zguby. Obecna tam przypadkowo znajoma gospodarzy, 20-letnia Liselotte Gerster (ur. 1922), była działaczka BDM (Związku Dziewcząt Niemieckich) i oddana zwolenniczka partii, zadenuncjowała adwokata przed kreisleiterem NSDAP w Biberach, składając 3 września 1943 roku formalne doniesienie. 12 października 1943 roku Wölfel został aresztowany. Już podczas pierwszego przesłuchania uznany za fanatycznego przeciwnika narodowego socjalizmu, przyznał, że nie może zgodzić się z nim całkowicie „również dziś w niektórych punk-

Zehn Jahre blieb Wölfel dennoch weithin unbehelligt, ehe ihm freimütige Äußerungen über die Lage Deutschlands, das KZ Dachau und über den „Führer” als „größten Wortverdreher aller Zeiten”⁶ anlässlich eines Kurzurlaubs bei Verwandten in Iggenau bei Biberach im Juli 1943 zum Verhängnis werden sollten. Eine zufällig anwesende Bekannte der gastgebenden Familie, die 20jährige Liselotte Gerster (*1922), ehemalige BDM-Führerin und überzeugte Parteigenossin, denunzierte den Rechtsanwalt nämlich beim NSDAP-Kreisleiter in Biberach und erstattete am 3. September 1943 formell Anzeige. Am 12. Oktober 1943 verhaftet, bekannte der als fanatischer Gegner des Nationalsozialismus eingestufte Wölfel beim ersten Verhör, daß er diesem „auch heute in einzelnen Punkten aus religiösen Gründen nicht restlos zustimmen” könne.⁷ Obleich er der einzigen Belastungszeugin in wesentlichen Punkten die Unwahrheit nachwies, konnten weder er selbst noch seine Verteidiger die Haftentlassung erreichen. Zunächst im Bamberger Landgerichtsgefängnis und ab November des Jahres in der Berliner Strafanstalt Moabit inhaftiert, ließ er zwei Gelegenheiten zur Flucht verstreichen. Trotz zahlreicher Bemühungen, Wölfels Leben zu retten,⁸ wurde er am 10. Mai 1944 vom 6. Senat des sog. Volksgerichtshofes in Potsdam wegen „Wehrkraftzersetzung” zum Tode verurteilt und am 3. Juli 1944 in Brandenburg-Görden durch das Fallbeil hingerichtet. Der am Todestag mit gefesselten Händen geschriebene Abschiedsbrief legt ein anrührendes Zeugnis ab von Wölfels fester Hoffnung auf die Auferstehung und auf ein himmlisches Wiedersehen mit der Familie und dokumentiert überdies seine menschliche Größe: „Ich verzeihe allen Menschen um der Liebe Christi willen”.⁹

Die Denunziantin Gerster hingegen tauchte 1945 unter falschem Namen in Spanien unter und konnte erst 1986 in Freiburg i. Br. ermittelt werden. Da sie feige behauptete, der Kreisleiter in Biberach habe bereits vor ihrer Anzeige durch die Mutter ihrer Cousine, die sie eingeweiht hatte, in allen Ein-

tach, z powodów religijnych”⁷. Chociaż udało mu się udowodnić jedynej obciążającej go oskarżycielce nieprawdę w zasadniczych kwestiach, to ani jemu samemu, ani jego obrońcom nie udało się uzyskać uwolnienia z więzienia. Osadzony najpierw w więzieniu w Bambergu, a od listopada tego samego roku w berlińskim zakładzie karnym Moabit, nie skorzystał z dwóch możliwości ucieczki. Mimo licznych starań zmierzających do uratowania mu życia⁸, w dniu 10 maja 1944 roku został skazany na śmierć przez VI Senat tzw. Trybunału Ludowego w Poczdamie z powodu „działania na rzecz osłabienia sił obronnych kraju” i 3 lipca 1944 roku zgilotynowany w Brandenburg-Görden. List pożegnalny, napisany w dniu śmierci związanymi już rękami, stanowi poruszające świadectwo niezłomnej nadziei na zmartwychwstanie i spotkanie z rodziną w niebie, i dokumentuje ponadto jego wielkość jako człowieka: „Przebaczam wszystkim ludziom dla miłości Chrystusa”⁹. Denuncjatorka Gerster w 1945 roku ukryła się pod fałszywym nazwiskiem w Hiszpanii i została odnaleziona dopiero w 1986 roku we Freiburgu in Breisgau. Ponieważ tchórzliwie twierdziła, że kreisleiter w Biberach już przed jej doniesieniem znał wszystkie szczegóły od matki jej kuzynki, którą wcześniej wtajemniczyła, a wersja ta nie mogła zostać obalona za pomocą dowodów, którymi wówczas dysponowano, w 1991 roku musiano zaprzestać jej ścigania.

Wzorowa postawa odznaczającego się głęboką wiarą adwokata Hansa Wölfela, stanowiąca „świadectwo krwi dla Boga i ojczyzny” – jak głosi napis z 1952 roku na pamiątkowym grobie w Bambergu¹⁰ – zasługuje na to, aby być znaną również w wymiarze ponadregionalnym. Tak ujmuje to arcybiskup Bambergu Ludwig Schick: „przykład Hansa Wölfela uzmysławia nam, że ewangelia Jezusa

z celheiten Bescheid gewußt, und ihr diese Einlassung mit den damals noch zur Verfügung stehenden Beweismitteln nicht mehr widerlegt werden konnte, mußte sie 1991 außer Verfolgung gesetzt werden.

Die vorbildliche Haltung des tiefgläubigen Rechtsanwalts Hans Wölfel, „Blutzeuge für Gott und Vaterland”, wie ihn die Inschrift von 1952 auf dem städtischen Ehrengrab in Bamberg bezeichnet,¹⁰ verdient es, auch einer überregionalen Öffentlichkeit bekannt zu werden. Denn – so der Bamberger Erzbischof Ludwig Schick – „an Hans Wölfel wird deutlich, dass das Evangelium von Jesus Christus keine bloße Privatangelegenheit ist, sondern eine politische Dimension hat. Es gibt das Evangelium nicht ohne Menschen, die mit ihrer ganzen Person dafür einstehen und sichtbar machen, dass nur *ein* Reich Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit bringt: das Reich Gottes”.¹¹

■ ANMERKUNGEN

¹ Zit. nach M. Bocksch (Hg.), *Hans Wölfel 1902-1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung*, Bamberg 2004, 291.

² Ebd., 20.

³ Ebd., 50.

⁴ L. Braun, *Hans Wölfel und sein politischer Prozeß*, in: Bericht des Historischen Vereins Bamberg 139 (2003), 399-410, 405.

⁵ Zit. nach Bocksch, 62.

⁶ Zit. nach Braun, 403.

⁷ Ebd., 406.

⁸ Vgl. das Verzeichnis der für ihn tätig gewordenen Personen und Organisationen bei Bocksch, 330.

⁹ Zit. nach W. Zeißner, *Hans Wölfel*, in: H. Moll (Hg.), *Zeugen für Christus I*, Paderborn u. a. 1999, 87-90, 89.

¹⁰ Zit. nach Bocksch, 368.

¹¹ Ebd., 9.

nie jest tylko sprawą prywatną, lecz ma wymiar polityczny. Nie ma ewangelii bez ludzi, którzy całą swoją osobą świadczą o jej prawdziwości i pokazują, że tylko jedno królestwo niesie ze sobą pokój, sprawiedliwość i wolność: Królestwo Boże”¹¹.

■ PRZYPISY

¹ Cyt za: M. Bocksch (red.), *Hans Wölfel 1902–1944. Ein Bamberger im Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Leben und Erinnerung*, Bamberg 2004, s. 291.

² Tamże, s. 20.

³ Tamże, s. 50.

⁴ Por. L. Braun, *Hans Wölfel und sein politischer Prozeß*, „Bericht des Historischen Vereins Bamberg” 139 (2003), s. 405.

⁵ M. Bocksch (red.), dz. cyt., s. 62.

⁶ Cyt. za L. Braun, dz. cyt., s. 403.

⁷ Tamże, s. 406.

⁸ Por. spis działających na rzecz Wölfela osób i organizacji w: M. Bocksch, dz. cyt., s. 330.

⁹ Cyt. za W. Zeißner, *Hans Wölfel*, w: H. Moll (red.), *Zeugen für Christus I*, Paderborn i in. 1999, s. 89.

¹⁰ Cyt. za M. Bocksch, dz. cyt., s. 368.

¹¹ Tamże, s. 9.

Manfred Eder

Prof. Dr. theol., Dr. theol. habil. Manfred Eder, geb. 1958 in Deggendorf/Donau. Studium der Kath. Theologie, Klassischen Philologie und Geschichte an der Universität Regensburg, 1991 Promotion, 1997 Habilitation. Lehrtätigkeit an den Universitäten Regensburg und Bamberg. Seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Über 250 Veröffentlichungen.

Forschungsschwerpunkte: Frömmigkeitsgeschichte, Caritas- und Ordensgeschichte, Christlich-jüdisches Verhältnis, „Modernismuskrisis” an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, Kath. Kirche und Nationalsozialismus.

Manfred Eder

Prof. dr hab., ur. w 1958 r. w Deggendorf n. Donau. Studia na kierunku teologii katolickiej, filologii klasycznej i historii na uniwersytecie w Regensburgu. Od 2002 r. kierownik Katedry Historii Kościoła w Instytucie Teologii Katolickiej uniwersytetu w Osnabrück. Autor ponad 250 publikacji.

Główne kierunki badań: historia pobożności, historia zakonów oraz działalności charytatywnej, dialog chrześcijańsko-judaistyczny, kryzys nowoczesności na przełomie XIX i XX w., Kościół katolicki a narodowy socjalizm.

Manfred Eder**Słuchać Boga bardziej niż ludzi. Franz Jägerstätter (1907–1943)****Gott mehr gehorchen als den Menschen. Franz Jägerstätter (1907-1943)**

Słowa kluczowe: świadek wiary; sumienie; autorytet; katolicki ruch pokojowy

Schlüsselworte: Zeuge des Glaubens; Gewissen; Autorität; katholischen Friedensbewegung

6 lipca 1943 roku pewien austriacki rolnik został skazany na śmierć przez II Senat Sądu Wojennego Rzeszy w Berlinie z powodu „defetyzmu”. Nie był sabotażystą ani przywódcą podziemnej organizacji, nie należał do wojskowej grupy oporu, nie był też w tajemniczość w żaden spisek. Jedyłą jego winą było to, że sumienie nie pozwalało mu służyć w wojsku hitlerowskim. Kim był ten człowiek i co skłoniło go do takiej postawy, która do dziś jest przedmiotem sporów?

Urodził się 20 maja 1907 roku jako nieślubne dziecko ubogiej wiejskiej dziewczyny Rozalii Huber w przygranicznej miejscowości St. Radegund nad rzeką Salzach w Górnej Austrii. Początkowo wychowywany w bardzo skromnych warunkach u swojej babci, uczył się w jednoklasowej szkole ludowej. Ta sytuacja zmieniła się na lepsze, gdy jego matka w lutym 1917 roku wyszła za mąż i wraz z dzieckiem przeniosła się do gospodarstwa męża. Jej małżonek, Heinrich Jägerstätter, adoptował 9-letniego Franza, który odtąd nie tylko mógł najeść się do syta, lecz również nazywać. Jego przybrany dziadek prenumerował gazetę i posiadał wiele

Am 6. Juli 1943 wurde ein österreichischer Bauer vom 2. Senat des Reichskriegsgerichts in Berlin wegen „Zersetzung der Wehrkraft” zum Tode verurteilt. Er war kein Saboteur und kein Anführer einer Untergrundbewegung, er war kein Mitglied einer militärischen Widerstandsgruppe oder Mitwisser einer Verschwörung. Er hatte sich nur aus Gewissensgründen geweigert, in Hitlers Heer zu dienen. Wer war dieser Mann und wie kam er zu dieser Haltung, an der sich bis heute die Geister scheiden?

Geboren am 20. Mai 1907 als uneheliches Kind der armen Bauernmagd Rosalia Huber im oberösterreichischen Grenzort St. Radegund an der Salzach, wuchs Franz zunächst in sehr bescheidenen Verhältnissen bei seiner Großmutter auf und besuchte die einklassige Volksschule. Die Situation wendete sich schlagartig zum Besseren, als seine Mutter im Februar 1917 in den Leherbauerhof einheiratete und ihr Kind zu sich nehmen konnte. Ihr Ehemann Heinrich Jägerstätter adoptierte den 9jährigen Franz, der von jetzt an nicht nur genug zu essen hatte, sondern auch reichlich Lesestoff. Sein (Adoptiv-)Großvater war nämlich Zeitungsabonnent und besaß viele anspruchsvolle Bücher, in die sich Franz gerne vertiefte, denn – so sagte er später – „wer nichts liest, wird sich nie so richtig auf die

interesujących książek, w które Franz chętnie się zagłębiał, ponieważ – jak wyraził się później – „kto w ogóle nie czyta, nigdy tak naprawdę nie stanie na własnych nogach i może łatwo stać się zabawką w rękach innych, którzy narzucą mu swoje zdanie”¹.

W 1927 roku najął się na krótko do pracy w gospodarstwie rolnym w bawarskiej miejscowości Teising koło Altötting, następnie przez trzy lata pracował jako robotnik kopalniany w Styrii, po czym w 1931 roku powrócił do swojej rodzinnej wsi i zamieszkał ponownie w domu rodzinnym. Zdjęcie zrobione w tym czasie ukazuje pełnego życia chłopaka jako dumnego posiadacza motocykla, pierwszego i przez długi czas jedyne w wsi, kupionego za pieniądze zarobione w kopalni. Franz nie stronił wówczas bynajmniej od wizyt w gospodzie i zabaw tanecznych, brał również udział w bójkach, z powodu których trafił nawet na trzy dni do aresztu. W 1933 roku urodziła mu się córka, owoc przelotnego romanisu. Trudno więc się dziwić, że miejscowy proboszcz odwiódł Jägerstättera od zamiaru wstąpienia do klasztoru jako świecki brat zakonny; zamiar ten podjął w roku przedwczesnej śmierci swojego przybranego ojca. Zamiast tego spadkobierca gospodarstwa trzy lata później wstąpił w związek małżeński, o którym potem mówił: „Nigdy nie sądziłem, że życie w małżeństwie może być tak piękne”². Jego wybranką, którą poślubił w Wielki Czwartek 1936 roku, była pochodząca z chłopskiej rodziny Franciszka Schwaninger z sąsiedniej parafii Hochburg.

Natychmiast po zawartym wczesnym rankiem ślubie kościelnym młoda para na propozycję męża wyruszyła (wraz z grupą pielgrzymów do miejsc świętych) w niezwykłą podróż poślubną do wielkanocnego Rzymu i na audiencję do papieża Piusa XI. Nie był to tylko pobożny pomysł czy też religijny splin, lecz

eigenen Füße stellen können, wird nur zu leicht zum Spielball der Meinung anderer”¹.

1927 verdingte er sich kurzzeitig auf einem Bauernhof im bayerischen Teising bei Altötting und ging dann für drei Jahre als Bergarbeiter in die Steiermark, ehe er 1931 wieder in sein Heimatdorf und Elternhaus zurückkehrte. Ein Photo aus jener Zeit zeigt den lebenslustigen Burschen als stolzen Besitzer des ersten und lange Zeit einzigen Motorrads im Dorf, das er sich von dem im Erzbergwerk verdienten Geld gekauft hatte. Auch Wirtshausbesuchen und Tanzabenden war er durchaus nicht abgeneigt und ging selbst Raufereien nicht aus dem Wege, so daß er einmal wegen „Raufhandels“ drei Tage Arrest erhielt. 1933 wurde ihm nach einer kurzen Liebesbeziehung eine Tochter geboren. Vor diesem Hintergrund kann es nicht überraschen, daß der Ortspfarrer Jägerstätter abriet, als er im selben Jahr nach dem frühen Tod seines Adoptivvaters als Laienbruder in ein Kloster eintreten wollte. Stattdessen trat der Hoferbe drei Jahre später in den Stand der Ehe, von dem er nachmals bekannte: „Ich hab mir nie vorstellen können, daß Verheiratetsein so schön sein kann”². Die Bauerntochter Franziska Schwaninger aus der Nachbarparafie Hochburg war die Auserwählte, die er am Gründonnerstag 1936 heiratete.

Unmittelbar nach der frühmorgendlichen kirchlichen Trauung brach das Brautpaar auf den Vorschlag des Gatten hin zu einer ungewöhnlichen Hochzeitsreise auf: Mit einer Pilgergruppe ging es zu den heiligen Stätten in das österliche Rom und zu einer Audienz bei Papst Pius XI. Dies war nicht bloß ein frommer Einfall oder ein religiöser Spleen, sondern ein neuerliches Indiz für einen ernsthaften Sinneswandel, der für die ganze Dauer seiner sehr glücklichen Ehe anhalten sollte. So wurde aus dem ersten Motorradfahrer St. Radegunds nicht nur der erste Mann im Dorf, der seine Sprößlinge mit dem Kinderwagen ausfuhr und überhaupt eine für damalige Gepflogenheiten ungewöhnlich intensive Beziehung zu seinen drei Töchtern entwickelte, sondern

oznaka poważnej przemiany wewnętrznej, która miała trwać przez cały okres bardzo szczęśliwego małżeństwa. Tak więc pierwszy motocyklista w St. Radegund stał się nie tylko pierwszym mężczyzną we wsi wyprowadzającym swoje latorośle na spacer w wózku i jak na ówczesne zwyczaje niezwykle silnie związanym ze swoimi trzema córkami, lecz również praktykującym katolikiem.

Spółeczność wiejska przyjęła ze zdziwieniem, że Jägerstätter odtąd codziennie brał udział we Mszy św. i często przystępował do komunii, że wraz z żoną pielgrzymował do położonego w pobliżu sanktuarium maryjnego Altötting, że w 1940 roku wstąpił do Trzeciego Zakonu Franciszkańskiego, a w 1941 roku objął funkcję zakrystiana w liczącej 500 mieszkańców wsi. Taka zmiana nastąpiła z pewnością w dużym stopniu pod wpływem żony, pochodzącej z głęboko wierzącej rodziny i w młodości zaangażowanej w sprawy parafii; Franciszka święciła pierwsze piątki miesiąca i zachęcała go do wspólnej modlitwy i duchowej lektury. Dzięki niej Franz odkrył nowe religijne praktyki, które szybko polubił. Franciszka po latach stwierdziła skromnie: „Nawzajem wspieraliśmy się w wierze”³.

W styczniu 1938 roku Jägerstätter, który z niepokojem przyglądał się rozwojowi wypadków w sąsiednich Niemczech po dojściu Hitlera do władzy, miał sen, w którym ujrzał pociąg, pełen dorosłych i dzieci, okrążający górę. Opowiadał: „Wtedy nagle jakiś głos powiedział do mnie: »Ten pociąg jedzie do piekła«”⁴. Jägerstätter początkowo nie mógł zrozumieć znaczenia tego niepokojącego snu, jednak z czasem doszedł do przekonania, że mógł on oznaczać tylko narodowy socjalizm, który doprowadzi do katastrofy: „W ten sposób, jak sądzę, Bóg przez ten sen czy objawienie wystarczająco jasno pokazał i położył mi na sercu sprawę decyzji, czy

auch ein praktizierender Katholik. Mit Staunen nahm die Dorfgemeinschaft zur Kenntnis, daß Jägerstätter jetzt täglich die Hl. Messe besuchte und häufig die Kommunion empfing, daß er mit seiner Ehefrau wiederholt zum nahegelegenen Marienwallfahrtsort Altötting pilgerte, 1940 in den Dritten franziskanischen Orden eintrat und 1941 schließlich den Mesnerdienst in dem 500-Seelen-Dorf übernahm. Dieser Wandel war wohl ganz wesentlich seiner aus einem tiefgläubigen Elternhaus stammenden und von der Pfarrjugend geprägten Frau Franziska zu verdanken, die die Herz-Jesu-Freitage hielt und zu gemeinsamem Gebet und geistlicher Lektüre anregte. Durch sie entdeckte Franz neue religiöse Praktiken für sich, die er rasch liebte. Bescheiden sagte Franziska im Rückblick: „Wir haben eins dem anderen weitergeholfen im Glauben”³.

Im Januar 1938 hatte Jägerstätter, der die Entwicklung im benachbarten Deutschland seit der Machtergreifung Hitlers voller Sorge mitverfolgte, einen Traum, in dem ein mit Erwachsenen und Kindern vollbesetzter Eisenbahnzug um einen Berg fuhr. „Dann sagte mir auf einmal eine Stimme: „Dieser Zug fährt in die Hölle.””⁴ Jägerstätter konnte sich die Bedeutung dieses beunruhigenden Traums zunächst nicht recht zusammenreimen, kam dann aber zur Überzeugung, daß damit nur der Nationalsozialismus gemeint sein konnte, der in den Abgrund führt. „Somit glaub ich, hat mir Gott es durch diesen Traum oder Erscheinung klar genug gezeigt und ins Herz gelegt, mich zu entscheiden, ob Nationalsozialist – oder Katholik!”⁵

Daher lehnte Jägerstätter nach dem Einmarsch der Deutschen in Österreich am 11. März 1938 das ihm angetragene Bürgermeisteramt ab und stimmte einen Monat später als Einziger in St. Radegund gegen den Anschluß seines Heimatlandes an das Deutsche Reich. In der Folgezeit zog er sich immer mehr aus der Öffentlichkeit zurück, um nicht in politische Gespräche verwickelt zu werden; bei Geldsammlungen für nationalsozialistische Zwecke gab der ansonsten freigebige Bauer grundsätzlich nichts

chęć być narodowym socjalistą – czy katolikiem!”⁵.

Po wkroczeniu Niemców do Austrii 11 marca 1938 roku Jägerstätter odrzucił zatem proponowany mu urząd burmistrza, a miesiąc później jako jedyny w St. Radegund głosował przeciwko przyłączeniu swojej ojczyzny do Rzeszy Niemieckiej. Z czasem coraz bardziej wycofywał się z życia publicznego, aby nie zostać wciągniętym w rozmowy na tematy polityczne. Podczas zbiórek pieniędzy na cele narodowosocjalistyczne ten zwykle hojny rolnik z zasady nie dawał nic, zrezygnował też z przysługującej mu z racji trzykrotnego ojcostwa państwowej zapomogi na dzieci. Z uwagą obserwował, jak spośród dwunastu księży dekanatu Ostermiething, do którego należało St. Radegund, ośmiu zostało aresztowanych przez gestapo za to, że podczas kazań krytycznie wyrażali się o „tysiącletniej Rzeszy”. Również zorganizowana akcja mordowania psychicznie chorych nie uszła jego uwadze. Oczywiście Jägerstätter miał świadomość, że wielu spośród mieszkańców wsi nie rozumiało jego konsekwentnej postawy i uważało go za dziwaka.

Latem 1940 roku został powołany do wojska i zaprzysiężony w Braunau na wierność Hitlerowi, jednak na skutek interwencji burmistrza już po kilku dniach został zwolniony jako „niezbędny”. Podobnie było po kolejnym, półrocznym wcieleniu do wojska, które trwało od października 1940 do kwietnia 1941 roku. Po powrocie do St. Radegund Jägerstätter nie ukrywał tego, że jest zdecydowany nigdy więcej nie wstępować do wojska. Nie był więc radykalnym pacyfistą, odrzucającym wszelkie formy służby wojskowej, nie wyrażał się również nigdy lekceważąco czy też pogardliwie o innych, którzy nie chcieli pójść tą samą drogą. Pomaganie jako żołnierz w tym, aby „führer”

und auch die ihm zustehende staatliche Kinderbeihilfe schlug der dreifache Vater aus. Aufmerksam registrierte er, daß von zwölf Priestern des Dekanats Ostermiething, dem St. Radegund angehörte, acht von der Gestapo verhaftet wurden, weil sie sich in ihren Predigten kritisch über das „Tausendjährige Reich” geäußert hatten. Auch die organisierte Ermordung Geisteskranker blieb ihm nicht verborgen. Natürlich merkte Jägerstätter, daß so mancher im Dorf kein Verständnis für seine konsequente Haltung aufbrachte und ihn für einen Sonderling hielt.

Im Sommer 1940 zum Militär einberufen und in Braunau auf Hitler vereidigt, wurde er auf Intervention des Bürgermeisters bereits nach wenigen Tagen „uk” (= unabhkömmlich) gestellt, ebenso nach einer weiteren halbjährigen Einberufung von Oktober 1940 bis April 1941. Als er nach St. Radegund zurückkehrte, machte er kein Hehl daraus, daß er fest entschlossen war, jetzt kein weiteres Mal einzurücken. Jägerstätter war also kein radikaler Pazifist, der jeglichen Kriegsdienst abgelehnt hätte, und er sprach auch nie abwertend oder gar verächtlich über andere, die seinen Weg nicht gehen wollten. Aber als Soldat dabei mitzuhelfen, daß der „Führer” durch einen Angriffskrieg die Weltherrschaft erringen kann, das erachtete er für sich persönlich als schwere Schuld und Sünde, die er nicht auf sich nehmen wollte. Dabei ließ er das auch unter Katholiken weitverbreitete Argument nicht gelten, der von Deutschland geführte Krieg sei vielleicht doch nicht so ungerecht, weil dadurch der Bolschewismus ausgerottet werde. „Denn kämpfte man bloß gegen den Bolschewismus, so dürften [...] diese anderen Sachen, wie Erze, Ölquellen oder ein guter Getreideboden [...] gar nicht so stark in Frage kommen.”⁶ Insgesamt schätzte er die Lage „weit trostloser und verwirrter” ein als für die verfolgten Christen der Alten Kirche: „Die hätten oft bloß den Götzen (zu) opfern gebraucht, wo doch schließlich niemand viel zu Schaden gekommen wäre und sie hätten sich auf eine Zeit ihr Leben retten können. Was wird von uns jetzigen Christen verlangt? Man soll nicht bloß

mógł zawładnąć światem, wywołując wojnę, uważał jednak osobiście za ciężką winę i grzech, którego nie chciał brać na swoje sumienie.

Nie uznawał przy tym argumentu, szeroko rozpowszechnionego również wśród katolików, że wojna prowadzona przez Niemcy nie jest być może tak całkiem niesprawiedliwa, gdyż jej celem jest wypalenie bolszewizmu. Wyjaśniał, że „gdyby to była tylko walka przeciw bolszewizmowi, to nie mówiłoby się tak często o tych innych sprawach, jak kruszce, złoża ropy naftowej czy dobra ziemia uprawna”⁶. Ogólnie oceniał sytuację jako „o wiele bardziej beznadziejną i zagmatwaną” niż sytuacja prześladowanych pierwszych chrześcijan: „Oni często musieliby tylko złożyć ofiarę bożkom, co w końcu nikomu by specjalnie nie zaszkodziło, i mogliby na jakiś czas uratować swoje życie. A czego się wymaga teraz od chrześcijan? Nie mają składać ofiar, ale za to napadać na innych ludzi, rabować, a nawet mordować, żeby mogła powstać narodowosocjalistyczna światowa Rzesza”⁷.

Dla każdego było jasne, że odmowa służby wojskowej stanowiła dla Jägerstättera śmiertelne niebezpieczeństwo, stąd też wszyscy jego bliscy próbowali mu to wyperswadować – również jego małżonka. Ale gdy w ten sposób został on sam przeciwko wszystkim, zdecydowała się jednak stanąć po jego stronie: „Gdybym nie stanęła za nim, nie miałby zupełnie nikogo”⁸. Jägerstätter zwracał się również o radę w swojej sprawie do kilku duchownych oraz do biskupa Linzu, Josepha Fließera. Wszyscy oni, bez wyjątku, starali się odwieść go od jego zamiaru, a jego proboszcz podczas spowiedzi nazwał go nawet samobójcą, co bardzo go przygnębiło. Fließner natomiast apelował bezskutecznie do jego poczucia społecznej odpowiedzialności: „Daremnie wyjaśniałem mu zasady moralne

opfer, sondern Menschen überfallen, berauben und sogar morden, damit man ein Nationalsozialistisches Weltreich gründen könnte.”⁷ Jedermann war klar, daß die Verweigerung des Kriegsdienstes für Jägerstätter lebensgefährlich war, und alle ihm Nahestehenden versuchten daher, ihn umzustimmen – auch seine Ehefrau. Als er aber auf diese Weise ganz allein gegen alle stand, entschloß sich Franziska, ihm beizustehen: „Wenn ich nicht zu ihm gehalten hätte, hätte er ja gar niemanden gehabt”⁸. Auch an diverse Priester und an den Linzer Oberhirten Joseph Fließner wandte sich Jägerstätter in seiner Angelegenheit um Rat. Sie wollten ihn ebenfalls ausnahmslos von seinem Vorhaben abbringen, ja der Ortspfarrer nannte ihn bei der Beichte sogar einen Selbstmörder, was ihn sehr niedergeschlagen machte. Fließner dagegen appellierte vergeblich an sein soziales Verantwortungsgefühl: „Ich habe umsonst ihm die Grundsätze der Moral über den Grad der Verantwortlichkeit des Bürgers und Privatmannes für die Taten der Obrigkeit auseinandergesetzt und ihn an seine viel höhere Verantwortung für seinen privaten Lebenskreis, besonders für seine Familie erinnert.” Doch Jägerstätter dachte in anderen Kategorien: „Immer wieder möchte man einem (mir) das Gewissen erschweren betreffs Gattin und Kinder. Sollte die Tat, die man begeht, vielleicht dadurch besser sein, weil man verheiratet ist und Kinder hat? Oder ist deswegen eine Tat besser oder schlechter, weil es tausend andere Katholiken auch tun?” Und mit Bitterkeit fügte er hinzu: „Was wäre es für ein Unterschied, wenn nicht ein Gotteshaus mehr geöffnet wäre, wenn die Kirche ohnehin zu allem schweigt, was geschieht?”⁹

So trat das zu Befürchtende ein: Nach seiner nächsten Einberufung am 1. März 1943 sprach Jägerstätter seine Verweigerung aus, woraufhin er im Linzer Untersuchungsgefängnis inhaftiert wurde. Erst dort erfuhr er, daß er nicht völlig allein war auf weiter Flur, sondern daß auch andere den Militärdienst verweigerten und Widerstand leisteten. Anfang Mai überstellte man ihn nach Berlin-Tegel,

co do stopnia odpowiedzialności obywatela i osoby prywatnej za czyny przełożonych, i przypominałem mu o jego znacznie większej odpowiedzialności za swoje życie prywatne, szczególnie za rodzinę”. Jednak Jägerstätter myślał innymi kategoriami: „Wciąż chcą wywołać u mnie wyrzuty sumienia z powodu żony i dzieci. Czy czyn, który się popełnia, jest może lepszy, jeśli się jest żonatym i ma dzieci? Albo czy taki czyn jest lepszy czy gorszy, jeśli to samo robi tysiąc innych katolików?”. I z goryczą dodawał: „Co by to była za różnica, gdyby żadna świątynia nie była już otwarta, skoro Kościół i tak milczy na temat tego wszystkiego, co się dzieje?”⁹.

Wreszcie stało się to, czego wszyscy się obawiali: po tym, jak kolejny raz został powołany, 1 marca 1943 roku Jägerstätter wyraził swój sprzeciw, został aresztowany i osadzony w więzieniu śledczym w Linzu. Dopiero tam miał okazję przekonać się, że w swoim sprzeciwie nie był osamotniony, że również inni odmówili służby wojskowej i stawiali opór. Na początku maja został przeniesiony do Berlina-Tegel, gdzie więziono w tym czasie również Dietricha Bonhoeffera. 6 lipca 1943 roku odbyło się główne posiedzenie sądu, na którym Jägerstätter ponownie wyjaśnił, że sprzeciwia się walce z bronią w ręku z powodów religijnych, i podkreślił, że są momenty, w których posłuszeństwo Bogu jest ważniejsze niż posłuszeństwo człowiekowi.

Sąd nie przychylił się do wyrażonej przez Jägerstättera, zgodnie z radą jego adwokata, prośby o dopuszczenie do służby sanitarnej, lecz skazał go na śmierć przez ścięcie. Rankiem 9 sierpnia przewieziono go do więzienia karnego Brandenburg-Görden. Tamtejszy kapelan więzienny, Albert Jochmann, przeprowadził dłuższą rozmowę ze skazanym, który zachowywał się w sposób spokojny i opanowany. Jochmann nazwał au-

wo damals auch Dietrich Bonhoeffer gefangengehalten wurde. Am 6. Juli 1943 fand die Hauptverhandlung statt, in der er erneut erklärte, daß er den Kampf mit der Waffe aus religiösen Gründen ablehne, und betonte, daß es Momente gebe, in denen man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen. Auf die auf Anraten seines Anwalts geäußerte Bitte Jägerstätters, zum Sanitätsdienst zugelassen zu werden, ging das Gericht nicht ein, sondern verurteilte ihn zum Tod durch Enthauptung. Am Morgen des 9. August brachte man ihn in das Zuchthaus Brandenburg-Görden, wo der dortige Gefängnispfarrer Albert Jochmann ein längeres Gespräch mit dem ruhigen und gefaßten Todeskandidaten führte. Jochmann nannte den österreichischen Landwirt den einzigen Heiligen, dem er in seinem Leben begegnet sei. Um 16 Uhr senkte sich dann das Fallbeil über Jägerstätter, dem ersten von 16 Opfern an diesem 9. August 1943 in Brandenburg.

Das Unrechtsurteil des 2. Senats des Reichskriegsgerichts, dessen Vorsitzender ein Jahr später wegen eines ähnlich gelagerten Falles Selbstmord beging, wurde 1997 vom Landgericht Berlin aufgehoben. Bereits 1994 leitete das Bistum Linz das Seligsprechungsverfahren für den „Thomas Morus im Bauernkittel“ ein,¹⁰ von dem Erzbischof Thomas D. Roberts SJ 1965 im Rahmen der Debatte über die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ über die Kirche in der Welt von heute auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gesagt hatte: „Es ist [...] nötig, daß wir in diesem Schreiben bekanntgeben, daß die Kirche die Rechte des einzelnen Gewissens bestätigt, einen ungerechten militärischen Dienst zu verweigern. [...] Märtyrer wie Jägerstätter sollen nie das Gefühl haben, daß sie allein sind. Ich lade die [Konzils-]Väter ein, diesen Mann und sein Opfer in einem Geist von Dankbarkeit zu betrachten, damit sein Beispiel unsere Entschlüsse inspiriere”.¹¹

Heute ist Franz Jägerstätter eine Symbolfigur der katholischen Friedensbewegung.

striackiego rolnika jedynym świętym, którego spotkał w swoim życiu. O godzinie 16 ostrze gilotyны spadło na Jägerstättera, pierwszego z 16 straconych owego dnia w Brandenburgu.

Niesprawiedliwy wyrok II Senatu Sądu Wojennego Rzeszy, którego przewodniczący rok później z powodu podobnego przypadku popełnił samobójstwo, został unieważniony w 1997 roku przez sąd w Berlinie. Już w 1994 roku diecezja Linz rozpoczęła proces beatyfikacyjny „Tomasza Morusa w chłopskiej siermiędze”¹⁰, o którym arcybiskup Thomas D. Roberts SJ w 1965 roku, podczas debaty nad konstytucją pastoralną o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et Spes*, wyraził się następująco: „Potrzeba, abyśmy w tym piśmie ogłosili, że Kościół potwierdza prawo ludzkiego sumienia do odmowy niesprawiedliwej służby wojskowej. [...] Męczennicy tacy jak Jägerstätter nigdy nie powinni czuć się w tym osamotnieni. Zapraszam Ojców Soboru do spojrzenia na tego człowieka i jego ofiarę w duchu wdzięczności, aby jego przykład był inspiracją dla naszych decyzji”¹¹.

Dziś Franz Jägerstätter jest symboliczną postacią katolickiego ruchu pokojowego.

■ PRZYPISY

¹ Pax Christi Oberösterreich (red.), *Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung*, Linz 2000, s. 9.

² E. Putz, *Franz Jägerstätter. Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen*, Linz-Passau 1987, s. 13.

³ Tamże, s. 12.

⁴ Tamże, s. 124.

⁵ Tamże, s. 127.

⁶ Pax Christi Oberösterreich (red.), dz. cyt, s. 12.

⁷ E. Putz, dz. cyt., s. 128, 179 i n.

⁸ Pax Christi Oberösterreich (red.), dz. cyt, s. 12 i n.

⁹ Wszystkie cytaty za: Pax Christi Oberösterreich (red.), dz. cyt, s. 14.

¹⁰ V. Conzemius, *Franz Jägerstätter. Der Aufstand des Gewissens*, w: V. Conzemius, *Propheten*

■ ANMERKUNGEN

¹ Pax Christi Oberösterreich (Hg.), *Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses. Eine Handreichung*, Linz 2000, 9.

² E. Putz, *Franz Jägerstätter. Gefängnisbriefe und Aufzeichnungen*, Linz/Passau 1987, 13.

³ Ebd., 12.

⁴ Ebd., 124.

⁵ Ebd., 127.

⁶ Pax Christi Oberösterreich (Hg.), op.cit., 12.

⁷ E. Putz, op.cit., 128, 179f.

⁸ Pax Christi Oberösterreich (Hg.), op.cit., 12f.

⁹ Alle Zitate nach: Pax Christi Oberösterreich (Hg.), op.cit., 4.

¹⁰ V. Conzemius, *Franz Jägerstätter. Der Aufstand des Gewissens*, in: V. Conzemius, *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus*, Zürich u.a. 1972, 251-262, 252; auch in: R. Zinnhobler (Hg.), *Das Bistum Linz im Dritten Reich*, Linz 1979, 336-347.

¹¹ E. Putz, *Franz Jägerstätter. „... besser die Hände als der Wille gefesselt ...”*, Linz/Wien 1985, 268.

Manfred Eder

Prof. Dr. theol., Dr. theol. habil. Manfred Eder, geb. 1958 in Deggendorf/Donau. Studium der Kath. Theologie, Klassischen Philologie und Geschichte an der Universität Regensburg, 1991 Promotion, 1997 Habilitation. Lehrtätigkeit an den Universitäten Regensburg und Bamberg. Seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück. Über 250 Veröffentlichungen.

Forschungsschwerpunkte: Frömmigkeitsgeschichte, Caritas- und Ordensgeschichte, Christlich-jüdisches Verhältnis, „Modernismuskrisis” an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, Kath. Kirche und Nationalsozialismus.

und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich i in. 1972, s. 251–262, tu: s. 252; zob. również: R. Zinnhobler (red.), *Das Bistum Linz im Dritten Reich*, Linz 1979, s. 336–347.

¹¹ E. Putz, *Franz Jägerstätter: „... besser die Hände als der Wille gefesselt ...“*, Linz–Wien 1985, s. 268.

Manfred Eder

Prof. dr hab., ur. w 1958 r. w Deggendorf n. Donau. Studia na kierunku teologii katolickiej, filologii klasycznej i historii na uniwersytecie w Regensburgu. Od 2002 r. kierownik Katedry Historii Kościoła w Instytucie Teologii Katolickiej uniwersytetu w Osnabrück. Autor ponad 250 publikacji.

Główne kiedunki badań: historia pobożności, historia zakonów oraz działalności charytatywnej, dialog chrześcijańsko-judaistyczny, kryzys nowoczesności na przełomie XIX i XX w., Kościół katolicki a narodowy socjalizm.

Andreas Prokopf**Znicze na Starym Mieście w Krakowie jako pociski. Kibice chuligani w Polsce między wiernością Papieżowi a antysemityzmem****Grablichter in Krakaus Altstadt – als Wurfgeschosse. Fußballhooligans in Polen zwischen Papsttreue und Antisemitismus****Słowa kluczowe:** wartości w społeczeństwie; przemoc; chuligaństwo; antysemityzm; religia**Schlüsselworte:** Werte in der Gesellschaft; Gewalt; Fußballhooligans; Antisemitismus; Religion

1 kwietnia 2005 roku stają naprzeciw siebie Lech Poznań i Pogoń Szczecin. W 38. minucie meczu fani obu drużyn nagle milkną, opuszczają transparenty i wzywają swoje drużyny do przerwania gry. Gdy piłka zostaje wybita na aut, spiker ogłasza śmierć Jana Pawła II. Zapada przejmująca cisza, widzowie opuszczają swoje miejsca, zawodnicy mają łzy w oczach. Kwadrans później okazuje się, że podana w radiu informacja jest nieprawdziwa. Staje się jednak zapowiedzią tego, co zdarzyć się ma w polskim futbolu w związku ze śmiercią Papieża¹. Gdy dzień później Jan Paweł II rzeczywiście odchodzi do wieczności, wywołuje to falę emocji, która przybiera rozmiary niewyobrażalne jak na polskie realia. W Krakowie, mieście dwóch klubów piłkarskich, Cracovii i Wisły, kibice przezwyciężają wzajemną nienawiść, przychodzą na wspólną mszę na stadionie Cracovii, śpiewają, modlą się i jednoczą. W całym mieście, w szczególności przed stadionami nienawidzących się od kilku pokoleń klubów, wiązane są szaliki jako symbole przezwyciężonej wrogości i stawiane są znicze oświetlające całe miasto na znak żałoby

Am 1. April 2005 stehen sich Lech Poznań und Pogoń Szczecin gegenüber, als in der 38. Minute die Fans beider Mannschaften still werden, ihre Transparente abhängen und die Mannschaften zum Abbruch des Spiels auffordern. Als der Ball ins Aus geschlagen wird, verkündet der Stadionsprecher den Tod Johannes-Pauls II. Gespenstische Stille, die Zuschauer wandern ab, Spieler haben Tränen in den Augen. 15 Minuten später stellt sich heraus, dass dies durch eine Falschmeldung im Radio ausgelöst wurde, die allerdings ein Signal für das war, was den polnischen Fußball im Zuge des Ablebens des Papstes ereilen sollte.¹ Als einen Tag später Johannes Paul II tatsächlich ‚in die Ewigkeit abberufen‘ wird, zieht das eine Welle von Emotionen nach sich, die eine für polnische Verhältnisse unvorstellbare Dimension annehmen. In Krakau, der Stadt mit den zwei Vereinen Cracovia und Wisła, überwinden die Fans ihren Hass und kommen zu einer gemeinsamen Messe im Cracovia-Stadion zusammen, singen, beten, vereinigen sich. In der ganzen Stadt, besonders auch vor den Stadien der durch einen Generationen währenden Hass verbundenen Klubs Cracovia und Wisła, werden Schals als Insignien überwundener Feindschaft zusammengeknotet und Grabkerzen aufgestellt: Die Stadt leuchtet vor Trauer und in

i gotowości do pojednania. Aby docenić wymiar takiego zjednoczenia klubów, należy pamiętać, że w samym tylko Krakowie od 1993 roku było 11 śmiertelnych ofiar walk między rywalizującymi grupami kibiców. Od około 100 lat zwolennicy obu klubów rywalizują ze sobą i rywalizacja ta w ostatnich 20 latach stała się niezwykle brutalna. Sceny godzenia się rozgrywają się w Warszawie, Łodzi i Gdańsku. Wszędzie w Polsce dochodzi do pojednania kibiców². Wydaje się, że śmierć Papieża położy kres waśniom.

Choć na ołtarzach księży łączą węzłami szaliki obu wrogich drużyn, choć kibice zapalają świece, tydzień później wybucha znowu dawna agresja, dopiero co wymienione szaliki są palone; w Krakowie prawie dokładnie w pierwszą rocznicę pamiętnej mszy zostaje zasztyletowany kibic Wisły. Pokój, któremu towarzyszą prawdziwe, głębokie emocje, trwa zaledwie kilka dni. Gdy 5 kwietnia Legia Warszawa rozgrywa mecz gościnny na stadionie Cracovii, dochodzi do ostatecznego zerwania wcześniej zawartego pokojowego porozumienia. Na początku meczu obie grupy kibiców jednoczą się jeszcze w żalobie po śmierci Papieża na stadionie noszącym jego imię (czy w kraju innym niż Polska byłoby to w ogóle do pomyślenia?). Ale już w drugiej połowie meczu tłumiona przez tydzień agresja wybucha na nowo z wielką siłą. Pod koniec meczu dochodzi do bitwy ulicznej, jakiej w Krakowie jeszcze nie było. Podczas niej stojące wszędzie szklane znicze, które miały symbolizować żalobę i gotowość do pojednania, stają się w rękach rzucających je osób niebezpiecznymi pociskami, zmuszającymi do ucieczki nawet policję.

Kim są ci kibice, którzy pokojowo żegnają się ze swoim Papieżem, a potem znowu popadają w logikę przemocy? Ten, kto po Polsce jeździ koleją, z pewnością natknie

Versöhnungsbereitschaft. Um die Dimension dieser Vereinigung der Fanvereinigungen zu würdigen, muss man sehen, dass es allein in Krakau seit 1993 elf Todesopfer, resultierend aus Kämpfen zwischen rivalisierenden Fan-Fraktionen, gab. Seit ca. hundert Jahren leben die Anhänger beider Vereine in einer Rivalität, die seit ca. 20 Jahren massiv gewalttätig geworden ist. Ähnliches spielt sich in Warschau, Lodz und Danzig ab, in ganz Polen vereinigen sich die Fans.² Der Tod des Papstes scheint den Zwist zu beenden.

Auf Altären binden Priester Schale von verfeindeten Mannschaften zusammen, Fans zünden Kerzen an: Eine Woche später tritt die alte Aggression wieder hervor, die frisch ausgetauschten Schalen werden verbrannt, in Krakau wird fast genau am ersten Jahrestag der denkwürdigen Messe ein Wisła-Fan niedergestochen. Nur wenige Tage hielt der Frieden, der von wirklichen, tiefen Emotionen begleitet war: Als am 5. April Legia Warschau bei Cracovia spielt, kommt es zu einem radikalen Bruch des vorher unter Treueschwüren ausgerufenen Friedensschlusses. Zu Beginn des Spiels sind beide Fangruppen noch in Trauer um den verstorbenen Papst im Stadion, das dessen Namen trägt (wäre dies in einem anderen Land als Polen denkbar?), vereinigt. Aber schon nach der Halbzeit bricht sich die eine Woche lang verdrängte Aggression wiederum mächtig Bahn: Am Ende des Spiels kommt es zu einer Straßenschlacht, wie sie Krakau noch nicht gesehen hat: Dabei werden die überall in Gläsern herumstehenden Grableuchten, die eigentlich Trauer und Friedensbereitschaft symbolisieren sollten, zu gefährlichen Wurfgeschossen, die selbst die Polizei in die Flucht schlagen.

Wer sind diese Fans, die sich friedlich von ihrem Papst verabschieden und danach wieder in die Logik der Gewalt zurück fallen? Wer in Polen mit der Bahn fährt, stößt am sinnfälligsten auf Spuren dieser Fußballfans. Überall sind sie angebracht, mit Filzstift und Spraydose, in der Toilette und auf Bahnhöfen, im Hinterhof und in der Wartehalle, die

się na ślady pozostawione przez kibiców chuliganów. Namalowane mazakami i sprejem, są wszędzie: w toalecie, na dworcach, na zapleczu i w poczekalni – insygnia dużych i małych klubów: WKS Wrocław, KSC i Wisła (oba z Krakowa), Motor Lublin, Legia Warszawa i tak dalej. Na ścianach publicznych budynków trwa wojna piłkarskich symboli, bo inicjały są często wielokrotnie przekreślane, przemalowywane i nanoszone na nowo. To obcy świat dla mieszkańców Europy Zachodniej, gdzie tak zwane „bazgroły” bardzo szybko są usuwane. Kto rozumie trochę po polsku, szybko zauważy, że tym znakom towarzyszą archaicznie brzmiące hasła: „Bóg przebacza, Wisła nigdy”, „Kibice Motoru – honor i chwała”, „Jebać Żydów z Cracovii”, „Bandyci z Górnego Śląska” itp.

Z punktu widzenia pedagogiki religii wydarzenia na polskich stadionach piłkarskich zasługują na zainteresowanie, przy tej okazji są bowiem podejmowane i tematyzowane zagadnienia religijne, takie jak godność Papieża, śmierć, żałoba, pojednanie itp. Odprawiane są rytuały, dochodzi do wybuchu i tłumienia przemocy. Dla kibiców piłka nożna jest równie autentyczna jak ich życie codzienne. W niniejszym artykule chciałbym podjąć próbę przedstawienia specyficznego świata polskich kibiców chuliganów: są oni obcy we własnym społeczeństwie, obcy dla oficjalnych przedstawicieli i zawodników własnych klubów, obcy przeważnie również dla polskiej nauki. Ale ich przesłanie, czyli gotowość do przemocy idąca w parze z nienawiścią do obcych, a często również z antysemityzmem, sprawia, że warto poświęcić uwagę tej grupie izolującej się i izolowanej od reszty społeczeństwa. W sposób szczególny chciałbym przeanalizować zjawisko antysemityzmu na stadionach. W tym celu 1) podejmę ogólną próbę znalezienia punktów

Insignien der großen und kleine Klubs: „WKS” (Breslau/Wrocław), „KSC” und „Wisła” (beide Krakau), „Motor” (Lublin), „Legia” (Warschau) und so weiter: Auf öffentlichen Gebäuden regiert ein Krieg der Fußballzeichen, denn oft sind diese Initialen aber- und abermals durchgestrichen, übermalt und wieder neu aufgetragen. Eine fremde Welt für Westeuropäer, in deren Ländern so genannte „Schmiere-reien” allzu schnell beseitigt werden. Wer ein wenig Polnisch versteht, wird sehr bald bemerken, dass diese Schriftzüge begleitet werden von archaisch anmutenden Aussagen: „Gott vergibt, Wisła niemals”, „Die Fans von Motor, Leute von Ruhm und Ehre”, „Fickt die Juden von Cracovia”, „Banditen aus Oberschlesien” usw.

Religionspädagogisch kann man das Geschehen auf polnischen Fußballplätzen durchaus mit Interesse betrachten: Es werden religiöse Themenbereiche aufgegriffen und thematisiert: Die Dignität des Papsttums, der Tod, Trauer, Versöhnung usw. Es kommt zu Ritualen, es kommt zum Ausbruch und zur Eindämmung von Gewalt. Für die Fans ist der Fußball so authentisch wie ihr alltägliches Leben.

In diesem Artikel möchte ich versuchen, die Sonderwelt der polnischen Hooligans darzustellen: Fremd sind sie in der eigenen Gesellschaft, fremd den Offiziellen und Spielern ihres Vereins gegenüber, zum größten Teil fremd auch für die polnische Wissenschaft. Aber die Botschaft, die sie transportieren, Gewaltbereitschaft gepaart mit Fremdenhass und oftmals auch Antisemitismus, scheint es mit wert, einen näheren Blick auf diese sich ausgrenzende und ausgegrenzte Gruppe zu werfen. Gerade dem Phänomen des Antisemitismus in den Stadien möchte ich nachgehen. Dazu werde ich zunächst allgemein versuchen, eine Brücke zwischen der Welt des Fußballs und der Religion zu schlagen (1), die die praktisch-theologische und religionspädagogische Beschäftigung mit diesem Themenfeld rechtfertigt. Danach schildere ich einen der ausgesprochen raren wissenschaftlichen Ansätze zum Phäno-

stycznych między światem futbolu a religią, które stanowiąc będą usprawiedliwienie dla zainteresowania się tym zagadnieniem od strony teologii praktycznej i pedagogiki religii. Następnie 2) przedstawię jedno z nadzwyczaj rzadkich naukowych opracowań zjawiska polskiego chuligaństwa stadionowego, naświetlę codzienne wydarzenia związane z polskim chuligaństwem, 3) przedstawię, w jaki sposób subkultura ta jest postrzegana zarówno przez samych jej członków jak i przez otoczenie, wreszcie 4) skoncentruję się na zjawisku antysemityzmu, które pojawiło się również na (wschodnio)niemieckich stadionach. Na zakończenie 5) pozwolę sobie na perspektywiczne przedstawienie konsekwencji zjawiska chuligaństwa dla pedagogiki religii. Wielu spośród kibiców podlega jeszcze obowiązkowi szkolnemu i przez to stają się oni partnerami do rozmowy w ramach nauczania religii i katechezy. Przemoc i pojednanie, miłość i wierność, patriotyzm i pobożność przeżywają jako kibice na swój własny, specyficzny sposób. Czy pedagogika religii ukierunkowana na środowisko, w którym żyją, może to wszystko uwzględnić i nawiązać z nimi owocny dyskurs?

1. Piłka nożna i religia – obszar pełen napięć

Wśród przedstawicieli wszystkich warstw społecznych i o każdej porze toczą się dyskusje o piłce nożnej. Futbol jest tak stale obecny w naszym życiu, że jego wszechobecność już w ogóle nie rzuca się w oczy. Ale zainteresowanie tym sportem wiele mówi o naszym społeczeństwie; w fascynacji tą grą być może odzwierciedla się tęsknota za transcendowaniem codziennego życia, które często nie ma w sobie nic zabawnego³. Czy jednak ma sens pisanie o tym z perspektywy teologicznej? Myślę, że istnieje kilka prze-

men des polnischen Fussball-Hooliganismus, beleuchte das alltägliche Geschehen rund um den Hooliganismus in Polen (2), stelle die Selbst- und Fremdwahrnehmung der Hooligans dar (3), um dann schließlich auf das Phänomen des Antisemitismus (4) zu fokussieren, das mittlerweile ja auch in (ost-)deutschen Stadien angekommen ist. Abschließend wage ich einen Ausblick auf die Konsequenzen des Hooliganismus für die Religionspädagogik (5): Viele Fans sind schulpflichtig und damit Ansprechpartner in Religionsunterricht und Katechese. Gewalt und Versöhnung, Liebe, Treue, Patriotismus und Pietät leben sie in ihrer Eigenschaft als Fans auf ihre ganz eigene Weise: Kann eine lebensweltlich orientierte Religionspädagogik dies aufnehmen und einen produktiven Diskurs führen?

1. Fußball und Religion – Ein spannendes Feld

In allen gesellschaftlichen Schichten und zu jeder Tageszeit gibt es heute den Diskurs über das „Runde Leder“. Der Fußball ist so präsent, dass seine Allgegenwart überhaupt nicht mehr auffällt. Aber die Beschäftigung mit diesem Sport sagt viel über unsere Gesellschaft aus, in der Liebe zu diesem Spiel spricht sich möglicherweise ein Hang zur Transzendierung des oftmals alles andere als spielerischen Alltags aus.³ Lohnt es sich aber, zu diesem Thema aus theologischer Perspektive zu schreiben? Ich denke, dass es dafür einige Argumente gibt. Zum einen kann das allwöchentlich auf den Fußballplätzen stattfindende Geschehen mit all seinen ritualisierten Handlungsabläufen und kultanalogen Szenenfolgen mit gewissem Recht in uralte, religiös motivierte Traditionen eingeordnet werden,⁴ zum anderen ist der Mittelpunkt dieses Spiels, der Ball, schon seit jeher ein Gegenstand der kosmisch-religiösen Reflexion gewesen. So fragte sich z.B. im 17. Jahrhundert Nikolaus Cusanus im Hinblick auf den Ball, ob das, was uns als Menschen im Spiel gefangen hält, woran geglaubt wird und was in Bann schlägt, nicht in sich eine tiefere Weisheit

mawiających za tym argumentów. Po pierwsze to, co dzieje się co tydzień na boiskach, ze względu na zrytualizowany przebieg i sekwencje scen nasuwające skojarzenie z kultem, może być nie bez racji zaliczone w poczet pradawnych, religijnie motywowanych tradycji⁴. Po drugie, centralny obiekt zainteresowania – piłka – od dawien dawna jest przedmiotem kosmiczno-religijnej refleksji. Na przykład w XVII wieku Nikolaus Cusanus zastanawiał się, czy to, co przykuwa uwagę ludzi do gry, w co wierzą i co ich urzeka, nie nosi w sobie jakiejś głębszej mądrości⁵. Już w okresie późnego średniowiecza istniały bowiem gry z użyciem piłki, która miała symbolizować duszę Judasza, a w starożytnym Egipcie święte boisko do gry w piłkę wchodziło w skład każdej świątyni⁶. Wszystko to wydaje się wskazywać na możliwość uznania tego, co dzieje się wokół profesjonalnego futbolu, za *locus theologicus*. Można zapytać za Hansem Güntherem Heimbrockiem, mając na względzie magiczno-rytualną inflację futbolu w naszych czasach, „czy obudzona na nowo tęsknota za magicznym uzdrowieniem i zbawieniem człowieka nie ma związku – nie tylko czasowego, lecz również rzeczowego – z oderwaniem od rzeczywistości i utratą skuteczności tradycyjnej oferty Kościoła”⁷. Sposób odnoszenia się oficjalnych przedstawicieli obydwu wielkich Kościołów do form, w jakich przejawia się współcześnie sport, przypomina bardzo sposób, w jaki od stuleci Kościół traktował zjawiska związane z przesadami⁸.

Jeśli zdecydujemy się podczas weekendu pójść na stadion, spotkamy się z zaskakująco różnorodnym tłumem ludzi w niecodziennym nastroju. Co tydzień udają się oni na trybuny, żeby przyglądać się grze. Towarzyszy temu euforia, która w normalnym życiu nie jest tak ekspresywnie manifestowana publicznie⁹.

trägt.⁵ Schon im Spätmittelalter gab es nämlich Ballspiele, in denen das Spielgerät die Seele von Judas verkörpern sollte, und im antiken Ägypten gehörte ein heiliger Ballspielplatz zu jeder Tempelanlage.⁶ Dies alles kann als Hinweis darauf verstanden werden, dass das Umfeld des professionellen Fußballs durchaus ein *locus theologicus* ist. Mit Hans-Günther Heimbrock kann man im Hinblick auf die magisch-rituelle Inflation des Fußballgeschehens in unseren Tagen danach fragen, „ob neu erwachte Sehnsüchte nach magischer Heilung und Erlösung von Menschen heute mit Wirklichkeitsverlust und Wirkungsverlust überkommener kirchlicher Angebote nicht nur in zeitlichem, sondern auch sachlichem Zusammenhang stehen”.⁷ Die Art und Weise, wie offizielle Stellen beider großen Kirchen heute mit den modernen Erscheinungsformen des Sportes umgehen, erinnert sehr stark an den Umgang, den man kirchlicherseits schon seit Jahrhunderten Phänomenen sogenannter abergläubischer Verhaltensweisen angedeihen ließ.⁸

Unternimmt man es, am Wochenende in ein Fußballstadion zu gehen, bietet sich einem eine erstaunliche Vielfalt von Menschen in außergewöhnlicher Stimmungslage. Mit einer Plakativität und Euphorie, die im Alltag normalerweise nicht so expressiv zur Schau gestellt wird, bewegen sich Menschen allwöchentlich in die Arenen, um den Spielen beizuwohnen.⁹ Oda Dombrowski¹⁰ hat versucht, aus der Vielzahl von Persönlichkeitsprofilen von Fußballzuschauern ein repräsentatives Stimmungsbild zusammenzustellen: Demnach beinhaltet Fußball für seine Anhänger mehr als das bloße sportliche Geschehen. Man gewinnt den Eindruck, dass Fan-Sein mehr als die passive Rezeption eines unabhängig vom Zuschauer stattfindenden Ereignisses ist. Fußballfans sind beim Spiel mit ihrem ganzen Leben involviert und erfahren sich hineingenommen in eine Zauberwelt, in der sie Hoffnung und Trost, aber auch Ermutigung, Befreiung, Bestätigung und höchstes Glück erleben und ausleben

Oda Dombrowski podjęła próbę stworzenia reprezentatywnego obrazu środowiska kibiców piłki nożnej zestawionego z wielu profili osobowych¹⁰. Jej zdaniem futbol jest dla kibiców czymś więcej niż tylko wydarzeniem sportowym. Odnosi się wrażenie, że bycie kibicem to coś więcej niż tylko bierny odbiór wydarzeń rozgrywających się niezależnie od widzów. Kibice futbolu angażują się w grę całym swoim życiem i czują się włączeni w czarodziejski świat, w którym to świecie przeżywana i uzewnętrzniana jest nadzieja, pociecha, a także zachęta, wyzwolenie, akceptacja i pełnia szczęścia. Wydaje się, że futbol stanowi pewien rezerwuar sensu, z którego czerpią kibice. Gra wkracza cyklicznie w nieciekawą tygodniową i umożliwia przeżycie niezwykle urokliwej ambiwalencji przewidywalności i nieobliczalności. Dla kibica dzień, w którym rozgrywany jest mecz, stanowi punkt kulminacyjny tygodnia, dlatego tworzy on pieśni, które potem śpiewa także poza stadionem i którymi zaświadcza o swojej przynależności do klubu. Gdy zbliża się do stadionu, czyni to z określonymi rytuałami, ma „dogmaty i wytyczne”, którymi może się kierować. Czuje się reprezentowany przez zawodników na boisku, ponieważ całą swoją duszę wkłada w grę swojej drużyny. Futbol jest postrzegany jako osobny świat, w którym można doświadczyć doskonałości i pełni szczęścia.

Z kolei Elk Franke pokazuje, jak bardzo typowe dla samoświadomości kibiców jest wspólne przeżywanie pewnego cyklu życia, w którym raczej biorą udział niż świadomie go kształtują. Decydująca jest tu solidarna postawa wobec celów grupy. Dzięki tym szczególnym cechom – wyróżniającym wspólnoty przekonań – kibice sprawiają wrażenie świadomie tradycyjnych i antynowoczesnych. Grupę kibiców spaja więź powstająca dzięki nadzwyczajnym działaniom, stanowiącym później tematy do rozmów

können. Fußball scheint ein Sinnreservoir zu bieten, aus denen die Fans schöpfen. Zyklisch tritt das Spiel in die als langweilig erfahrene Woche und ermöglicht das Erleben einer als überaus reizvoll empfundenen Ambivalenz von Berechenbarkeit und Unberechenbarkeit. Der Anhänger sieht den Spieltag als Höhepunkt der Woche an, er dichtet Lieder, die er auch außerhalb der Sportstätte singt und mit denen er die Zugehörigkeit zu seinem Verein dokumentiert. Wenn er sich dem Stadion nähert, tut er dies mit bestimmten Ritualen, er hat „Glaubenssätze und Richtlinien“, an die er sich halten kann. Er fühlt sich stellvertreten von den Spielern auf dem Rasen, weil er ganz im Spiel seiner Mannschaft lebt. Fußball wird als Welt für sich erlebt, in der „Vollkommenheit und höchstes Glück“ erfahren werden können.

Elk Franke kann zeigen, wie typisch es für das Selbstverständnis der Fans ist, dass sie einen gemeinsamen Lebenszyklus durchlaufen, an dem sie mehr partizipieren als bewusst gestaltend mitwirken. Das solidarische Verhalten gegenüber den Gruppenzielen ist dabei entscheidend. Durch diese besonderen Merkmale einer Gesinnungsgemeinschaft erscheinen die Fußballfans bewusst traditional und antimodern. Eine Gruppe von Fußballfans wird zusammengehalten durch außeralltägliche Aktionen und dem daraus sich ergebenden Gesprächsstoff, der legendenhafte Züge hat.

Durch seine Struktur und seinen Unterhaltungswert eignet sich das Fußballspiel in besonderer Weise zur Identifikation, da es als dialektisches Spiel ein hohes Spannungsverhältnis von Mannigfaltigkeit und Geselligkeit besitzt und durch die Schwierigkeit der Ballkontrolle ein außerordentlich komplexes, zukunfts offenes, sequenzielles Spiel mit hohen Variationsmöglichkeiten darstellt.¹¹ Fußball wird von den Fans als Phänomen erlebt, an dem sie nicht nur teilhaben, sondern auch aktiv mitwirken können.

Dies geschieht entweder im Ritual (Singen), durch das Laufen im Großverband, durch das

i nabierającym cech legendarnych. Dzięki swojej strukturze i wartości rozrywkowej piłka nożna w szczególny sposób nadaje się do identyfikacji, ponieważ jako gra dialektyczna zawiera w sobie duży potencjał napięcia dzięki swej różnorodności i charakterowi towarzyskiemu, a trudność kontrolowania piłki sprawia, że gra ma charakter nadzwyczaj złożony, zorientowany na przyszłość, sekwencyjny, i oferuje wiele możliwości zmian¹¹. Futbol jest postrzegany przez kibiców jako zjawisko, w którym nie tylko biorą udział, lecz również mogą je aktywnie współkształtować. Odbywa się to poprzez rytuały (śpiew), przemieszczanie się w dużych grupach, wymachiwanie flagami, występowanie w barwach klubowych czy wreszcie zrytualizowaną przemoc wobec innych kibiców. Fani piłki nożnej żyją więc we własnym, zamkniętym świecie. Swoją tożsamość definiują poprzez klub, którego są zwolennikami. Również w sensie terytorialnym i czasowym są całkowicie włączeni w to, co dzieje się wokół ich klubu. Stadion jako miejsce, w którym rozgrywają się wydarzenia, ze ściśle oznaczonymi miejscami dla „prawdziwych” kibiców, budzi trwogę i fascynację zarazem. „Dni, w których odbywają się mecze pod koniec tygodnia, stanowią stały punkt, od którego dla »prawdziwych« kibiców rozpoczyna się planowanie i chronologia zdarzeń. Na wzór pełnego kontrastów rytmu przyrody, którego zaletą jest przewidywalność, kalendarz kibica jest podzielony w podobny cykliczno-archaiczny sposób, odróżniający go od linearnego przebiegu życia codziennego”¹².

W futbolu zakotwiczone są biografie, żyje się dla niego i z niego się czerpie siły, choć trudno nazwać powody, które mogłyby to wyjaśnić. „Ale jeśli w ludzkim świecie, wypełnionym po brzegi sensem, znaczeniami i interpretacjami, istnieje coś, czego być nie może, to jest to czynność symboliczna, której nie towarzyszy sens jednoczący pod

Schwenken von Fahnen, durch das Auftreten in den Vereinsfarben oder aber in oftmals ritualisierter Gewalt gegen andere Fans. Die Fans befinden sich also in einer abgeschlossenen Sonderwelt. Ihre eigene Identität definieren sie über den Verein. Auch territorial und temporal sind sie ganz eingebunden in die Vorgänge rund um ihren Verein. Das Stadion als Ort des Geschehens mit seinen genau markierten Plätzen für die „echten” Fans erweckt numinöse Gefühle. „Die Spieltage am Wochenende sind der Fixpunkt, von dem aus «echte» Fans planen bzw. die Chronologie von Ereignissen bestimmen. Wie im kontrastreichen Rhythmus der Natur, der den Vorteil einer festen Vorhersehbarkeit besitzt, gliedert sich der Fankalender häufig in gleicher zyklisch-archaischer Weise und setzt sich damit vom linearen Alltag ab.”¹²

Im Fußball werden Lebensentwürfe verankert, auf den Fußball hin lebt man zu und vom Fußball zehrt man, ohne dass dafür einleuchtende Gründe genannt werden könnten: „Aber wenn es innerhalb der mit Sinn, Bedeutungen und Deutungen überladenen menschlichen Welt irgend etwas gibt, das nicht existieren kann, dann ist dies eine symbolische Handlung ohne diejenige Sinnbeigabe, die eine soziale Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft unter ihrem Wahrzeichen vereinigt.”¹³ Norbert Elias begreift den Fußballsport als „Symptom einer relativ hohen Zivilisationsstufe” im Prozess der Zivilisation, weil hier symbolisch-rituell in einem geregelten Kampfspiel „zwischen der Scylla der Unordnung und der Charybdis der Langeweile” das Ringen der Menschen um eine tragfähige Gesellschaftsform aufgezeigt würde.¹⁴ Gerade die unerschöpfliche Vielfalt der „Figurationen auf dem Felde”, wie Elias sich ausdrückt, fasziniert den Zuschauer bei Fußballspielen, weil hier ein Abbild der unerschöpflichen Möglichkeiten des Verlaufes ihres Lebens, gerade in seinen Widersprüchen ‚figuriert’ wird.¹⁵ Das alles geschieht in einem festen Korsett von Regeln, die verhindern sollen, dass die Mannigfaltigkeit von möglichen Wendungen das Spiel ins Chaos abglei-

swym znakiem grupę społeczną, wspólnotę czy całe społeczeństwo”¹³. Norbert Elias widzi w piłce nożnej „symptom względnie wysokiego poziomu rozwoju cywilizacyjnego”, ponieważ ukazuje w sposób symboliczno-rytualny, podczas zawodów odbywających się według ustalonych reguł, zmagania ludzkości walczącej o znośną formę życia społecznego „między Scyllą nieporządku a Charybdą nudy”¹⁴. Właśnie niewyczerpana różnorodność „konfiguracji na polu”, jak wyraża to Elias, fascynuje widza oglądającego mecze, ponieważ stanowi odbicie niewyczerpanej różnorodności sposobów, w jakie przebiegać może jego życie, i uwzględnia wszystkie jego sprzeczności¹⁵. Wszystko to rozgrywa się w sztywnym gorscie reguł, które mają zapobiec chaosowi, w jakim z powodu różnorodności możliwych zwrotów akcji może pograć się gra. W grze towarzyskiej, jaką jest futbol, odzwierciedla się staranie o to, aby przewyciężyć anarchię i chaos dzięki proklamowaniu stałych reguł gry.

Piłka nożna daje możliwość symbolicznego wyrażenia za pomocą prostych obrazów i gestów codziennej walki o społeczne uznanie. To rytualne artykułowanie i okiełznywanie zarazem nieuporządkowanych, sprzecznych doświadczeń i wyobrażeń zmierza również do tego, aby w jakiś sposób przewyciężyć życie codzienne, które poprzez swoją nieprzejrzystość i złożoność sprawia, że to, o czym się nie mówi, musi zostać wyrażone w taki właśnie skondensowany sposób, aby móc otworzyć się na to, co niecodzienne. Futbol może stać się medium umożliwiającym artykułację rzeczywistości, która nie ztraca się w swoich sprzecznościach. „W odróżnieniu od refleksyjnej składni i kolejności przyczynowej, symbole tworzą bezpośredniość. Dzięki nim to, co sprzeczne, staje się jednością, to, co ma różną wartość, staje się symultaniczne, to, co obok siebie, łączy się w jednolitą po-

ten lässt. Im Gesellschaftsspiel Fußball spiegelt sich das Bemühen, Anarchie und Chaos durch die Proklamierung bestimmter Spielregeln zu verhindern.

Der Fußball bietet die Möglichkeit, den alltäglichen Kampf um gesellschaftliche Etablierung symbolisch in einfache Bilder und Gesten zu bringen. Dieses rituelle Ausagieren und Bündeln von diffusen, widersprüchlichen Erfahrungen und Vorstellungen läuft aber auch darauf hinaus, den Alltag, der in seiner Unübersichtlichkeit und Komplexität diese verdichtete Artikulation des Unaussprechlichen bewirkt, gleichsam zu überhöhen, auf etwas Nicht-Alltägliches hin aufzubrechen. Der Fußball bietet sich an als Medium der Artikulation einer Wirklichkeit, die nicht an ihren Widersprüchen zerbricht: „Anders als die reflexive Syntax und als die Abfolge der Kausalität konstituieren Symbole Unmittelbarkeit. Sie ziehen das Widersprüchliche zur Einheit, das Ungleichwertige zum Simultanen, das Nebeneinander zu einer Gestalt zusammen. Wo das Symbol seine eigene Wirklichkeit postuliert, zielt es darauf ab, dem Argument das Recht zu entziehen. Überdeterminiert und ambivalent, wie es ist, repräsentiert es einen Aspekt menschlicher Wirklichkeitskonstruktion, die an ihrer Widersprüchlichkeit nicht zerbricht, sondern von ihr lebt, sie ausdrückt und die Einheit der Widersprüche suggeriert.”¹⁶

Der Fußballsport bietet sich für eine solche Form der Integration von Widersprüchen und Polaritäten in das Leben an, denn er besteht aus antagonistischen Elementen: Zwei Mannschaften, ein Ball, zwei Tore, nur auf eines soll jede Mannschaft spielen, zwei verschiedene Regionen mit unterschiedlichen Mentalitäten konstituieren ein Fußballspiel. Dazu kommen noch die Gegensätze in jeder einzelnen Mannschaft, die eine Einheit bilden soll: Technisch beschlagene Spieler und Kämpfer, Egoisten und mannschaftsdienliche Charaktere formieren ein Team. In der Nachahmung kann beim Fußball also die Polarität des Lebens, verdichtet in symbolischen Ritualismen, nachempfunden und spannungsreich erlebt werden. Die Rituale, diese symbolisch ver-

stać. Symbol reprezentuje jeden z aspektów ludzkiego konstruowania rzeczywistości, która nie rozpada się pod wpływem swych przeciwstawności, lecz z nich żyje, wyraża je i sugeruje jedność w sprzeczności¹⁶.

Futbol może być uznany za formę integracji sprzeczności i przeciwstawności z życiem, ponieważ składa się z antagonistycznych elementów: dwie drużyny, jedna piłka, dwie bramki, każda drużyna gra tylko do jednej; dwa różne regiony z odmienną mentalnością konstytuują mecz. Do tego dochodzą jeszcze przeciwieństwa w każdej z drużyn, która powinna stanowić jedność: zawodnicy stawiający na technikę i wojownicy, egoiści i zorientowani na grę zespołową tworzą razem drużynę. Poprzez naśladowictwo piłka nożna umożliwia pełne napięcia przeżywanie przeciwstawności życia skoncentrowanych w symbolicznym rytualizmie. Rytuály, owe symbolicznie skoncentrowane czynności i sekwencje działań, w takiej postaci, w jakiej widzimy je na boiskach, nie mają charakteru dowolnego. Powtarzają się tydzień po tygodniu jako stały program. „Te formy wyrazu muszą wciąż na nowo być przekuwane w działanie. Zależą one od [...] realizacji w działaniu, a ze swojej strony wiążą działania z ustalonymi, przekazywanymi i wyuczonymi wzorami. Podporządkowują działania swoim własnym zasadom. Ponieważ działający nader często nie są ich świadomi, w ich wzorach działania narzuca im się często obca wola: zastygła w trwałej formie wiedza i często niemożliwe już prawie do odgadnięcia intencje minionych pokoleń¹⁷.”

Powyższy wywód Hansa-Georga Soeffnera nadaje się do tego, aby wyjaśnić zarówno szerokie rozpowszechnienie i ciągłe powtarzanie się pewnych rytualnych gestów i zachowań na stadionach, jak również ich pokrewieństwo z tradycyjnymi, chrześcijańskimi formami kultu religijnego. Stare, tradycyjne treści w swojej szcążkowej formie

dichteten Vollzüge und Handlungsabfolgen, wie wir sie auf Fußballplätzen erleben, sind alles andere als willkürlich. Sie wiederholen sich Woche für Woche und erweisen sich als stabiles Programm. „Diese Darstellungsformen müssen immer wieder neu in Handeln umgesetzt werden. Sie sind an ihre Realisierung im Handeln gebunden, binden aber ihrerseits das Handeln an vorgegebene, tradierte und erlernte Muster. Sie unterwerfen das Handeln ihrem «Eigen-Sinn». Da dieser den Handelnden oft genug nicht bewusst ist, zwingt sich ihnen in den Darstellungsmustern ebenso oft ein fremder Wille auf: das ‚eingefrorene‘, zu fester Form erstarrte Wissen und die häufig kaum mehr erahnbaren Intentionen vergangener Generationen.“¹⁷

Diese Darlegung Soeffners ist dazu geeignet, sowohl die weite Verbreitung und stetige Wiederholung bestimmter ritueller Gesten und Haltungen in den Fußballstadien als auch ihre Nähe zu traditionellen, christlichen Formen der religiösen Verehrung plausibel zu machen. Alter, traditioneller Stoff ist in seinen rudimentären Formen unbewusst im Handeln der Menschen lebendig geblieben, selbst wenn die einst dazu gehörende bewusst-religiöse Ausrichtung verloren ging. Deshalb ist die verstärkte Beobachtung des unbewussten Anteils gerade ritueller Vollzüge notwendig. Man kann den heute scheinbar sinnentleert und anachronistisch rituell-symbolisch Handelnden, wie z. B. den Fußballfans, nur gerecht werden, indem man versucht, ihr Verhalten im Kontext von bestimmten, meist verschütteten Präfigurationen zu sehen, die es aufzudecken gilt. Es ist nicht ausreichend, rituelles Handeln zu beschreiben und zu identifizieren, es ist vielmehr darüber hinaus notwendig, die Wurzeln dieses Handelns, soweit es geht, freizulegen. Angewendet auf den Fußballfan, müsste man sich zunächst einmal der Sport-Mythologie annehmen: „Die Sport-Mythologie ist eine Sammlung von Wesensmerkmalen, «Essenzen», wie Roland Barthes sagt. Wenn wir sie beschreiben würden, käme nichts anderes als eine Ansammlung von Stereotypen dabei heraus, die al-

w sposób nieświadomy żyją nadal w ludzkich działaniach, choć utraciły już niegdyś ściśle z nimi powiązane, świadomie religijne intencje. Dlatego należy poświęcać większą uwagę właśnie nieświadomej stronie czynności rytualnych. Można zrozumieć tych, których działania rytualno-symboliczne wydają się dzisiaj bezsensowne i anachroniczne (jak np. kibiców), tylko wówczas, gdy próbuje się postrzegać ich zachowanie w kontekście określonych, w dużej części zapomnianych prefiguracji, które należałoby wydobyć na światło dzienne. Nie wystarczy bowiem opisać i zidentyfikować rytualne działania, lecz ponadto konieczne jest dotarcie do ich korzeni, w takim stopniu, w jakim jest to możliwe. Jeśli zasadę tę zastosować w odniesieniu do kibiców, to należałoby najpierw przyjrzeć się sportowej mitologii: „Mitologia sportu jest zbiorem cech najbardziej istotnych, »esencji«, jak ujmuje to Roland Barthes. Gdybyśmy chcieli je opisać, doszlibyśmy do wniosku, że jest to nic innego jak zbiór stereotypów, które utraciły już całkowicie niegdysiejszą siłę i żywotność. »Esencje« robią wrażenie ponadczasowych, a przez to bardzo starych. Ze współczesnego atlety formują one nadczłowieka i nadają mu cechy archetypiczne. Ustawiają sport na fundamentie wieczności, czegoś, co istniało od zawsze”¹⁸.

Właśnie stabilny i bynajmniej nie dowolny charakter rytualno-symbolicznych działań kibiców domaga się uświadomienia sobie tych form, określenia ich humanistyczno-historycznego kontekstu i wyjaśnienia ich znaczenia w czasach współczesnych. Zdaniem Soeffnera, współczesnemu człowiekowi przychodzi to jednak z wielkim trudem: „Mamy skłonność do tego, aby oddzielać »formę« od »treści«. Mówienie o rzekomo »pustych« rytuałach lub »martwych« działaniach rytualnych jest wyrazem tej skłonności. W ten sposób ignorujemy fakt, że po-

les von jener Kraft und Lebendigkeit verloren haben, die sie innerhalb der Geschichten besitzen. Die ‚Essenzen‘ geben sich geschichtslos und erscheinen dadurch sehr alt. Sie formen einen modernen Athleten ins Übermenschliche und Archetypische um. Sie legen im Sport den Grund eines Ewigen, von dem behauptet wird, es sei immer schon dagewesen.”¹⁸

Gerade der stabile und alles andere als beliebige Charakter der rituell-symbolisch durchgeformten Handlungen von Fußballfans verlangt danach, diese Formen an und für sich wahrzunehmen, sie in einen geistesgeschichtlichen Kontext zu stellen und sie transparent zu machen auf ihre Bedeutung in der heutigen Zeit. Nach Soeffner fällt aber dies dem modernen Menschen sehr schwer: „So neigen wir dazu, die »Form« vom »Inhalt« abzutrennen. Die Rede von den angeblich »leeren« Ritualen oder von bloß »totem«, ritualisiertem Handeln entspringt dieser Neigung. Damit ignorieren wir, dass wir in Bräuchen und Ritualen den Kultus des alltäglichen Lebens formen. [...] Die Form ist selbst ein »Inhalt.«”¹⁹ Findet man nun, wie bei den Fußballfans, Formen vor, die eindeutig im christlich-liturgischen Bereich präfiguriert sind, wie z.B. das gemeinsame Laufen zu einem als heilig empfundenen, bestimmten Ort (Wallfahrt), die Akklamationen mit erhobenen Händen, das Niederknien auf einem als heilig empfundenen Stück Erde usw., dann ist es meiner Meinung nach notwendig, dem Charakter der meist unbewusst aufgegriffenen Formen nachzugehen und ihre Botschaft für die Gegenwart herauszufinden.²⁰

2. Fußballfan in Polen – das ‚unbekannte Wesen‘? Soziologische Perspektive

Der Krakauer Psychologe Przemysław Piotrowski, der sich in Polen wissenschaftlich am intensivsten mit dem Fußball-Hooliganismus befasst hat, hält dieses Phänomen für eine der größten gesellschaftlichen Herausforderungen, die es aktuell in Polen gibt, wiewohl er Gewalt im Umfeld von Sportveran-

przez zwyczaje i rytuały formujemy kult życia codziennego [...]. Forma sama w sobie jest »treścią«¹⁹. Ponieważ w działaniach kibiców znaleźć można formy, które w sposób jednoznaczny nawiązują do liturgii chrześcijańskiej, jak np. wspólne zdążanie do określonego miejsca uznawanego za święte (pielgrzymka), aklamacje z uniesionymi rękami, klęknięcie na ziemi uznanej za świętą, to moim zdaniem jest rzeczą konieczną, aby przeanalizować charakter tych przeważnie nieświadomie przejmowanych form i odgadnąć ich przesłanie dla współczesności²⁰.

2. Kibic w Polsce – istota nieznaną? Perspektywa socjologiczna

Krakowski psycholog Przemysław Piotrowski, który w Polsce przeprowadził najobszerniejsze badania zjawiska chuligaństwa piłkarskiego, uważa je za jedno z największych wyzwań społecznych stojących obecnie przed Polską – chociaż jego zdaniem przemoc związana z imprezami sportowymi jest zjawiskiem, którego tradycja sięga czasów starożytnych²¹. Zachowania dewiacyjne związane z wydarzeniami sportowymi uważa raczej za regułę niż odchylenie od normy. Rozwój polskiego środowiska chuliganów nastąpił według niego w pewnym odstępie czasowym w porównaniu z resztą Europy. Podczas gdy w latach 90. w Europie Zachodniej nastąpił spadek wskaźników przemocy, to w tym samym czasie można mówić o znaczącym jej nasileniu w Polsce²². Piotrowski tłumaczy to zmianami politycznymi i społecznymi, które nastąpiły w Polsce po 1989 roku²³. W okresie wielkich przemian społecznych i związanej z tym niepewności pewna grupa polskiej młodzieży zafascynowała się rytuałami i ekscesami futbolowymi, które miały miejsce wcześniej w Holandii

staltungen für eine Tatsache hält, die seit dem Altertum zu beobachten ist.²¹ Deviantes Verhalten scheint für ihn im Zusammenhang mit Sportereignissen eher die Regel als die Abweichung von einer Norm zu sein. Die Entwicklung der polnischen Hooligan-Szene sieht er in einer gewissen Ungleichzeitigkeit zur gesamteuropäischen Szene: Während in den 1990er Jahren in Westeuropa die Gewaltbereitschaft nachließ, stieg sie in diesem Zeitraum in Polen signifikant an.²² Er führt das auf die politischen und sozialen Transformationen zurück, die in Polen seit 1989 stattfinden.²³ In Zeiten radikalen Neubeginns und der damit verbundenen Unsicherheit war eine bestimmte Gruppe von polnischen Jugendlichen von Fußballritualen und -exzessen fasziniert, wie sie in Holland und England üblich waren. Männliche, städtische, 16–20 jährige Jugendliche aus sozial schwachen Milieuschichten sind statistisch gesehen am offensten für Hooliganaktivitäten.

Piotrowski hat einen psychosozialen Ansatz, der auf einem Gewaltpräventionsprojekt basiert, der Ende der 1990er Jahre in einem besonders kritischen Stadtteil von Krakau durchgeführt wurde.²⁴ 30 Jugendliche aus einem sozial benachteiligten Segment, die den Verein Wisła Krakau unterstützten und Gewaltbereitschaft signalisierten, nahmen an ausgewählten Projekten zur Stärkung ihrer schulischen und persönlichen Kompetenzen freiwillig teil. Andere Jugendliche verschlossen sich der Teilnahme an den Förderprojekten und dienten somit als Kontrollgruppe. Die empirische Auswertung des Projekts fand nach einem Jahr mit einer polnischen Adaption des „Multidimensional Inventory of Interpersonal Aggression of Boys“²⁵ statt. Als analytisches Kriterium diente der Begriff der Entfremdung, wobei der Ansatz von Melvin Seeman²⁶ verwendet wurde. Charakteristisch hierfür ist die Auflösung des Entfremdungsbegriffs in die Aspekte Machtlosigkeit, Sinnlosigkeit, Normlosigkeit, Isolierung und depersonalisierende Selbstentfremdung. Diese Parameter sind nach Piotrowski signifikant für die Laufbahn als Hooligan: Je weniger Selbstwertgefühl, de-

i Anglii. Jak pokazują statystyki, młodzież płci męskiej, pochodząca z miast, w wieku 16–20 lat, ze środowisk społecznie zaniedbanych, wykazuje największą otwartość na zachowania chuligańskie.

Analiza psychologiczno-społeczna Piotrowskiego bazuje na programie prewencyjnym przeprowadzonym pod koniec lat 90. w szczególnie zagrożonej przemocą dzielnicy Krakowa²⁴. Trzydziestu młodych ludzi ze społecznie zaniedbanego środowiska, kibicujących klubowi Wisła Kraków i wykazujących skłonność do przemocy, wzięło dobrowolnie udział w programie mającym na celu wzmocnienie ich kompetencji szkolnych i osobistych. Inna grupa młodzieży nie wyraziła zgody na udział w tym programie, stając się tym samym grupą kontrolną. Empiryczna ocena wyników programu nastąpiła po upływie roku w oparciu o polską wersję kwestionariusza Multidimensional Inventory of Interpersonal Aggression of Boys²⁵. Jako kryterium analityczne posłużyło tu pojęcie wyobcowania, zaczerpnięte z pracy Melvina Seemana²⁶. Specyfiką programu było rozłożenie pojęcia wyobcowania na aspekty bezradności, bezsensu, odrzucenia norm, izolacji oraz depersonalizującego samowyobcowania. Te parametry według Piotrowskiego są charakterystyczne dla kariery chuligana: im mniejsze poczucie własnej wartości, tym większa potrzeba, by zrekompensować jego niedobór poprzez grupowe używanie przemocy. Uczestnicy projektu po upływie roku wykazywali znacznie mniej objawów wyobcowania niż grupa kontrolna i w wywiadach okazywali się znacznie mniej skłonni do przemocy. Piotrowski wyciąga z tego wniosek, że „the deviant behaviour manifested by groups of sports fans is merely a destructively expressed way of coping with a sense of alienation”²⁷. Dla takich wyobcowanych fanów futbol staje się stylem życia. Całym swoim istnieniem uosa-

sto größer die Notwendigkeit, dies in der Masse der Hooligans gewalttätig zu kompensieren. Die Teilnehmer am Förderungsprojekt hatten nach einem Jahr deutlich weniger Anzeichen von Entfremdung als die Kontrollgruppe und zeigten sich in Interviews als signifikant weniger gewaltbereit. Piotrowski folgert daraus, „that the deviant behaviour manifested by groups of sports fans is merely a destructively expressed way of coping with a sense of alienation”²⁷.

Solche entfremdeten Fans machen Fussball zum Lebensstil, verkörpern mit ihrem ganzen Dasein ‚Legia‘, ‚Arka‘ oder ‚Wisła‘: Der Club gibt eine eigenen Identität, die es ermöglicht, sich von anderen Bereichen der Gesellschaft abzugrenzen, und hilft, ein ‚ich‘ zu definieren. Dieses ‚ich‘ wird gefestigt durch Einbettung in ein gemeinschaftliches ‚wir‘. ‚Ich‘ ist in diesem Zusammenhang integraler Bestandteil eines ‚wir‘, das sich gegen die ‚anderen‘ abgrenzt und gleichzeitig über diese definiert.²⁸ Soziologisch gesehen haben wir es also nicht ausschließlich mit Gewaltbereitschaft und Devianz zu tun, sondern gleichzeitig mit einem Binnenethos, das die Hooligans unter sich ausbilden: „It is the duty of each group member to protect the club’s reputation and unblemished name from any real or imaginary threat or insult. Therefore, the most appreciated values must be courage, the ability to fight, continuous alertness to enter into battle, loyalty to the group and readiness to incur renunciation for the ‘club colors’.”²⁹

Werte werden innerhalb eines Systems gelebt, das Gewalt nach außen, aber Loyalität nach innen vermitteln will. Die Einschätzung des Phänomens Hooliganismus als Abweichung von der gesellschaftlichen Norm trifft somit nur die von außen sichtbare Seite: Nach innen hin werden Werte gelebt, die die polnische Gesellschaft als vorbildlich bezeichnet. Der Tod des Papstes Johannes Paul hat eine Transzendierung dieser Binnengrenzen ermöglicht und für ein paar wenige Tage die Hauptwerte der Fans als einigende Schnittmenge sichtbar ge-

biają oni Legię, Arkę czy Wisłę: klub daje im tożsamość umożliwiającą odgraniczenie się od innych środowisk społecznych i pomaga zdefiniować własne „ja”. „Ja” zostaje wzmocnione przez umiejscowienie we wspólnotowym „my”. „Ja” w tym kontekście staje się integralną częścią składową „my”, odgraniczonego od innych i jednocześnie definiującego się poprzez nich²⁸. Z punktu widzenia socjologicznego mamy tu więc do czynienia nie tylko z gotowością do przemocy i dewiacją, lecz równocześnie z pewnym wewnętrznym etosem, który tworzą chuligani wśród siebie podobnych: „It is the duty of each group member to protect the club's reputation and unblemished name from any real or imaginary threat or insult. Therefore, the most appreciated values must be courage, the ability to fight, continuous alertness to enter into battle, loyalty to the group and readiness to incur renunciation for the 'club colors'”²⁹.

Wartości stają się żywe wewnątrz systemu, który proklamuje przemoc wobec innych, ale lojalność wobec „swoich”. Ocena zjawiska chuligaństwa w kategoriach odchylenia od normy społecznej odnosi się więc tylko do jego strony zewnętrznej. Wewnątrz środowisko to żyje wartościami, które w polskim społeczeństwie uchodzą za wzorowe. Śmierć papieża Jana Pawła II umożliwiła transcendencję tych wewnętrznych granic i na krótki czas ukazała światu główne wartości wspólne różnym grupom kibiców: patriotyzm, wierność i wiarę. Te wartości w chwili pożegnania z wielkim Polakiem, Karolem Wojtyłą, mogły objawić się na zewnątrz.

3. Chuligani we własnych oczach i w oczach innych

Pasjonaci sportu, kibice w dobrym rozumieniu tego słowa, unikają stadionów, obawiając się konfrontacji z chuliganami. W ten sposób

macht: Patriotismus, Treue, Glaube. Diese Werte konnten für einen kurzen Moment des Abschieds vom „großen Polen” Karol Wojtyła nach aussen gewendet werden.

3. Selbst- und Fremdwahrnehmung der Hooligans

„Normale” Sportbegeisterte meiden die Stadien, weil sie die Konfrontation mit den Hooligans scheuen. So werden die Stadien, kaum verändert seit Zeiten des Kommunismus, stacheldrahtbewährt und hässlich, immer mehr zu Ghettos der Gewalt.³⁰ Die verbleibenden Zuschauer fühlen sich fremd im eigenen Verein. Die Chefetagen, das Management, die Spieler: Niemand interessiert sich für sie, schlimmer noch: Die Fans sind ein Ärgernis für die Clubführung und werden als ein solches wahrgenommen.³¹

3.1. Protest gegen eine Gesellschaft, die nichts zu bieten hat

Auf ihre Gewaltbereitschaft angesprochen, antworten die jugendlichen Randalierer oftmals ausweichend, dass sie sich in der Gesellschaft chancenlos fühlten, dass sie wüssten, dass niemand sie brauche, und dass man, weder im Sport noch in der krisen- und skandalgeschüttelten polnischen Politik ein geeignetes Vorbild finden könne. In Interviews äußern sie sich entsprechend: „Scheiße, woran sollen wir uns denn ein gutes Beispiel nehmen? Guck doch nur mal, was die Politiker aufführen [...]. Die treiben's schlimmer als wir. Alle lügen und betrügen. Wałęsa hat mal eben 100 Millionen hinterzogen, und was? Er hat, aber die Leute haben nichts! Gleiches Recht soll doch für alle gelten. Also, wenn die sich raufen, dann ich auch.” Einer sagt exemplarisch: „Ich kriege von anderen Leuten oft eins aufs Maul. Warum soll ich sie mögen? Dafür, dass sie was zu fressen haben und ich nicht? Oder dafür, dass sie in fetten Karren durch die Gegend gondeln, und ich habe noch nicht mal Geld für ein Fahrrad? Die können mich mal! Jeder denkt nur an sich und daran, wie er

stadiony, w postaci niezmienionej od czasów komunizmu, otoczone drutem kolczastym i brzydkie, coraz bardziej przekształcają się w getta przemocy³⁰. Przychodzący na mecze widzowie czują się obcy we własnym klubie. Nie interesuje się nimi nikt: ani kierownictwo, ani menedżerowie, ani zawodnicy – a co gorsza, kibice są postrzegani jako kłopot dla kierownictwa klubu³¹.

3.1. Protest przeciwko społeczeństwu, które nie ma nic do zaoferowania

Na pytanie o swoją skłonność do przemocy młodzi awanturnicy często odpowiadają wymijająco, że w społeczeństwie czują się bez szans, że wiedzą o tym, iż nikt ich nie potrzebuje, i że nie widzą wzorów dla siebie ani w sporcie, ani we wstrząsanej kryzysami i skandalami polskiej polityce. Dają temu wyraz w wywiadach: „Z kogo mamy do cholery brać przykład? Popatrz, co wyprawiają politycy [...]. Oni odstawiają gorsze rzeczy niż my. Wszyscy kłamią i oszukują. Wałęsa ukradł 100 milionów i co? On ma, a ludzie nie mają nic! Prawo ma być takie samo dla wszystkich, jak oni się biorą za łby, to ja też”. Jeden z kibiców wyraża się następująco: „Często dostaję po pysku od innych. Za co miałbym ich lubić? Za to, że oni mają co żreć, a ja nie? Albo za to, że jeżdżą wypasionymi furami, a ja nie mam kasy nawet na rower? Mam ich gdzieś! Każdy myśli tylko o sobie i o tym, jak by tu innym dać po mordzie. Nie lubię społeczeństwa i ono mnie nie lubi, dla mnie to żaden problem”³².

3.2. Izolacja jako strategia rozwiązania problemu

Andrzej Potocki, poseł liberalnej Unii Wolności, były aktywny piłkarz i obecny prezes GKS Piast Gliwice, w odniesieniu do obec-

den anderen eins auf die Fresse geben kann. Ich mag die Gesellschaft nicht, und die mich nicht, damit habe ich wirklich kein Problem.”³²

3.2. Ausgrenzung als Problemlösungsstrategie

Andrzej Potocki, Abgeordneter der liberalen Partei „Unia Wolności” im polnischen Sejm, ehemaliger aktiver Fußballer und jetziger Präsident von GKS PIAST Gliwice (Gleiwitz) bemerkt mit einem Blick auf die derzeitige Situation in polnischen Stadien, dass das dortige Treiben auf den Rängen sowie vor und nach den Spielen für jeden „normalen Menschen nur als beleidigend” bezeichnet werden kann. In den Stadien versammelt sich seiner Ansicht nach vornehmlich ein „gewaltbereiter Mob” und hält die „normalen Zuschauer” vom Besuch der Spiele ab. Er findet es weiterhin abscheulich, dass sich viele Fans antisemitischer und rassistischer Symbole und Aussprüche bedienen, und regt an, man solle die 100, 200 Rassisten, die bei jedem Spiel auftauchen, aus den Stadien vertreiben, um Raum und Gelegenheit für normale Fans zu schaffen. Die Tatsache, dass dies nicht geschieht, führt er darauf zurück, dass sich die Vereine in Polen nicht über Zuschauereinnahmen, sondern über Fernsehonorare finanzieren und von daher kein Interesse an einer Fankontrolle, geschweige denn einem Dialog mit den Fans haben. Er fordert den polnischen Fußballverband auf, drastische Strafen bis hin zur Relegation eines Klubs aus der Liga auszusprechen, um mit dem „Rowdytum und dem Faschismus in den Stadien” aufzuräumen. Der bislang unbedeutend kleinen, aber von der FIFA unterstützten, antifaschistischen Aktion „Wir treten den Rassismus aus den Stadien heraus” (die in der Öffentlichkeit kaum sichtbar ist) gratuliert er zu ihren Aktionen und verbindet mit ihrem Bestehen die Hoffnung, dass sie weiter gegen das Böse kämpfen werde und die Ehre Polens und dessen Ruf als normales Land verteidigen werde.³³

nej sytuacji na polskich stadionach mówi, że to, co dzieje się na trybunach oraz przed meczami i po nich, „jest obraźliwe dla normalnych ludzi”. Na stadionach zbiera się, jego zdaniem, przede wszystkim „agresywna hołota”, przez którą „normalni widzowie” nie przychodzą na mecze. Za odrażające uważa to, że wielu kibiców posługuje się rasistowskimi symbolami i hasłami, i postuluje, aby tych stu czy dwustu rasistów, którzy pojawiają się na każdym meczu, wypędzić ze stadionów, aby stworzyć miejsce dla normalnych kibiców. To, że tak się nie dzieje, wyjaśnia faktem, że źródłem finansowania klubów piłkarskich w Polsce nie są dochody ze sprzedaży biletów, lecz z transmisji telewizyjnych, stąd też nikt nie jest zainteresowany kontrolowaniem kibiców, a o dialogu z nimi nawet nie ma co wspominać. Potocki wzywa Polski Związek Piłki Nożnej do orzekania drastycznych kar aż do usunięcia klubu z ligi włącznie, aby skończyć z „chuli-gaństwem i faszyzmem na stadionach”. Dotychczas mało znaczącej i prawie niewidocznej w sferze publicznej akcji antyfaszystowskiej pod hasłem „Wykopmy rasizm ze stadionów” (wspieranej przez FIFA) gratuluje podejmowanych przez nią działań i wyraża nadzieję, że będzie ona nadal prowadzić walkę ze złem i bronić dobrego imienia i honoru Polski jako normalnego kraju³³.

4. Antysemityzm na stadionach

Krzyże celtyckie, swastyki (trzy- i czteroramiennie), znaki runiczne itp. na stałe zagościły na polskich boiskach piłkarskich. Na flagach kibiców można spotkać zarówno wizerunki bin Ladena czy Alexa z *Mechanicznej pomarańczy*, jak i trupie czaszki Gestapo i SS. Kibice chcą wydawać się szerokiej opinii publicznej tak okropni i nieprzyzwoici, jak to tylko możliwe. Nie musi to jednak koniecznie wynikać z określonego

4. Antisemitismus im Stadion

Keltische Kreuze, Hakenkreuze (drei- und vierarmig), Runen u.ä sind ‚Dauergäste‘ in den polnischen Fußballarenen. Auf den Flaggen der Hooligans kann man aber auch Portraits von Bin Laden, von ‚Alex‘ aus ‚Clockwork Orange‘ sowie Totenköpfe der Gestapo und SS antreffen. Die Fans wollen so schrecklich und unanständig wie irgend möglich in den Augen der breiten Öffentlichkeit erscheinen. Das muss allerdings nicht unbedingt auf eine bestimmte Weltanschauung zurückgeführt werden, das kann auch ganz allgemein der Wunsch sein, möglichst unangenehm und unangepasst aufzufallen.

4.1. Skins und Faschisten

Die Ursprünge dieser faschistoiden Emblemik sind mit dem Aufkommen der Skinhead-Szene in Polens Stadien in den 1980er Jahren zu sehen. Zunächst stand dahinter keine explizite politische Ausrichtung, lediglich der Wunsch, der Gesellschaft zu bedeuten: „Ich habe die Schnauze voll, ich bin wild und ich hasse Euch.“ Ab den 1980er Jahren machten sich diese Stimmung auch mehrere rechtsradikale und faschistoide Bewegungen zu Nutze, die versuchten, aus dem Reservoir der Hooligans zu schöpfen. Zu nennen sind insbesondere PSN (Polnische Heimatfront) und die nihilistische, neo-pagane AFP (Arische Überlebensfront). Diese Gruppierungen kamen und kommen jedoch über eine rein statistische Bedeutung in Polen nicht hinaus, sie schüren aber xenophobes und latent antisemitisches Gedankengut.³⁴ Tomasz Drogowski alias „Cobra”, der Herausgeber einer der wichtigsten Publikationen von und für Hooligans, „Szalikowcy”, äußert sich in einer rechtsradikalen Zeitschrift folgendermaßen zum Thema: „Faschismus ist nichts Böses. Ich glaube, dass nationaler Sozialismus das einzig wirksame Mittel ist, die Gesellschaft von Zigeunern, Punkern und Niggern zu säubern. Von überall her höre ich, dass diese Ideen in den Stadien mehr und mehr An-

światopoglądu, może wskazywać po prostu na chęć zwrócenia na siebie uwagi przez wykreowanie możliwie nieprzyjemnego wizerunku ludzi niedostosowanych.

4.1. Skini i faszyci

Początki faszyzującej emblematyki sięgają lat 80., kiedy to na polskich stadionach pojawiło się środowisko skinheadów. Początkowo nie stała za tym wyraźna ideologia polityczna, lecz jedynie chęć zasygnalizowania społeczeństwu: „Mam dość, jestem wściekły i nienawidzę was”. Od lat 80. nastroje te zaczęły być wykorzystywane przez różne skrajnie prawicowe i faszyzujące ugrupowania, chcące spożytkować potencjał, który dostrzegały w kibicach, do własnych celów. Wymienić tu należy przede wszystkim PSN (Polskie Stronnictwo Narodowe) i nihilistyczny, neopogański AFP (Aryjski Front Przetrwania). Te ugrupowania nigdy nie zyskały w Polsce znaczenia innego niż statystyczne, jednakże podsycają one ideologię ksenofobiczną i utajony antysemityzm³⁴. Tomasz Drogowski alias „Cobra”, wydawca jednej z najważniejszych publikacji skierowanych do kibiców chuliganów, *Szalikowcy*, wypowiada się w skrajnie prawicowym czasopiśmie w sposób następujący: „Faszyzm nie jest niczym złym. Uważam, że narodowy socjalizm jest jedynym skutecznym sposobem, żeby oczyścić społeczeństwo z Cyganów, punków i Murzynów. Zewsząd słyszę, że takie idee spotykają się z coraz większym uznaniem na stadionach”³⁵. W innym piśmie wypowiada się prowodyr z Łodzi: „»Do-brzy« (czyli skinheadzi) rządzą tutaj i śpiewamy często narodowe i rasistowskie pieśni”³⁶. Klub ŁKS Łódź pozostaje pod bardzo silnym wpływem działaczy ultranarodowego NOP (Narodowe Odrodzenie Polski), wykorzystujących mecze do werbowania młodzie-

klang finden.”³⁵ In einem anderem Blatt meldet sich ein Rädelsführer aus Łódź mit den Worten: „Die »Guten« (also die Skinheads) regieren hier und wir singen oft nationale und rassistische Lieder.”³⁶ Der Klub ŁKS Łódź ist sehr stark von Funktionären der ultranationalen NOP unterwandert, die die Spiele dazu ausnutzen, Jugendliche zu Feriencamps anzuwerben, in denen der schon latent vorhandene Fremdenhass ausgebaut wird.³⁷

Allerdings streiten sich die Hooligans darüber, ob man sie Nationalisten, Faschisten oder sogar Anhänger Adolf Hitlers nennen soll: Für viele ist aber klar: Polen soll polnisch bleiben, und Juden und Zigeuner sind die größte Bedrohung für das Land.³⁸ Auch Legia Warschau hat eine starke rechte Szene: Sichtbar wird das an einem enorm großen Banner, das bei Spielen dieses Klubs aufgehängt wird, man liest: „White Power”, umrahmt von SS-Runen.³⁹

4.2. Gesänge, Flaggen und Slogans

Die Hooligans haben ein entsprechendes Liedgut: In Lodz kann man ein Lied hören, das zur Melodie des erfolgreichen Sommer-Hits „So viel Sonne in der ganzen Stadt” gebrüllt wird. Es kommt immer dann zur Geltung, wenn die zwei großen Vereine aus Lodz, Widzew und LKS, aufeinander treffen: Dabei wirft die eine Seite jeweils der anderen vor, ein „Judenklub” zu sein. Der schockierende Text lautet in deutscher Übersetzung:

So viel Juden in der ganzen Stadt,
das hast Du noch nie gesehen, schau doch, oh, schau doch!
Sie werden aus den Öfen (Krematorien) geblasen,
und sie fliegen über den Dächern, schau doch, oh, schau doch.⁴⁰

Antwortgesänge können lauten: „Wir machen das mit Euch, was Hitler mit den Juden machte”, oder einfach: „Juden ins Gas!”. Die Fans von LKS skandieren: „Adolf Hitler, Rudolf Hess, LKS – SS!”⁴¹

ży na wakacyjne obozy, podczas których pod-sycana jest i tak już obecna, choć w ukryty sposób, nienawiść wobec obcych³⁷.

Co prawda kibice spierają się o to, czy powinno się ich nazywać nacjonalistami czy faszystami, czy nawet zwolennikami Adolfa Hitlera. Dla wielu jednakże jedno jest jasne: Polska ma pozostać polska, a Żydzi i Cyganie są największym zagrożeniem dla kraju³⁸. Również w klubie Legia Warszawa istnieje silne środowisko skrajnie prawicowe. Wyrazem tego jest ogromnych rozmiarów proporzec wywieszany podczas meczów tego klubu, z napisem „White Power” otoczonym runicznymi symbolami SS³⁹.

4.2. Śpiewy, flagi, slogany

Chuligani dysponują odpowiednim zasobem pieśni. W Łodzi można usłyszeć pieśń wykrzykiwaną na melodię popularnego przeboju *Tyle słońca w całym mieście*. Śpiewana jest zawsze wtedy, gdy spotykają się dwa duże łódzkie kluby: Widzew i ŁKS. Każda ze stron zarzuca wówczas drugiej, że jest „klubem żydowskim”. Szokujący tekst brzmi następująco:

Tyle Żydów w całym mieście,
nie widziałeś tego jeszcze, popatrz, o, popatrz!
Wylatują kominami,
przelatują nad dachami, popatrz, o, popatrz!⁴⁰

W odpowiedzi można usłyszeć skandowane hasła: „Zrobimy z wami, co Hitler z Żydami”, albo po prostu „Żydzi do gazu!”. Kibice ŁKS-u skandują: „Adolf Hitler, Rudolf Hess, ŁKS – SS!”⁴¹.

Myśląc o kibicach Cracovii, starego krakowskiego klubu z tradycjami, mówi się, że ich klub ma żydowskie korzenie. Wszędzie w Krakowie przeczytać można napisy na ścianach o treści „Jebać Żydów” lub po prostu: „Żyd” – i każdy wie, że autorami są kibice Wisły, którzy chcą w ten sposób obrazić

Die Fans von Cracovia, dem alten Traditions-klub aus Krakau, wird auch ‚nachgesagt‘, dass ihr Verein jüdische Wurzeln habe, und überall in Krakau sind Wandschmierereien zu lesen wie „Jebać Żydów” (Fickt die Juden), oder einfach „Żyd” für Jude, jeder weiß dann, das dies die Fans von Wisła waren, um Cracovia zu beleidigen, denn „Jude” ist in weiten Teilen der Fußballsubkultur in Polen (und nicht nur dort) ein Schimpfwort. Cracovia hat aber „den Spieß umgedreht” und fährt mit einem riesigen Transparent über die Lande: „Naród wybrany” (Das auserwählte Volk). Außerdem heißt eine der berühmtesten Schlägerbanden von Cracovia „Jude-Gang”.⁴² An rechten Gedankengut mangelt es aber auch bei Cracovia nicht: Man ist in weiten Teilen antisemitisch und will sich mit dem Namen seines „größten Feindes”, den Juden, schmücken, um sie zu verhöhnen, wie es in einer Internetdiskussion heißt. Andere Klubs, die eine Fanfreundschaft zu Cracovia suchen, sind vom Aushängen scheinbar judenfreundlicher Transparente irritiert und eröffnen im selben Diskussionsforum einen Streit darüber, inwieweit die Fans von Cracovia Juden – und damit abzulehnen – seien.⁴³ Auf einer inoffiziellen Homepage von LKS Lodz werden der Gegner Widzew und seine Fans nur als „Żydzew” (Judenklub) und „Koszerny” (Die Koscheren) bezeichnet: Beides mit stark pejorativem Anklang.⁴⁴ Ein Zeichentrickfilm fordert dazu auf, „Juden” – gemeint sind Fans von Cracovia und Widzew – eins „auf die Fresse” zu geben, denn, so der Refrain des Liedes: „Der Jude ist dazu da, damit er eins auf das Maul bekommt.”⁴⁵

Ein kurzer Blick auf Transparente, die im Stadion aufgehängt werden, verdeutlicht rechte Tendenzen:⁴⁶

- Amika Wronki: Blau-weiß-rote Flagge, weiße Aufschrift „Amika”, auf weißem Grund das keltische Kreuz;
- Górnik Zabrze: Sieben rot-weiße Streifen, Aufschrift „Patrioten”, links der polnische Adler, rechts das keltische Kreuz;

Cracovię, ponieważ słowo „Żyd” dla dużej części piłkarskiej subkultury w Polsce (i nie tylko tam) jest obraźliwe. Cracovia jednak „odwróciła ostrze” i afiszuje się z ogromnym transparentem „Naród wybrany”. Oprócz tego jedna z najbardziej osławionych bojówek Cracovii nazywa się Jude Gang⁴². Ale również w Cracovii nie brakuje prawicowej ideologii. W jednej z dyskusji na forum internetowym przeczytać można, że duża część kibiców Cracovii ma nastawienie antysemityczne i przybiera nazwę swojego „największego wroga” – Żydów – aby z nich zadrwić. Inne kluby, które próbują nawiązać przyjaźń z Cracovią, są zirytowane wywieszaniem pozornie przyjaznych Żydom transparentów i na tym samym forum inicjują dyskusję, w jakim stopniu kibice Cracovii są Żydami i jako tacy powinni być odrzuceni⁴³. Na nieoficjalnej stronie klubu ŁKS Łódź klub Widzew i jego kibice (czyli przeciwnik) określane są wyłącznie jako „Żydzew” i „Koszerny” – obydwa określenia o wymowie silnie pejoratywnej⁴⁴. Film rysunkowy wzywa do tego, aby „dać w mordę »Żydom«”, czyli kibicom Cracovii i Widzewa, ponieważ, jak głosi refren piosenki, „Żyd jest po to, żeby dostawać po mordzie”⁴⁵.

Krótki przegląd flag, które pojawiają się na stadionach, daje wyobrażenie o radykalnie prawicowych tendencjach⁴⁶, np.:

- Amika Wronki: niebiesko-biało-czerwona flaga, biały napis „Amika”, na białym tle krzyż celtycki;
- Górnik Zabrze: siedem czerwono-białych pasów, napis „Patrioci”, po lewej stronie polski orzeł, po prawej krzyż celtycki;
- Legia Warszawa: zielono-biało-czerwona flaga z napisem „White SS Legion”⁴⁷.

Przed meczem eliminacyjnym polskiej drużyny narodowej przeciwko Izraelowi podczas klasyfikacji do Mistrzostw Europy w 1996 roku w chorzowskim magazynie dla kibiców „Ultras Warriors” można było prze-

- Legia Warszawa: Grün-weiß-rote Flagge mit der Aufschrift „White SS Legion”⁴⁷.

Zum Klassifikationsspiel der polnischen Nationalmannschaft gegen Israel zur EM 1996 war im Fanzine „Ultras Warriors” aus Chorzow zu lesen: „Schließen wir uns alle zu diesem Spiel zusammen, an diesem alleinigen, einzigen Tag, gegen unsere gemeinsamen Feinde: Die Juden und die Polizei. Zeigen wir allen, was das bedeutet: POLISH POWER.”⁴⁸

Marcin Kornak von diesem Bündnis antifaschistischer Stiftung „Nigdy Więcej” vermutet, dass es auf dem Grund der polnischen Gesellschaft einen latenten Antisemitismus gibt, der eng mit der Geschichte des Landes zusammenhängt. Jahrhunderte lange Unsicherheit machte die Polen allem Fremden gegenüber skeptisch, und die Fremden im eigenen Land, besonders die Juden, erweckten oftmals Angst und riefen, so Kornak, Ablehnung hervor. Er erwähnt das Beispiel des Taxifahrers, der dem deutschen Touristen erläutert, dass Hitler den Polen viel Böses angetan habe, dass er aber immerhin „mit den Juden aufgeräumt” habe. Besonders für einfachere Gemüter, die mit der „Unordnung in der Welt” (in Polen spricht man von „bałagan” - Wirrwarr) Probleme haben, ist es möglich, alles Böse dem „Großkapital” und den „Juden” zuzusprechen.⁴⁹ Das ist natürlich nicht gesellschaftsfähig, und ausgewogen denkende Polen verweigern sich diesen Schemata, aber sie sind sichtbar, spürbar und werden in extrem rechts-katholischen und nationalen Kreisen gerne geschürt, z.B. in „Radio Maria”. Im Heftchen „Forza Legia” aus Warschau kann man lesen: „Die Krautköpfe aus Frankfurt haben gezeigt, wie man Juden behandelt: Frankfurt siegt 9:0 gegen Lodz, Kommentar überflüssig.”⁵⁰

czytać: „Zjednoczmy się wszyscy w tym meczu, w tym jedynym w swoim rodzaju dniu, przeciwko naszym wspólnym wrogom: Żydom i policji. Pokażmy wszystkim, co znaczy POLISH POWER”⁴⁸.

Marcin Kornak z antyfaszystowskiego Stowarzyszenia „Nigdy Więcej” przypuszcza, że w polskim społeczeństwie istnieje ukryty antysemityzm, ściśle związany z historią kraju. Trwająca przez stulecia niepewność sprawiła, że Polacy stali się sceptyczni wobec wszystkiego, co obce, a obcy we własnym kraju, w szczególności Żydzi, budzili często obawę i spotykali się, według Kornaka, z odzuceniem. Podaje on przykład taksówkarza, który wyjaśnia niemieckiemu turyście, że Hitler wyrządził Polsce wiele złego, ale jednak „zrobił porządek z Żydami”. Proste umysły, które nie mogą poradzić sobie z „brakiem porządku na świecie” (w Polsce mówi się o bałaganie), najczęściej są skłonne winą za całe zło obarczać „wielki kapitał” i „Żydów”⁴⁹. Nie odnosi się to oczywiście do całego społeczeństwa, a Polacy myślący w wyważony sposób bronią się przed takimi schematami, ale są one widoczne, odczuwalne i chętnie podsycane w skrajnie prawicowych katolickich kręgach, np. w Radiu Maryja. W broszurze „Forza Legia” wydawanej w Warszawie można przeczytać: „Kapuściane głowy z Frankfurtu pokazały, jak należy traktować Żydów: Frankfurt wygrywa 9:0 z Łodzią, komentarz zbędny”⁵⁰.

4.3. Antysemityzm w środowisku polskiej młodzieży

Antysemickie wybuchy w środowisku polskich kibiców piłkarskich nie są dziełem przypadku. Badania wykazują, że dystans i antypatia wobec Żydów jest w Polsce bardziej zauważalna niż w innych krajach europejskich⁵¹. Żydzi, których jest w Polsce 2000 [takie dane podaje Jolanta Ambrose-

4.3. Antisemitismus in der polnischen Jugendszene

Das Auftreten antisemitischer Ausbrüche in der polnischen Fußballszene ist kein Zufall: Distanz und Antipathie Juden gegenüber ist, wie Umfragen belegen, in Polen stärker entwickelt als in anderen europäischen Staaten.⁵¹ Juden, die faktisch mit 2000 [solche Zählen findet man bei Jolanta Ambrosewicz-Jakobs, siehe Fussnote 52 – v. der Red.] unter 38 Millionen Polen eine Minderheit sind, werden von Jugendlichen heute unter einen irrationalen Generalverdacht gestellt, der schon vor Jahren von Konstata Jeleński so zusammengefasst worden ist: „Polen haben nie etwas gegen Juden vorgebracht, weil sie Juden sind, sondern weil Juden dreckig, schmutzig und komisch aussehen, weil sie Ohrloken tragen, Jargon sprechen und sich nicht assimilieren wollen, aber auch, weil sie sich assimilieren, ihren Jargon ablegen, [...] und als Polen betrachtet werden wollen. Weil sie ein Defizit an Kultur aufweisen und weil sie zuviel an Kultur zeigen. Weil sie hochmütig, konservativ und ignorant sind und weil sie verdammt schlau, progressiv und ehrgeizig sind. Weil sie lange Nasen haben und weil es manchmal überhaupt nicht möglich ist, sie von ‚reinen Polen‘ zu unterscheiden [...]. Weil sie Bankiers und Kapitalisten sind und weil sie Kommunisten und Agitatoren sind.”⁵² Diese Stereotype sind in der polnischen Gesellschaft hartnäckig vorhanden und langlebig, Jugendliche bedienen sich ihrer jenseits aller empirischen Realität immer noch z.B. des Stereotyps des geizigen, geldhungrigen Juden.⁵³

Der Begriff Jude wird von polnischen Jugendlichen gegenwärtig gebraucht wie ein „leeres Vehikel”, das meist dazu dient, negative Assoziationen zu bedienen. Überdies werden sie als nicht zur polnischen Nationalität zugehörig betrachtet, auch wenn sie Jahrhunderte lang auf polnischem Territorium gelebt haben. In einer Umfrage aus dem Jahr 1998 bekräftigen 42% von über 1000 befragten Jugendlichen aller Schultypen im Alter von 16-17 Jah-

wicz-Jacobs, zob. przypis 52 – uzup. red.], stanowiący wśród 38 milionów Polaków faktyczną mniejszość, spotykają się dziś ze strony młodzieży z irracjonalnymi podejrzeniami, które już przed laty Konstanty Jeleński ujął w następujący sposób: „Polacy nigdy nie mieli nic przeciwko Żydom dlatego, że są Żydami, tylko dlatego, że Żydzi są plugawi, brudni i dziwacznie wyglądają, że noszą pejsy, mówią żargonem i nie chcą się zasymilować, ale również dlatego, że się asymilują, przestają mówić żargonem [...] i chcą uchodzić za Polaków. Dlatego, że brak im kultury i dlatego, że mają jej za wiele. Dlatego, że są zarozumiali, konserwatywni, że są ignorantami, i dlatego, że są niesamowicie sprytni, postępowi i ambitni. Dlatego, że mają długie nosy i dlatego, że czasem nie da się ich w ogóle odróżnić od »prawdziwych Polaków« [...] Dlatego, że są bankierami i kapitalistami, i dlatego, że są komunistami i agitatorami”⁵². Takie stereotypy w polskim społeczeństwie są uporczywe i trwałe; młodzi ludzie nadal posługują się nimi w oderwaniu od empirycznej rzeczywistości, np. stereotypem chciwego, żadnego zysku Żyda⁵³.

Pojęcie „Żyd” jest używane współcześnie przez polską młodzież najczęściej jako „pusty nośnik” służący do wyrażania negatywnych skojarzeń. Ponadto Żydzi są postrzegani jako osoby nienależące do narodu polskiego, również wtedy, gdy żyją od stuleci na terytorium Polski. W sondażu z 1998 roku 42% pytanych młodych ludzi ze wszystkich typów szkół, w wieku 16–17 lat, odpowiedziało, że „Żydzi nigdy nie byli Polakami i nigdy nimi nie będą”, 32% odrzuciło tę odpowiedź; 53% było zdecydowanie przeciwko temu, aby Żydzi wchodzili w skład polskiego rządu, tylko 24% nie miało nic przeciwko temu⁵⁴. Świadomie lub nie, wielu młodych Polaków żywi uprzedzenia wobec tej mniejszości: 37% wszystkich badanych było za tym, aby Żydzi wyjechali do Izraela i po-

ren, dass „Juden niemals Polen waren und niemals sein werden”, 32% wiesen diese Aussage zurück. 53% der Jugendlichen sind streng dagegen, dass Juden in der polnischen Regierung mitarbeiteten, nur 24% haben nichts dagegen.⁵⁴ Bewusst oder unbewusst haben viele junge Polen Vorurteile gegenüber Minderheiten. 37% aller Befragten sprachen sich dafür aus, dass die Juden nach Israel gehen und Polen den Polen überlassen sollten. Im Gegensatz zur verschwindend geringen tatsächlichen Anzahl der Juden in Polen nimmt es sich geradezu grotesk aus, dass nahezu 33% aller befragten Jugendlichen davon ausgehen, Juden hätten zu viel Macht im Staate. Man definiert sich als Nation gerne in abgrenzender Weise, gerade gegenüber Deutschen und Juden. Dabei nehmen Juden den vorletzten Rang ein, wenn es um die Beliebtheit von „Ausländern” in Polen geht, nur noch gefolgt von den „Zigeunern”.⁵⁵

4.4. Antisemitismus und Gewalt: Ein versteckter Diskurs?

Im Gegensatz zu vielen westeuropäischen Staaten ist Polen (noch) keine Erlebnisgesellschaft. Die Stadien sind schlicht und öde, um die Fans kümmert sich keine Freizeitindustrie, hier versammeln sich allwöchentlich Menschen, die die Gesellschaft nicht mag und umgekehrt. Hier kommen Tabuthemen ‚lauthals‘ zur Sprache, für die es im normalen Diskurs in Polen noch kein geeignetes Forum gibt. Der Antisemitismus ist so ein Thema, das nicht zufällig im Kontext des Fußballs, in der Schmutzdecke Polens, so glühende Anhänger findet. Anhänger, die nie einen Juden persönlich gesehen haben, die eine leere Floskel übernehmen, dass es einem als Zuschauer dieses Geschehens Angst und Bange werden kann. Hier wird ein Potenzial an Gewaltbereitschaft deutlich, über dessen Ursachen sich die Experten streiten: Noch Jan Huizinga⁵⁶ konnte solche Vorgänge mit Blick auf längst vergangene Zeiten im Zeichen eines allgemeinen menschlichen Charakterzuges, nämlich dessen Neigung zum

zostawili Polskę Polakom. Jeśli wziąć pod uwagę nieznaczną rzeczywistą liczbę Żydów w Polsce, to niemal groteskowe wydaje się, że prawie 33% badanej młodzieży wychodzi z założenia, że Żydzi mają za dużą władzę w kraju. Jako część narodu młodzież definiuje się chętnie poprzez odgraniczanie się, w szczególności od Niemców i Żydów. Żydzi zajmują przedostatnie miejsce w rankingu popularności „cudzoziemców” w Polsce, wyprzedzając tylko Cyganów⁵⁵.

4.4. Antysemityzm i przemoc: ukryty dyskurs?

W przeciwieństwie do wielu krajów zachodnioeuropejskich, Polska nie jest (jeszcze) społeczeństwem doznań. Przemysł rozrywkowy nie troszczy się o kibiców – stadiony są skromne i monotonne, zbierają się tu co tydzień ludzie, których społeczeństwo nie lubi i którzy odpłacają się mu tym samym. Tu na całe gardło poruszane są tematy, dla których nie ma jeszcze w Polsce odpowiedniego forum, miejsca, gdzie mogłyby stać się przedmiotem normalnej dyskusji. Jeden z takich tematów to antysemityzm i nie jest przypadkiem, że znajduje on tak zapalonych zwolenników wśród kibiców chuliganów, w tym „brudnym zaułku” Polski. Są to zwolennicy antysemityzmu, którzy nigdy na własne oczy nie widzieli Żyda, którzy przejmują pusty frazes, ale czynią to w sposób, który sprawia, że patrzących na to może ogarnąć przerażenie. Jest tu widoczny potencjał przemocy, którego przyczyny stają się przedmiotem sporu ekspertów: jeszcze Jan Huizinga wyjaśniał takie zjawiska, odwołując się do dawno minionych czasów, jako wyraz ogólnoludzkiej cechy, a mianowicie skłonności do walki. Wojna w jego interpretacji jest czymś specyficznym ludzkim, a agresja stanowi część kultury. Dlatego należy powstrzymać się

Krieg, deuten. Krieg ist seiner Ansicht nach ein spezifisches Humanum, Aggression gehört zur Kultur. Von daher müsste man sich hüten, die schlagenden Hooligans einfach als asozial abzustempeln, man kann Regeln und Gesetze in ihrem Verhalten, besonders unter dem Paradigma des *agon* und der *aleia* erkennen. Der Kulturanthropologe Albert Jawłowski bemerkt dazu, dass es jedermanns freie Wahl sei, sich mit anderen zu schlagen oder nicht. Der Schutz der Bevölkerung sei dagegen Sache der Polizei.⁵⁷ Aber ob diese Haltung in eine aufgeklärte und demokratische Gesellschaft passt, darf bezweifelt werden.

Andererseits ist es interessant, dass die prügeln- den und am Rande der polnischen Gesellschaft stehenden ‚wütenden jungen Männer‘ immer wieder ein historisches Repertoire benutzen, dessen genaue Form und Inhalt ihnen kaum geläufig sein dürfte. Das Beispiel Breslau, das als „Festung” im polnischen Sinne von ihnen bemüht wird, suggeriert, dass hier auf recht unbeholfene Weise polnische Geschichte und Mentalität zur Sprache kommen. Aber einen gesellschaftlichen Diskurs zu diesen Atavismen gibt es nicht: Das Medienecho ist eindeutig: Hier schlagen sich Menschen, die ihre Aggression nicht unter Kontrolle haben, die zu bekämpfen sind und die man als „Stammesgesellschaft” behandeln muss!⁵⁸ Viele Stimmen in Polen werden laut, sich dieser Menschen doch einfach durch Ausgrenzung zu entledigen, die Stadien sollen vom unerfreulichen, nationalen Sumpf gesäubert werden. Aber vielleicht ist das so nicht möglich. Vielleicht haben die Fußballfans mehr mit den „normalen” Polen zu tun als diese sich das denken. Vielleicht sind sie lediglich ein Symbol für einen Diskurs, den man so recht noch nicht begonnen und deswegen der Straße in dieser Form überlassen hat.⁵⁹

przed piętnowaniem bijących się chuliganów jako jednostek społecznych, można bowiem w ich zachowaniu dopatrzeć się reguł i praw spod znaku paradygmatu *agon* i *aleia*⁵⁶. Antropolog kultury Albert Jawłowski zauważa, że jest wolnym wyborem każdego, czy będzie bił się z innymi, czy też nie. Ochrona ludności jest natomiast sprawą policji⁵⁷. Ale można wątpić w to, czy takie stanowisko pasuje do oświeconego i demokratycznego społeczeństwa.

Z drugiej jednak strony jest rzeczą interesującą, że wdający się w bijatyki i funkcjonujący na marginesie polskiego społeczeństwa „młodzi gniewni” odwołują się wciąż do historycznego repertuaru, którego dokładna forma i treść w zasadzie nie powinna być im znana. Przykład Wrocławia, określanego przez nich jako „twierdza” (w polskim rozumieniu), sugeruje, że w dość niezgrabny sposób dochodzi tu do głosu polska historia i mentalność. Nie podejmuje się natomiast społecznej dyskusji na temat tych atawizmów. Oddźwięk w mediach jest jednoznaczny: chodzi tu o bijatyki między ludźmi, którzy nie są w stanie zapanować nad swoją agresją, których należy zwalczać i traktować jak „społeczeństwo plemienne”⁵⁸! W Polsce podnoszą się liczne głosy, żeby po prostu pozbyć się tych ludzi, izolując się od nich i oczyszczając stadiony z niechcianego, nacjonalistycznego „bagna”. Ale być może w ten sposób nie da się tego załatwić. Być może kibice piłki nożnej są jedynie symbolem dyskusji, która tak naprawdę jeszcze się nie rozpoczęła i dlatego w takiej formie pozostawiona została „ulicy”⁵⁹.

5. Wyzwanie dla teologii praktycznej: izolacja czy nawiązanie do stylów życia?

Teologia praktyczna może, moim zdaniem, na dwa sposoby odnieść się do zrytualizowanych wydarzeń dziejących się na stadionach i wokół nich. Może, z jednej strony, wszyst-

5. Praktisch-Theologische Herausforderung: Abgrenzung oder Anknüpfung an Lebensstile?

Praktische Theologie könnte meiner Ansicht nach auf zweifache Weise auf die ritualisierten Vorgänge in und um die Stadien herum reagieren: Sie kann einerseits all das, was beispielsweise in Bezug auf die Trauer um den Papst unter den Fans passiert ist, als falsch und uneigentlich brandmarken, sozusagen als schlechtes Beispiel und somit moralisch disqualifizieren. Sie könnte daran aber auch ein ursprüngliches Bedürfnis aufzeigen, dass Menschen Trauer bewältigen wollen und auch unter bestimmten Umständen bereit sind, Aggressionen zu überwinden und einzustellen. Die Tatsache, dass diese Aggressionen dann wieder zum Ausbruch gekommen sind, kann für einen kritischen Diskurs zu den Möglichkeiten der Überwindung von Gewalt führen.

Die Symbole und der Habitus des Antisemitismus können einerseits als indiskutables und deviantes Phänomen verurteilt werden. Andererseits bietet gerade der Religionsunterricht eine Reihe von Möglichkeiten, in Polen, aber auch zunehmend in vielen anderen Ländern auftretenden Antisemitismus auf seine Gründe und Hintergründe zu untersuchen. Die Integration oder Disintegration von tatsächlich gelebten, religiös konnotierten Lebensstilen entscheidet meiner Ansicht nach über die Lebensrelevanz von Religionsunterricht überhaupt. Es bietet sich die Chance, an konkreten Lebensstilen, wie z.B. dem des Fußballhooliganismus, in Unterrichtsbezügen anzuknüpfen und von dort aus Glaube, Hoffnung, Rituale, Gewalt sowie die Beziehung zum Judentum zu thematisieren. All dies liegt nämlich buchstäblich „auf der Strasse”.

5.1. Stil als praktisch-theologische Option: Pro und contra

Ein bestimmter historischer Stil einer bestimmten Gruppe ist dem Soziologen Hans Georg Soeffner zufolge niemals etwas rein zufälliges, sondern be-

ko to, co zdarzyło się wśród kibiców na przykład w związku z żałobą po śmierci Papieża, napiętnować jako złe i niewłaściwe, w pewnym sensie jako negatywny przykład, i tym samym zdyskwalifikować moralnie. Mogłaby jednak też wskazać tu na pierwotną ludzką potrzebę uporania się z żałobą i gotowość – w określonych warunkach – do rezygnacji z agresji. Fakt, że agresja ta wkrótce wybuchła na nowo, może prowadzić do krytycznej dyskusji na temat możliwości przezwyciężania przemocy.

Symbole i postawy antysemityczne mogą, z jednej strony, zostać potępione jako zjawisko bezdyskusyjne i dewiacyjne. Z drugiej jednak strony właśnie katecheza stwarza szereg możliwości, aby zbadać powody i kulisy pojawienia się antysemityzmu w Polsce, a także w coraz większym stopniu w wielu innych krajach. Integracja czy też brak integracji rzeczywistych stylów życia o konotacjach religijnych decyduje, moim zdaniem, o tym, czy katecheza jest postrzegana jako istotna w życiu tych, których dotyczy. Otwiera się tu szansa nawiązania – w kontekście zajęć z młodzieżą – do konkretnych stylów życia, np. właśnie do chuligaństwa piłkarskiego, aby z tej pozycji podejmować tematykę wiary, nadziei, rytuałów, przemocy oraz stosunku do Żydów. Wszystkie te tematy mogą być bowiem w sensie dosłownym wzięte „z ulicy”.

5.1. Styl jako opcja praktyczno-teologiczna: za i przeciw

Pewien określony styl historyczny danej grupy, zdaniem socjologa H.-G. Soeffnera, nigdy nie jest czymś przypadkowym, lecz możliwym do zaobserwowania sposobem autoprezentacji grup, osób i społeczeństw, stanowiącym dowód ich przynależności nie tylko do określonej społeczności, lecz także do określonego habitusu i dokładnie określonej

obaczonej Selbstrepräsentation von Gruppen, Personen und Gesellschaften als Ausweis ihrer Zugehörigkeit nicht nur zu einer bestimmten Gemeinschaft, sondern auch zu einem bestimmten Habitus und einer genau umrissenen Lebensform und damit Teil eines umfassenden Systems von Zeichen, Symbolen und Veweisungen, gleichsam Ausdruck, Instrument und Ergebnis sozialer Orientierung.⁶⁰ Ganz im Sinne von Luckmann bedeutet ‘soziale Orientierung’ nach Soeffner mehr als ein vordergründiges und profanes Geschehen: „Im Gegensatz zu alltäglicher Typenbildung enthält jeder Stil zusätzlich eine ästhetische Komponente – eine ästhetische Überhöhung des Alltäglichen.“⁶¹ Stil wird in dieser Hinsicht also als höhere Sinneinheit gefasst und dient der immer neu sich vollziehenden Transzendierung des Alltäglichen.

Nach Heinz Streib ist Stil ein aussagekräftiger Indikator dafür, dass Religion noch stets ein virulentes, gesellschaftliches Phänomen ist, obwohl offizielle, kirchliche Institutionen mehr und mehr an Zuspruch verlieren.⁶² Gerade deshalb ist seiner Meinung nach für die Praktische Theologie eine „Methodenwahl von Belang, die sowohl der äußeren Pluralität von Wahlmöglichkeiten als auch der inneren Pluralität lebensgeschichtlicher Veränderungen Rechnung zu tragen“ im Stande sind.⁶³ Relativierung des kognitiven Primats und Stärkung des Stilbegriffs ist nach Streib theologisch geboten, denn religiöse Stile sind ihm zufolge lebensgeschichtlich generierte Modi des Zugangs zu und Umgangs mit Religion, die Veränderungen unterworfen sind. Mit Ricoeur kann Streib anhand von Stilen die lebensgeschichtliche Verwobenheit in ein Gewebe von Geschichten als Ermöglichung von (religiöser) Identität postulieren. Erfahrungen aus Interviews ermutigen Streib darüber hinaus zu der Prognose, dass auch sogenannte neureligiöse Stile immer wieder von traditionellen religiösen Stilfiguren durchzogen sind: Diese Tatsache kann kommunikativ wertvoll für den Dialog zwischen Kirchen und moderner Gesellschaft sein.⁶⁴ Zusammenfas-

formy życia. Stanowi on tym samym część rozbudowanego systemu znaków, symboli i odnośników, będąc niejako wyrazem, instrumentem i wynikiem społecznej orientacji⁶⁰. Tak samo jak u Thomasa Luckmanna, „społeczna orientacja” oznacza według Soeffnera coś więcej niż tylko to, co dzieje się na pierwszym planie i w sferze świeckiej: „W przeciwieństwie do codziennej typizacji każdy styl zawiera również komponent estetyczny górujący nad tym, co codzienne”⁶¹. W tym znaczeniu styl jest rozumiany jako wyższa jednostka znaczenia i służy następującemu wciąż od nowa transcendowaniu codzienności.

Według Heinza Streiba styl jest wymownym wskaźnikiem świadczącym o tym, że religia wciąż jeszcze stanowi żywotne zjawisko społeczne, choć oficjalne instytucje kościelne coraz bardziej tracą społeczne uznanie⁶². Właśnie z tego powodu, jego zdaniem, duże znaczenie dla teologii praktycznej ma wybór takich metod, które będą w stanie odzwierciedlić zarówno wielość możliwości wyboru, jak również wewnętrzny pluralizm zmian biograficznych⁶³. Relatywizacja kognitywnego prymatu i wzmocnienie pojęcia stylu, zdaniem Streiba, jest wymogiem teologicznym, ponieważ style religijne stanowią biograficznie wygenerowane sposoby odnoszenia się do religii i podlegają zmianom. Podobnie jak Paul Ricoeur, również Streib na podstawie analizy stylów stawia tezę, że biograficzne włączenie w pewien spłot historii umożliwia wykształcenie (religijnej) tożsamości. Dane zebrane z wywiadów prowadzą ponadto do wniosku, że również tak zwane nowe style religijne przeżycone są tradycyjnymi religijnymi figurami stylistycznymi. Ten fakt może być istotny z punktu widzenia dialogu między Kościołem a nowoczesnym społeczeństwem⁶⁴. Reasumując, Streib definiuje pojęcie stylu reli-

send definiert Streib den religiösen Stilbegriff folgendermassen: „‘Stile von Religion’ sind Modi des Zugangs zu und Umgangs mit Religion in ihrem narrativen, symbolischen und rituellen Ausdrucksformen, die multi-faktoriell: lebensweltlich und lebensgeschichtlich generiert sind.”⁶⁵

5.2. Contra Stilbezug

Ob der oben skizzierte Stilbegriff theologisch relevant ist, wird vielfach bezweifelt. Es existieren philosophische, soziologische und theologische Konzepte, die sehr zurückhaltend sind, was die Auffindbarkeit religiöser Stile in der Moderne angeht. Individualisierung und Pluriformität als Epochenmerkmal der Moderne lassen viele Wissenschaftler zu einer negativen Einschätzung gelangen, was die Existenz, die Verstehbarkeit und die Authentizität religiöser Stile heute angeht. Die Grundtendenz dieser Denkrichtung geht dahin, dass man religiöse Stile nicht einfach im Alltag der Moderne vorfinden kann, sondern dass sie, wenn überhaupt erwünscht, kirchlicherseits erst neu vermittelt werden müssen. Man geht also von einer Mangelsituation in der Moderne aus, was religiöse Stile betrifft.

So spricht der Philosoph Reto Luzius Fetz von der Moderne als einem profanen Universum, in dem christlich-religiöse Symbole strukturell nur noch schwer zu vermitteln sind, weil sie nicht mehr in die Welt der Technik und der Naturwissenschaften passen. Er unterstellt, dass sich dieser moderne, technisch legitimierte Kosmos als eine geschlossene Einheit versteht, die sich selbst zu erklären und zu legitimieren versucht und von daher nicht mehr transzendenter Zeichen, Riten und Symbole bedarf, die auf etwas anderes als auf sich selbst verweisen. Weiterhin ist ihm die Pluralität und Vielfältigkeit der Moderne Anlass genug, zu behaupten, dass man heute von einem einheitlichen Verweiskontext als ganzem, mithin von einem gesellschaftlich hervorbrachten Text von aufeinander verweisenden Sinnzusammenhängen, nicht mehr sprechen kön-

gijnego następująco: „Style religijne są to sposoby dostępu do religii i obchodzenia się z nią w narracyjnych, symbolicznych i rytualnych formach wyrazu, generowane przez czynniki środowiskowe i biograficzne”⁶⁵.

5.2. Argumenty przeciw odniesieniu do stylu

Istnieje wiele wątpliwości co do tego, czy naszkicowane powyżej pojęcie stylu ma znaczenie teologiczne. Istnieją koncepcje filozoficzne, socjologiczne i teologiczne, które cechuje daleko idąca powściągliwość co do możliwości wyodrębnienia stylów religijnych w nowoczesnym społeczeństwie. Indywidualizacja i różnorodność form cechujące epokę nowoczesności sprawiają, że wielu naukowców neguje istnienie możliwości zrozumienia stylów religijnych w dzisiejszych czasach oraz ich autentyczność. Podstawą takiego myślenia jest założenie, że nie można po prostu odnaleźć stylów religijnych w nowoczesnej codzienności, lecz muszą one, jeśli w ogóle jest to potrzebne, na nowo być przekazywane przez Kościół. Punktem wyjścia jest tu więc założenie o braku stylów religijnych w nowoczesności.

Filozof Reto Luzius Fetz mówi w tym kontekście o nowoczesności jako świeckim *universum*, w którego strukturach istnieją trudności z przekazywaniem chrześcijańskich symboli religijnych, gdyż nie pasują one już do świata techniki i nauk przyrodniczych. Stawia hipotezę, że ten nowoczesny, legitymizowany przez technikę kosmos stanowi zamkniętą całość, która próbuje sama dla siebie stanowić interpretację i legitymizację, stąd też nie potrzebuje transcendentnych znaków, rytów i symboli, które wskazują nie same na siebie, lecz na coś istniejącego poza nimi. Oprócz tego wielość i różnorodność, które są cechami nowoczesności, prowadzą

ne.⁶⁶ Fetz geht davon aus, dass zeichenhaften Handlungen, die heute in großer Vielzahl aufgefunden werden können, nicht als Indikatoren für Religion im traditionell-christlichen Sinn dienen können. Lebendiger Umgang mit religiösen Symbolen muss seiner Meinung nach kirchlich vermittelt gelernt werden. Es gibt keine Verbindung von trauernden Fußballfans und authentischer Religiosität.

In diesem Sinne sprechen Ferchhoff und Deve⁶⁷ mit Blick auf die Verweiskraft der Zeichen, Moden und Symbole in der Moderne von einer „semiotischen Katastrophe”. Mit Blick auf Mode, Stile und Lebensformen sprechen sie von „postmoderner Beliebbarkeit”, beklagen, dass Ästhetik über die Funktion triumphiert und qualifizieren die Illuminierung des Alltäglichen” als „hedonistische Feier des Ichs”. Ganz klar bringen sie zum Ausdruck, dass die sich ausfaltende Moderne einhergeht mit einem moralischen Verfall: „Diese postmodernen Immoralisten und Neozyniker, die ihre eigene Lebensführung zum persönlichen Kunstwerk ausweiten, trauen keiner Versöhnung durch ein wie auch immer geartetes Objektives – sei es spirituell, ökologisch, sozialistisch oder sonstwie”.⁶⁸

Der Jugend wird der Blick auf das Ganze abgesprochen, „Eschatologieausfall” und „Utopiendieb-stahl” werden beklagt, es ist Sprache von einem virtuellen, fragmentarischen Subjekt, das die Form dem Inhalt vorziehe, das lieber auf Stil als auf Wesen abstelle. Werner Helsper⁶⁹ stellt die Frage, ob die moderne Gesellschaft nicht durch eine simulierte Hyperrealität gekennzeichnet sei, in der durch die Macht der massenmedial vermittelten Bilder eine „Überwältigung der Realität durch Simuliertes” stattfände. Es ist von einer „Agonie des Realen” die Rede und, das ist entscheidend, von einer Simulation des „Bildes ohne Referent”.

Die oben angeführten skeptischen Aussagen zur semiotischen Situation in der Moderne werden auch theologisch aufgegriffen. Höhn beklagt die moderne Situation, was Religion betrifft: *Ultima ratio* der Beschäftigung mit Religion ist das persönliche Be-

go do stwierdzenia, że nie można już dziś mówić o istnieniu jednolitego kontekstu odniesienia jako całości, a zatem również o wytworzeniu przez społeczeństwo tekstu złożonego z odnoszących się do siebie nawzajem struktur znaczeniowych⁶⁶. Fetz wychodzi z założenia, że znaczące działania, których bardzo wiele możemy dziś obserwować, nie mogą być uznawane za wskaźniki religii w sensie tradycyjnie chrześcijańskim. Żywego kontaktu z symbolami religijnymi trzeba uczyć się, jego zdaniem, za pośrednictwem Kościoła. Nie ma więc żadnego związku między żałobą kibiców piłkarskich a autentyczną religijnością.

O „semiotycznej katastrofie” w odniesieniu do treści znaków, mód i symboli nowoczesności mówią także Wilfried Ferchhoff i Bernd Dewe⁶⁷. Modę, styl i formy cechuje, ich zdaniem, „postmodernistyczna dowolność”, estetyka triumfuje nad funkcją, a „iluminacja codzienności” to w rzeczywistości „hedonistyczne święto ku czci własnego ja”. Zaznaczają wyraźnie, że rozwijająca się nowoczesność niesie ze sobą upadek moralności: „Owi postmodernistyczni nie-moralisci i neocynicy, zmieniający własne życie w osobiste dzieło sztuki, nie wierzą w żadne pojednanie, które mogłoby się dokonać poprzez uznanie tego, co obiektywne, bez względu na to, jaką przybrałoby postać: duchową, ekologiczną, socjalistyczną czy jakkolwiek bądź”⁶⁸.

Młodzieży odmawia się umiejętności patrzenia w sposób całościowy, pojawiają się skargi na „upadek eschatologii” i „kradzież utopii”, mówi się o wirtualnym, fragmentarycznym podmiocie, który przedkłada formę nad treść, dla którego ważniejszy jest styl niż istota. Werner Helsper⁶⁹ stawia pytanie, czy nowoczesnego społeczeństwa nie cechuje przypadkiem symulowany hiperrealizm, czy siła kreowanych przez mass media obrazów nie prowadzi do „zdominowania rzeczywi-

finden zwischen Faszination und Langeweile. Das Urteil über Religiosität reduziert sich auf Selbstbeschreibungen”.⁷⁰ Mit der These, dass der jüdisch-christliche Gott nicht Teil der banalisierenden Erlebnisgesellschaft ist, plädiert Höhn dafür, christlicherseits zur „Enttrivialisierung des Glaubens” beizutragen. Dies geschähe nach Höhn nicht dadurch, dass man sich auf Spurensuche in der pluralen „Wirklichkeit der Moderne” mache, sondern dass man sich auf christlich-traditionelle Chiffren wie die Forderung zur Umkehr, den Exodus und die Nachfolge Christi konzentriere.⁷¹ Die stabile, gegebene Offenbarung wird der inhomogenen, unsicheren Situation der Moderne gegenübergestellt.

Englert vermisst in der gegenwärtigen Theologie eine stilbildende Interpretationsfähigkeit der komplexen Vorgänge in heutiger Gesellschaft und wirft ihr vor, „ihre Position eher in Abhängigkeit vom Wandel gesellschaftlichen Lebensstils reformuliert” zu haben.⁷² Er geht also davon aus, dass religiöse Stile nicht in moderner Gesellschaft vorgefunden werden können, sondern dass diese kirchlicherseits erst zu bilden seien. Englert diagnostiziert, dass die „Zeitgenossenschaft bürgerlicher Theologie mit hohem Integrationsbedürfnis” zu Werke geht, was ihr Verhältnis zur pluralistisch-synkretistischen Moderne angeht. Er warnt vor der theologischen Überführung der Transzendenz in die Transzendenz der Immanenz und gibt zu bedenken, dass diese „Erfahrung eines Jenseits im Diesseits [...] vor allem denen zugänglich” ist, „die sich mit Mitteln einer verfeinerten Hermeneutik zu diesem Diesseits auf Distanz bringen können, also umgekehrt gerade jenen nicht oder nur schwerlich, die aus dem Gedanken an ein kompensatorisches Jenseits am meisten Trost bezogen”.⁷³ Es geht Englert um das, was er das „christliche Durchschnittsbewusstsein” nennt, und er fragt sich, ob man auf der Strasse noch die vermeintliche Anpassung der Theologie an postmoderne Deutungsschemata nachvollziehen könne. Deshalb fordert er eine „empirische Analyse des christlichen Durchschnittsbe-

stości przez symulację”. Mówi się o „agonii rzeczywistości” i, co ważniejsze, o symulacji „obrazu bez referenta”.

Przytoczone powyżej sceptyczne wypowiedzi na temat semiotycznej sytuacji w nowoczesności stają się również przedmiotem refleksji teologicznej. Hans Höhn ubolewa nad statusem religii w nowoczesnym społeczeństwie: „*Ultima ratio* zainteresowania religią są osobiste odczucia wahające się od fascynacji do nudy. Werdykt w sprawie religijności ogranicza się do samoopisu”⁷⁰. Formułując tezę o tym, że judaistyczno-chrześcijański Bóg nie jest częścią zbanalizowanego społeczeństwa doznań, Höhn wzywa chrześcijan, aby przyczynili się do „odtrywializowania wiary”. Powinno się to dokonać nie poprzez poszukiwanie jej śladów w pluralistycznej, „nowoczesnej rzeczywistości”, lecz poprzez koncentrację na tradycyjnie chrześcijańskich motywach, takich jak wezwanie do nawrócenia, exodus czy naśladowanie Chrystusa⁷¹. Stabilne, dane nam Objawienie jest tu przeciwstawione niejednorodnej, niepewnej sytuacji nowoczesności.

Według Rudolfa Englerta, współczesnej teologii brakuje zdolności do stylistycznej interpretacji złożonych procesów zachodzących we współczesnym społeczeństwie. Zarzuca on jej „przeformułowywanie swojego stanowiska w zależności od zmian społecznego stylu życia”⁷². Autor wychodzi więc z założenia, że style religijne nie występują w nowoczesnym społeczeństwie, lecz powinny dopiero zostać ukształtowane przez Kościół. Englert stawia diagnozę, że „współczesną mieszczańską teologię cechuje wielka potrzeba integracji” z pluralistyczno-synkretystyczną nowoczesnością. Ostrzega przed teologiczną zamianą transcendencji w transcendowanie immanencji i nakłania do zastanowienia się nad tym, że „doświadczenie

wusstseins”, um festzustellen, ob der Paradigmenwechsel und Kontinuitätsbruch in der praktischen Theologie hin auf pluralistisch-synkretistische Deutungsvielfalt noch im „Rahmen eines christlichen Selbstverständnisses verarbeitet werden” könne.⁷⁴ Mit Blick auf bereits vorliegende empirische Studien (z.B. Dubach und Campiche) kann kritisch an Englert rückgefragt werden, inwieweit dieses homogene, christliche Durchschnittsbewusstsein überhaupt vorhanden ist.⁷⁵

5.3. Pro Stil

Neben all diesen Stimmen, die im Alltag vorgefundene Stilen als heuristischen Grundelementen theologischen Arbeitens skeptisch gegenüber stehen, gibt es auch eine Reihe von soziologischen und theologischen Ansätzen, die in den heute auffindbaren Stilmomenten Anschluss und Durchbrüche auf Transzendenz zu erblicken im Stande sind. Sie sind dies meiner Ansicht nach deswegen, weil sie den Stilbegriff mit dem Symbolbegriff und der Ästhetik einerseits sowie der Möglichkeit der Bildung von religiöser Identität andererseits verbinden: Damit begegnen sie den beiden Hauptvorwürfen moderner Degenerationstheorien, wie sie eben geschildert wurden, nämlich dem Vorwurf der leeren Formgebung und blossen Ästhetisierung einerseits und dem Vorwurf der subjektiven Beliebigkeit von Lebensstilen andererseits. Dabei sind zwei Punkte besonders herauszuheben. Anton Bucher, bei der Beschäftigung mit Cassirer und Langer, hat im Blick auf die Nichtbeliebigkeit von Symbolen festgestellt, „dass sie nicht aus dem Nichts auftauchen, sondern vom Menschen in seiner Interaktion mit Mit- und Umwelt aktiv gebildet werden müssen”. Dieser Vorgang konstituiert „Selbstbewusstsein”.⁷⁶ Theologisch kann in diesem Zusammenhang als bedeutsam gelten, dass die Funktion eines Symbols, besonders von Rahner thematisiert, nicht mehr bloßes Erkennungszeichen oder Repräsentation einer beliebigen

»tamtego świata« w »tym świecie« [...] jest dostępne przede wszystkim dla tych, którzy za pomocą udoskonalonej hermeneutyki mogą osiągnąć dystans wobec »tego świata«, a co za tym idzie, nie jest dostępne (lub dostępne tylko z trudem) dla tych, którzy czerpią największą pociechę z myśli o kompensacyjnym »tamnym świecie«⁷³. Englert ma tu na myśli to, co nazywa „przeciętną świadomością chrześcijańską” i pyta, czy wśród „zwykłych” chrześcijan znaleźć można odzwierciedlenie domniemanego dopasowania się teologii do schematów interpretacyjnych ponowoczesności. Dlatego domaga się „empirycznej analizy przeciętnej świadomości chrześcijańskiej”, aby móc stwierdzić, czy zmiana paradygmatu, przerwanie ciągłości teologii praktycznej i jej zwrot w kierunku pluralistyczno-synkretystycznej różnorodności interpretacji może być jeszcze „przetworzone w ramach chrześcijańskiej samoświadomości”⁷⁴. Jeśli wziąć pod uwagę istniejące już studia empiryczne (np. Alfreda Dubacha i Rolanda J. Campiche’a), można jednak zadać tu krytyczne pytanie, czy taka jednorodna, przeciętna świadomość chrześcijańska w ogóle istnieje⁷⁵.

5.3. Argumenty za stylem

Oprócz tych wszystkich głosów sceptycznych wobec traktowania istniejących w życiu codziennym stylów jak heurystycznych podstaw pracy teologicznej, znaleźć można również ujęcia socjologiczne i teologiczne, których autorzy dostrzegają w możliwych dziś do zaobserwowania przejawach stylu elementy łączące i umożliwiające kontakt z transcendencją. Jest tak moim zdaniem dlatego, że pojęcie stylu łączy oni z jednej strony z pojęciem symbolu i estetyką, z drugiej zaś strony z możliwością wykształcenia reli-

„Wirklichkeit” ist, sondern präsentativ Wirklichkeit gegenwärtig setzt.⁷⁷

Hans-Georg Soeffner betrachtet Symbole als spezifische Repräsentanten von Bedeutsamkeitsakzenten, die sowohl in Form von Naturgegenständen als auch eingewoben in biographische Selbstdarstellungsmuster auftreten können. Es geht ihm um die Analyse des konkreten Alltags, den er „als stets vorgegebenes, soziales Konstrukt einer bereits vielfältig vorkonstruierten Welt in ihrer stets konkreten Geschichte” beschreibt.⁷⁸ Bei diesen Beobachtungen interessieren Soeffner vor allem Ritualisierungsvorgänge. Nach Soeffner verweist jede rituelle, zeichenhafte Handlung, auf ein bestimmtes Vorwissen und damit gewisse Deutungsvorgaben. „Sie sind Hilfsmittel der Grenzüberschreitung und zugleich auch Grenze zwischen mir und der sozialen Welt”.⁷⁹ Im Bereich des Sakralen sind sie für Soeffner kein Abbild, sondern Gegenwart des Heiligen. „Rituelles Handeln [...] durchzieht, strukturiert und rahmt nahezu alle Bereiche menschlicher Interaktion, von der religiös vorgeprägten über die institutionell ausgearbeitete bis hin zur alltäglichen.”⁸⁰

Gerade das Symbol ist nach Soeffner geeignet dazu, widersprüchliche Erfahrungen zu einer sinnvollen Einheit zu verdichten und somit Orientierung in moderner Welt zu ermöglichen. Seiner Meinung nach wird im Symbol etwas „appräsentiert” (Husserl), was selbst nicht zum Vorschein kommt, aber „Mit-Da” ist. Appräsentation ist nach Husserl eine auf Urstiftung zurückverweisende, analogisierende Erfahrung, die ein solches ‘Mit-Da’ vorstellig macht, das doch nicht ‘Selbst-Da’ ist und niemals werden kann, das Appräsentierte gelangt also niemals selbst zur Präsenz. Appräsentation geschieht in einem dreistelligen Beziehungsgeflecht aus appräsentierendem und appräsentiertem Element sowie dem erfahrenden Bewusstsein. Sie lässt sich nach Soeffner auch als in der Wahrnehmung angelegtes, primordiales Schließen von einem Präsenten auf ein Nicht-Präzentes betrachten. Menschliche Gesellschaft als Beobachtungs-, Darstellungs- und Inter-

gijnej tożsamości. W ten sposób odpowiadają na obydwa przedstawione wyżej główne zarzuty nowoczesnych teorii degeneracji, a mianowicie zarzut pustej formy i pozbawionej treści estetyzacji z jednej strony oraz zarzut subiektywnej dowolności stylów życia z drugiej. Należy przy tym zwrócić szczególną uwagę na dwa zagadnienia. Anton Bucher, nawiązując do poglądów Ernsta Cassirera i Bernda Langerera i wypowiadając się na temat niedowolności symboli, stwierdza, że „nie powstają one z niczego, lecz muszą być aktywnie tworzone przez człowieka w trakcie interakcji z jego najbliższym środowiskiem i otoczeniem”⁷⁶. Ten proces konstytuuje, jego zdaniem, „samoświadomość”. Z punktu widzenia teologii należy uznać za znaczące, że funkcją symbolu, szczególnie tak jak ujmują ją Karl Rahner, nie jest bycie jedynie znakiem rozpoznawczym czy reprezentacją dowolnej „rzeczywistości”, lecz poprzez prezentację uobecnianie owej rzeczywistości⁷⁷.

Soeffner widzi w symbolach specyficzną reprezentację akcentów znaczenia, które mogą występować zarówno w formie przedmiotów, jak również być wplecione w biograficzne wzory autoprezentacji. Chodzi tu o konkretną analizę życia codziennego, które opisuje jako „zawsze daną, społeczną konstrukcję już uprzednio skonstruowanego, różnorodnego świata w jego zawsze konkretnej historii”⁷⁸. W obserwacjach tych interesują Soeffnera przede wszystkim procesy rytualizacji. Jego zdaniem każde rytualne, znaczące działanie zawiera odniesienie do pewnej wiedzy potocznej i co za tym idzie, pewne reguły interpretacji. „Służą one pomocą w przekroczeniu granic, a jednocześnie same stanowią granicę między mną a światem społecznym”⁷⁹. W sferze sakralnej nie są one dla Soeffnera obrazem, lecz uobecnieniem świętości. „Działanie rytualne [...] przewija się

pretationsgesellschaft von einander appräsentierenden Subjekten wird durch Appräsentation zu transzendentaler Intersubjektivität verholphen, d.h.: Überall, wo in der Gesellschaft symbolisch gehandelt wird, soll dem nicht wirklich Präsenten die eigentliche Präsenz in der Erfahrung zukommen.⁸¹ Auch theologisch gibt es Argumente dafür, dass Pluralisierung und Individualisierung nicht deckungsgleich mit Egoismus, Selbstverherrlichung, Beliebigkeit oder Trivialisierung sind und dass der subjektive Alltag des heute lebenden Individuums theologisch durchaus bedeutsam ist: Theologie muss z.B. nach Henning Luther zum Ort der Subjekte, also in den Alltag verlegt werden, weil Subjektwerdung und autobiografische Selbstreflexion eine implizit religiöse Dimension aufweisen.⁸² Luther kann dies so formulieren, weil er prinzipiell von der gerade nicht statischen Wandlungsfähigkeit des Religiösen an sich ausgeht.

Dass „Ganzheit“ und Geborgenheit in einem kirchlich-institutionell vermittelten Weltbild heute kaum mehr gefunden werden kann, leitet Luther aus der gesellschaftlichen Realität funktionaler Differenzierung ab, die durch den mit ihr einhergehenden Individualisierungsschub ein reflexes Verhältnis zwischen Subjekt und Religion befördert.⁸³ Mit Klaus Eder folgert Luther daraus, dass „Säkularisation nicht das Ende religiöser Evolution“ bedeuten muss. „Sie ist vielmehr der Ausgangspunkt für einen Typ von religiöser Evolution, der im Aufbau der eigenen symbolischen Ordnung reflexiv auf archaische und traditionelle Formen zurückgreifen kann.“⁸⁴ Ekklektisches Zurückgreifen auf religiöse Bilder in Lebensstilen und neuen Formen der Religiosität, aber auch mehr oder weniger unbewusstes, kulturanaloges Handeln an prominenten Orten der Alltäglichkeit (Sportstadien, Kulturzelebrationen) machen nach Luther deutlich, dass religiöse Fragen nicht in erster Linie über die Welt hinaus gehen, sondern sie als ganze in Frage stellen.⁸⁵ Dabei hat man sich „Wirklichkeit“ als immer schon ausgedeutete und konstruierte vorzustellen: In unendlichen

niemal przez wszystkie sfery, w jakich zachodzą ludzkie interakcje, nadaje strukturę i ramy zarówno interakcjom w sferze religijnej, jak i tym zachodzącym w ramach instytucji oraz w życiu codziennym”⁸⁰.

Właśnie symbol, zdaniem Soeffnera, nadaje się do tego, aby połączyć sprzeczne doświadczenia w sensowną całość i w ten sposób umożliwić orientację w nowoczesnym świecie. Uważa on, że w symbolu jest „aprezentowane” (Husserl) coś, co nie ujawnia się, lecz jest „współobecne”. Aprezentacja według Husserla jest doświadczeniem analogizującym, odnoszącym się do pierwotnego założenia, które przywołuje taką „współobecność”, ale jednak nie jest i nigdy nie może być „osobistą obecnością”. To, co aprezentowane, nie jest więc nigdy rzeczywiście obecne. Aprezentacja następuje w ramach potrójnego spłotu relacji między aprezentującym i aprezentowanym elementem oraz doświadczającą świadomością. Można ją również rozpatrywać, zdaniem Soeffnera, jako będącą składnikiem percepcji zdolność do primordialnego [tj. związanego z pierwotną, oryginalną intuicją – uzup. red.] domniemania tego, co nieobecne, na podstawie tego, co obecne. Ludzkie społeczeństwo, będące społeczeństwem obserwującym, przedstawiającym i interpretującym, złożonym ze wzajemnie aprezentujących się podmiotów, dzięki aprezentacji zyskuje transcendentálną intersubiektywność, tzn. wszędzie tam, gdzie w społeczeństwie ma miejsce symboliczne działanie, chodzi o uobecnienie w doświadczeniu tego, co nie jest obecne w rzeczywistości⁸¹. Również w teologii znaleźć można argumenty przemawiające za tym, że pluralizacja i indywidualizacja nie oznaczają automatycznie egoizmu, samozachwyty, dowolności czy trywializacji, i że subiektywna codzienność żyjącej współcześnie jednostki jest nader istotna z teologicznego punktu

Verweis- und Zeichenketten verbleiben auch religiöse Chiffren in dieser vorläufigen Konstruktivität, verändern sich laufend, ohne jedoch ihr Grundthema, die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit der Welt, aufzugeben.

Dass der Stilbegriff zur Ermöglichung eines besseren Verständnisses beitragen kann, was das Thema ‚Religion in der Moderne‘ betrifft, machen zahlreiche empirische Untersuchungen zu ästhetisch relevanten Phänomenen deutlich, die immer wieder einen Bezug zwischen heutigen Kulturausformungen und traditionell religiösen Chiffren herzustellen in der Lage sind. So kann Buschmann zum Beispiel am Phänomen der Techno-Musik aufzeigen, dass moderne (Massen)kultur nicht ausschließlich Ersatzbefriedigung einer sich als transitorisch empfindenden, entfremdeten Gesellschaft sein muss, sondern dass sie durchaus progressiv-emanzipatorische Elemente hat, die den Alltag rituell zu kontrastieren im Stande ist, die spirituell verwurzelte Körpererfahrung erlaubt und schöpferisches Potential freisetzt.⁸⁶ Nach Buschmann ermöglicht Techno Erfahrung von Spiritualität und Kontemplation in Tanz und Extase und „zur Ruhe kommen”, nicht zuletzt durch Verwendung altkirchlicher Momente (Gregorianik). Auch Schwarze geht davon aus, dass mit der Rock/Pop-Kultur ein Bereich der Gegenwartskultur vorliegt, der theologisch beschrieben werden kann. Die gesellschaftliche Prägekraft immer konkreter werdender, religiöser Sachverhalte reicht für Schwarze von der vorsichtigen Einführung des Transzendenzgedankens über den rituellen Ausdruck des Popkults bis hin zur kreativen Verarbeitung religiöser Texte.⁸⁷ Dabei war für Schwarze unter anderem die Frage Tillichs nach der Verhältnisbestimmung von Theologie und Kultur und ihre Explikation in verschiedenen Gebieten von Politik, Gesellschaft und Kunst wesentlich: Nach Tillich sind die Manifestationen des Göttlichen tief und wesentlich im Menschlichen eingebunden. Die Spannung von christlicher Wahrheit und konkreter Zeitsituation sieht Paul Tillich in der Korrelation

widzenia. Na przykład Henning Luther jest zdania, że punktem wyjścia teologii musi stać się życie codzienne, będące właściwym środowiskiem podmiotów, ponieważ proces upodmiotowienia i autobiograficzna refleksja mają ukryty wymiar religijny⁸². Luther formułuje to w taki właśnie sposób, ponieważ z zasady przyjmuje za punkt wyjścia zdolność do dynamicznych przekształceń sfery religijnej.

Powodów tego, że w obrazie świata przekazywanym przez instytucję Kościoła trudno już dziś odnaleźć „całość” i poczucie bezpieczeństwa, szukać należy zdaniem Luthera w dyferencjacji funkcjonalnej będącej cechą rzeczywistości społecznej i w następującej wraz z nią indywidualizacji, która sprzyja refleksyjnym relacjom między podmiotem a religią⁸³. Nawiązując do Klaus Edera, Luther wnioskuje, że „sekularyzacja nie musi oznaczać końca religijnej ewolucji”. Według Edera „stanowi ona raczej punkt wyjścia pewnego typu ewolucji religijnej, która w procesie tworzenia własnego porządku symbolicznego może sięgać do archaicznych i tradycyjnych form”⁸⁴. Eklektyczne odwoływanie się do obrazów religijnych w stylach życia, nowych formach religijności, ale również mniej lub bardziej nieświadome, pseudokultowe działania w znaczących miejscach czy momentach codzienności (stadiony sportowe, celebracje kulturalne) świadczą jego zdaniem o tym, że problemy religijne nie dotyczą w pierwszej kolejności tego, co poza światem, lecz odnoszą się do świata jako całości⁸⁵. W takim ujęciu należy pojmować „rzeczywistość” jako już zinterpretowaną i skonstruowaną: w niekończących się łańcuchach odniesień i znaków religijne szyfry odznaczają się tymczasową konstruktywnością i nieustannie zmieniają się, nie przestając jednakże tematyzować kruchości i wewnętrznych sprzeczności świata.

schöpferischen menschlichen Tuns und der Theologie aufgehoben. Gegenstand der Theologie hat nach Tillich all das zu sein, was uns unbedingt angeht, in kultureller Vermittlung können nach Tillich auch endliche Phänomene zu Trägern des Unbedingten werden. Nach Tillich ist Religion die Substanz der Kultur und Kultur die Form der Religion. Der Schlüssel einer analytischen ‚Theologie der Kultur‘, der die Kultur transparent auf das Unbedingte zu machen im Stande ist, ist nach Tillich der Stil: Ihm wohnt kein beliebiges, sondern ein transzendierendes Moment inne. Prinzipiell gesteht Tillich allen Phänomenen des kulturellen Lebens die Möglichkeit der Ausdrucks- und Trägerfunktion für das Transzendente zu. „Es bedarf religiöser Intuition, um die Tiefe eines Stils zu schauen und auf die Ebene durchzudringen, wo die Beziehung zum Unbedingten in ihren treibenden Kräften sichtbar wird.”⁸⁸

In Bezug auf die Eingangs gestellten Fragen vermag die Beschäftigung mit religiösen Stilen meiner Ansicht nach vor dem Hintergrund der Situation der Moderne einen Beitrag zur Bereitstellung eines heuristischen Rahmens zur wissenschaftlichen Untersuchung der Rolle von Religion in heutiger Gesellschaft zu leisten. Das gilt erstens für die ungeklärte Frage, ob man sich dem Phänomen ‚Religion‘ mit einem substanziell oder funktional ausgerichteten Religionsbegriff zu nähern habe: Stil vermag, wie Söffner, Streib, Luther und Tillich zeigen, beide Komponenten zu vereinigen: Dabei ist zuzugestehen, dass die Substanz eines heutigen religiösen Stils oftmals von der konkreten Auswahl des Einzelnen abhängt, die Funktion jedoch bei den religiös relevanten Themen der Kontingenzbewältigung Transzendierung des Alltäglichen oder auch der Subjektwerdung anzusiedeln ist. Die Frage bleibt, ob eine solche Verwendung des religiösen Stilbegriffs Ausdruck der Degeneration von traditioneller Religion heute im Sinne ihrer Trivialisierung und „Verbeliebigung” ist, oder ob er im Sinne Söffners und Streibs Anknüpfungspunkt von Moderne an zu

Liczne badania empiryczne nad zjawiskami znaczącymi z punktu widzenia estetyki dowodzą, że pojęcie stylu może przyczynić się do lepszego zrozumienia tematyki religii w nowoczesności. Zjawiska te wciąż na nowo tworzą związki między współczesnymi formami kulturowymi a tradycyjnymi religijnymi szyframi. Gerd Buschmann wykazuje na przykładzie muzyki techno, że nowoczesna kultura (masowa) nie musi wcale oznaczać jedynie namiastki zadowolenia dla społeczeństwa, które samo siebie postrzega jako nietrwale, przemijające i wyobcowane, lecz zawiera ona w sobie elementy postępowo-emancypacyjne, które są w stanie pełnić rolę rytuałów urozmaicających codzienność, pozwalają na zakorzenione w duchowości doświadczenie własnego ciała i wyzwalają twórczy potencjał⁸⁶. Zdaniem Buschmanna, techno umożliwia doświadczenie duchowości i kontemplacji w tańcu, ekstazę i uspokojenie, niejednokrotnie poprzez zastosowanie motywów tradycyjnie kościelnych (chorały gregoriańskie). Również Bernd Schwarze wychodzi z założenia, że kultura rockowo-popowa stanowi sferę kultury współczesnej, która może stać się przedmiotem refleksji teologicznej. Społeczna siła oddziaływania coraz bardziej konkretnych, religijnych motywów rozciąga się, jego zdaniem, od ostrożnego ukierunkowywania myśli na transcendencję poprzez rytualną wymowę kultu gwiazd popu – aż do kreatywnego przerabiania tekstów religijnych⁸⁷. W takim ujęciu istotne staje się – sformułowane przez Paula Tillicha – pytanie o wzajemną relację teologii i kultury oraz jej eksplikacja w różnych dziedzinach polityki, społeczeństwa i sztuki. Zdaniem Tillicha, manifestacje boskości są głęboko zakorzenione w tym, co ludzkie. Napięcie między chrześcijańską prawdą a konkretną, określoną w czasie sytuacją zo-

allen Zeiten auffindbaren, genuin religiösen Mustern ist. Wenn ich auch zu letzterem tendiere, muss ich doch zugestehen, dass mit einem solch offenen Religionsbegriff leicht die Gefahr der Vereinnahmung moderner Lebensstile für die Religion einhergehen kann. Hier gilt es meiner Ansicht nach, wachsam zu sein.

Auch die Frage, ob man die Entwicklung der Moderne als religiös-moralische Verfallsgeschichte mit den Konsequenzen des Transzendenz- und Eschatologieausfalls betrachten muss oder ob sie als religiös produktiv betrachtet werden kann, was das Hervorbringen neuer Formen des Religiösen anbetrifft, scheint mir durch eine Betrachtung von Stilphänomenen lösbarer: Und das Vorhandensein von religiös relevanten Stilfiguren in Sport, Musik und Selbstbiographisierung spricht eher gegen einen Abbruch von Religion in der Moderne. Wenn auch hier wieder vor der Gefahr gewarnt werden muss, an sich profane Elemente der Gegenwartskultur zu heiligen, überwiegt bei mir persönlich doch die Einsicht in die Vielgestaltigkeit religiöser Ausdrucksformen, die sich nicht auf bestimmte, kirchlich-traditionelle Bereiche reduzieren lassen: Formen verweisen auf oder sind sogar Inhalte! Ich teile somit das Diktum von einer Situation der semiotischen Katastrophe nicht.

5.4. Heuristischer Vorschlag

Wenn es möglich ist, durch die Beobachtung von konkreten Lebensstilen in heutiger Gesellschaft symbolisch relevante Handlungsmuster aufzufinden, die ästhetisch vermittelt transzendierend fungieren, die sogar religiöse Identität in ihrer Verwobenheit mit der Lebenswelt narrativ vermitteln können, dann ist vom konkreten Alltag als *locus theologicus* auszugehen. Dabei sind die Rituale und Erzählungen des Alltags, z.B. die der polnischen Hooligans, keineswegs ungefährlich: Sie handeln von und verhandeln mit Machtfaktoren wie Vaterland, Religion, Treue, Erlösung, sie sind ausgrenzend und exklusiv.

staje według niego zniesione poprzez korelację twórczego ludzkiego działania i teologii. Tillich uważa, że przedmiotem teologii powinno być wszystko to, co jest dla nas ważne, jego zdaniem bowiem również przemijające zjawiska w procesie przekazu kulturowego mogą stać się nośnikami absolutu; religia stanowi substancję kultury, a kultura jest formą religii. Kluczem do analitycznej „teologii kultury”, potrafiącym sprawić, że kultura staje się transparentna wobec absolutu, jest styl. Nie ma on bowiem charakteru dowolnego, lecz transcendujący. Tillich wychodzi z założenia, że wszystkie zjawiska składające się na życie kulturalne mogą stanowić nośniki i formy wyrazu transcendencji. „Potrzeba religijnej intuicji, aby zajrzeć w głąb stylu i przeniknąć na płaszczyznę, na której staje się widoczny związek z absolutem w swojej sprawczej sile”⁸⁸.

W odniesieniu do postawionych na początku pytań należy zatem, moim zdaniem, stwierdzić, że zainteresowanie stylami religijnymi w kontekście nowoczesności może stanowić cenny wkład w określenie heurystycznych ram, sprzyjających naukowej analizie roli religii we współczesnym społeczeństwie. Odnosi się to w pierwszej kolejności do wciąż nierozstrzygniętego sporu o to, czy takie zjawisko jak religia powinno być badane w oparciu o substancjalne, czy też funkcjonalne pojęcie religii. Pojęcie „styl” może, jak wykazują Soeffner, Streib i Tillich, połączyć oba komponenty. Należy tu przyznać, że „substancja” współczesnego stylu religijnego często zależy od konkretnego wyboru jednostki, natomiast jego funkcja wiąże się ze znaczącymi tematami religijnymi, takimi jak: przewycięzanie przygodności, transcendowanie codzienności czy też proces stawiania się podmiotem. Otwarte pozostaje pytanie, czy takie zastosowanie pojęcia stylu

Es sind zum großen Teil Rituale der Gewalt, und das macht sie so virulent. Sie erzählen eine Geschichte Polens, die abseits der offiziellen Erklärungsmuster steht.

Der protestantische Liturgiewissenschaftler Werner Jetter geht davon aus, dass rituelles Verhalten zum Habitus der Gesellschaft dazugehört, dass es sowohl die gesellschaftliche Balance garantiert als auch Ursprache der Religion ist. Aus diesem Grunde hat für ihn die Unterscheidung von religiöser und nichtreligiöser Ritualisierung nur behelfsmäßigen Sinn, sie ist eigentlich nicht schlüssig.⁸⁹ Rituale gelten Jetter als „Angeld von Sinn in den Seelen”,⁹⁰ er geht davon aus, dass jedes Ritual den Wunsch nach verbaler Deutung impliziere. Diese Betrachtungsweise des Symbolischen wäre meiner Meinung nach äußerst hilfreich für den Beginn eines Dialogs der Kirchen mit den modernen, kulturanalog handelnden Menschen, wie z.B. den Fußballfans: Einerseits würde jegliches kultische Handeln radikal ernst genommen, andererseits wüsste eine solchermaßen disponierte Kirche um das Bedürfnis nach Verbalisierung des kultischen Handelns. Dazu könnte sie einige Anleitungen geben, denn: „Die Religion war schon immer die älteste Interessentin an allem Symbolischen. Ihre phänomenologische Darstellung setzt bei den Erfahrungen an, in denen Gegenstände, Naturerscheinungen, Örtlichkeiten, Begebenheiten, Personen ihre menschliche Machtfülle, Geschicklichkeit oder Gestaltungskraft, eindrücklich und durchscheinend werden für die Bedeutsamkeit oder Mächtigkeit, mit der das Leben dem Menschen überhaupt begegnet.”⁹¹

Nach Jeters Verständnis soll Religion deshalb dem Leben als ganzem gelten. Das bedeutet, dass Kirche keine religiöse Sonderwelt aufbauen darf, sondern die Rituale vorzugsweise an krisenanfälligen Lebenssituationen festmachen müsste. Eine Zusammenarbeit mit kultisch handelnden Menschen, die außerhalb der offiziellen Kirche stehen, ist deshalb sicherlich für die Kirchen sehr interessant, weil man es bei diesen Menschen, wie z.B. den Fußball-

religijnego jest wyrazem współczesnej degeneracji tradycyjnej religii w sensie jej trywializacji i „udowolnienia”, czy też, tak jak rozumieją to Soeffner i Streib, pojęcie to stanowi pomost łączący nowoczesność z występującymi we wszystkich epokach wzorami pochodzenia religijnego. Choć sam skłaniałbym się ku temu drugiemu stanowisku, to muszę jednak przyznać, że tak otwarte pojęcie religii niesie ze sobą niebezpieczeństwo, iż nowoczesne style życia zostaną niejako „zaanektowane” do sfery religijnej. Wskazana jest tu daleko idąca ostrożność.

Obserwacja zjawisk związanych ze stylem sprawia również, moim zdaniem, że łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie, czy w nowoczesnych tendencjach rozwojowych widzieć należy jedynie proces zmierzający do religijno-moralnego upadku, którego konsekwencją jest rezygnacja z transcendencji i eschatologii, czy też można uznać je za religijnie produktywne, zdolne do wytwarzania nowych form religijności. Występowanie znaczących z religijnego punktu widzenia zabiegów stylistycznych np. w sporcie, muzyce czy w kreowaniu wizerunku własnej osoby stanowi raczej argument przeciwko tezie o załamaniu się religii w nowoczesności. Choć ostrzec tu należy znowu przed „uświęcaniem” świeckich w swej istocie elementów współczesnej kultury, to osobiście skłaniałbym się raczej ku bardziej wnikliwemu przyjrzeniu się różnorodnym formom religijnego wyrazu, które nie dadzą się zredukować do określonej sfery tradycyjno-kościelnej: formy wskazują na treści bądź też nawet same w sobie są treścią! Dlatego też nie podzielam *dic-tum* o semiotycznej katastrofie.

fans, mit Repräsentanten einer recht ursprünglichen, ungezähmten, aber auch oft unreflektierten, selbstvergessenen kultischen Artikulation zu tun hat. Fußballfans haben ein großes Repertoire an dramatischem Ausdrucksvermögen, jedoch vermögen sie es aus eigener Kraft meist nicht zu durchdringen, was unbedingt nötig wäre.⁹² Diese Spannung von Darstellung und Durchdringung ist die große Aufgabe eines Dialogs von Kirche und Fußballfans oder anderen gesellschaftlichen Randgruppen mit ihren je spezifischen, rituellen Artikulationsformen. Wird dieser Dialog nicht in Angriff genommen, dann bedeutet dies für die Kirchen einen weiteren Schritt in eine gesellschaftliche Reservation, sie hätte bald keinen Kontakt mehr zu vielen real-gesellschaftlichen Lebenswelten, würde nur noch um sich selber kreisen und verlöre sich in emsigen Selbsterhaltungsversuchen. Für viele unbewusst oder halbwegs bewusst kultanalogue Handelnde bedeutete ein Verzicht der geistigen Durchdringung ihres symbolträchtigen Verhaltens jedoch die Gefahr des „Sich-Verlierens” an ihre Leidenschaft, ihren „Kult”: „Und gerade hier wird man eine Verwirrung namhaft machen müssen, die zur Grundgefahr alles Ritualen und Symbolischen gehört: dass es nur allzu leicht an die Stelle seines eigenen Grundes treten kann, den Menschen nicht weiterweist, sondern bei sich behält. [...] Aus Zeichen des Heiligen können im Nu heilige Objekte werden; was auf den unendlichen Horizont verweisen und ihm Profil geben soll, kann sich als eigenständige Wirklichkeit etablieren.”⁹³ Dieser Gefahr der Selbstgenügsamkeit kultisch-rituellen Handelns⁹⁴ ist nur durch die Kultivierung eines Bewusstseins zu entgehen, das um den Verweischarakter des Symbolischen weiß. Kirche könnte Gelegenheit geben, darüber zu lernen.

Für Werner Jetter steht fest, dass wir es heute mit über den ganzen Sozialkörper verteilten religiösen Agenturen zu tun haben, auf die die Kirchen eingehen müssen, wollen sie nicht ihre Dialogfähigkeit verlieren. Sollte der Dialog aber einmal beginnen, und vielleicht hat er das an vereinzelt Stellen

5.4. Propozycje heurystyczne

Jeśli możliwe jest odnalezienie, poprzez obserwację konkretnych stylów życia w dzisiejszym społeczeństwie, symbolicznie znaczących wzorów postępowania pełniących funkcję transcendującą, które powiązane ze środowiskiem życia jednostki mogą stać się narzędziem narracyjnego tworzenia religijnej tożsamości, to za punkt wyjścia analiz uznać należy konkretny świat codziennych doświadczeń jako *locus theologicus*. Należy przy tym zaznaczyć, że codzienne rytuały i narracje, na przykład te odnoszące się do polskich kibiców chuliganów, w żadnym razie nie mogą być uznane za nieszkodliwe: odnoszą się one do kategorii władzy, takich jak ojczyzna, religia, wierność czy zbawienie, i pełnią rolę odgraniczającą oraz wyłączającą. Istnieją takie rytuały przemocy, które łatwo się rozprzestrzeniają. Przywodzą one na pamięć trudne wydarzenia z historii Polski, te spoza oficjalnego przekazu.

Protestancki badacz liturgii Werner Jetter przyjmuje założenie, że zachowania rytualne należą do habitusu społeczeństwa, że są one gwarantem równowagi społecznej i pierwotnym językiem religii. Dlatego też rozróżnienie na religijną i niereligijną rytualizację pełni według niego jedynie funkcję pomocniczą, nie jest właściwie logiczne⁸⁹. Rytuały są, według Jettera, „zadatkami sensu w duszach”⁹⁰; uważa on, że każdy rytuał implikuje życzenie jego werbalnej interpretacji. Ten sposób rozumienia symboli mógłby być, moim zdaniem, niezwykle pomocny w zapoczątkowaniu dialogu Kościołów z ludźmi podejmującymi działania pseudokultowe, do których należą na przykład kibice. Po pierwsze, każde działanie kultowe zostałoby w ten sposób bardzo poważnie potraktowane; po drugie, taka postawa danego Kościoła po-

auch schon getan, dann werden sich aus ihm neue Formen der Liturgie ergeben, die aus den Bedürfnissen der jeweiligen Menschen entspringen. Diese Liturgien werden einen lebendigen Spiegel der religiösen Desiderate in der Moderne abgeben können, sie werden prozesshaft entstehen, ohne Druck, und sie werden nicht an theologischen Schreibtischen ausgeheckt worden sein: „Theologische Rechenschaft über die kirchlichen Rituale kann weder meinen, diese müssten aus theologischen Entwürfen hervorgehen, noch, sie müssten in ihrem Gebrauch andauernd erläutert werden. Aus theologischen Konstruktionen gehen in der Regel weder sonderlich schöne noch sonderlich haltbare Rituale hervor.”⁹⁵

INTERNET

Flaggen auf polnischen Fußballplätzen: <http://www.republika.pl/antinazi/wrzesien%201.htm> (Dezember 2006)

Rassismus, Faschismus, Hitlerismus, Nationalismus, Antisemitismus: <http://users.nethit.pl/forum/read/lks/281410/> (Dezember 2006)

Stiftung „Niemals wieder”: <http://free.ngo.pl/nw/english/index.html> (Dezember 2006)

Bilder der Szenen zum Tod des Papstes im Stadion (Juli 2007):

<http://www.legalive.pl/galeria/f05cracovia2.php>

http://terazpasy.pl/index.php?option=com_zoom&Itemid=73&catid=35&PageNo=3

<http://www.lechpoznan.com/index.php?op=fotorelacja&id=9>

ANMERKUNGEN

¹ R. Duchowski, *Jest szansa na Pokój*, in: *Gazeta Wyborcza* 2005, Nr. 79, 20 (Poznań).

² W. Kordil, *Kibiców stać na wiele*, in: *Gazeta Wyborcza* (Kraków) 2005, Nr. 80, 12.

³ Man kann dies auch als infantile Regression des mit der von ihm hervorgebrachten technischen Entwicklung überforderten Menschen betrachten: „Unsere Ideologie heißt Fußball. Ist es das Schicksal einer Zivilisation, die Raumkapseln bemannt, Computerchips produziert, medizinische Hochtechnologie für jedermann bereitstellt und eine Freizeitkultur mit

zwołałaby mu zrozumieć potrzebę werbalizacji działań kultowych. Kościół mógłby więc w pewnym stopniu ukierunkować te działania, ponieważ „Religia zawsze była jako pierwsza zainteresowana wszystkim co symboliczne. Jej fenomenologiczny obraz opiera się na doświadczeniach, w których przedmioty, zjawiska przyrody, miejsca, zdarzenia, osoby wraz z pełnią ich ludzkiej władzy, przeznaczeniem i siłami twórczymi, wyraźnie – jak się wydaje – odzwierciedlają wagę i znaczenie tego wszystkiego, co stanowi o codziennej ludzkiej egzystencji”⁹¹.

Według Jettera, religia powinna odnosić się zatem do życia jako całości. Oznacza to, że Kościół nie powinien tworzyć osobnego świata religii, lecz jego zadaniem jest powiązanie rytuałów głównie z tymi sytuacjami życiowymi, które czynią ludzi szczególnie podatnymi na kryzysy. Współpraca z ludźmi podejmującymi działania kultowe poza oficjalnymi Kościołami znajduje się w kręgu zainteresowań Kościołów, ponieważ chodzi (jak w przypadku kibiców) o ludzi sięgających do kultowych środków wyrazu, a te mają charakter pierwotny, nieokiełznany, a często też bezrefleksyjny, oderwany od rzeczywistości. Fani piłki nożnej dysponują ogromnym repertuarem dramatycznych form wyrazu, jednakże własnymi siłami nie są najczęściej w stanie zrozumieć ich znaczenia, co jest bezwzględnie konieczne⁹². To napięcie istniejące między zewnętrznymi formami wyrazu a ich rozumieniem stanowi wielkie wyzwanie i zarazem wezwanie do dialogu między danym Kościołem a kibicami piłki nożnej oraz innymi grupami funkcjonującymi na marginesie społeczeństwa i dysponującymi specyficznymi, rytualnymi środkami wyrazu. Jeżeli taki dialog nie zostanie podjęty, będzie to oznaczało dla Kościoła kolejny krok w stronę społecznej izolacji i to, że wkrótce nie będzie już miał styczności z wieloma au-

Wahlmöglichkeiten ohnegleichen hervorgebracht hat, sich am Ende nurmehr in infantilen Fachsimpeleien und Jubelstürmen über dieses Jungmännerspiel wiedererkennen zu müssen?” D. Schümer, *Gott ist rund. Die Kultur des Fußballs*, Berlin 1996, 9.

⁴ „Tausende von religiösem Fanatismus beseelte Menschen strömen, gekleidet in den Farben ihrer Sekte, versehen mit Wimpeln und anderen Devotionalien ins Stadion, das einem Heiligtum gleichkommt. Auf dem heiligen Rasen jagen unter Aufsicht des schwarz gekleideten Oberpriesters rivalisierende Ballpaffen in Spezialkleidung hinter der Wahrheit in Form einer Kugel nach. Mit dem Fuß wird der Gral hin und her gekickt, um ab und zu die sich ekstatisch aufführenden Glaubensanhänger auf den Rängen in lautstarke, rituelle Gesänge ausbrechen zu lassen. Auf dem Höhepunkt ist die Stimmung, wenn der Ball in einem schier sakralen Akt in das Tor des Gegners versenkt wird. [...] Am Rand [...] treten die Hüter der Weisheit in Erscheinung, wenn sie durch magische Gesten und Zeichen auf das Spiel Einfluß nehmen wollen. [...] Wen wird es jetzt noch wundern, daß die Wurzeln des Fußballsports in der Tat spiritueller Natur waren? In den primitivsten Kulturen werden Totems angebetet. [...] Diese Totems verbinden die gläubigen Menschen zu einer Gruppe, schaffen die Gemeinsamkeit. Der Ball, rund wie Sonne und Erde, bietet sich als vorzügliches Totem an.” W. Pieper, *Der Ball gehört uns allen*, Löhrbach 1992, 41.

⁵ „Der Ball bedeutet für Nikolaus das Symbol der göttlichen und mathematischen Vollkommenheit. Aber er rollt auch nach dem Prinzip des Zufalls und bringt das Neue in diese verwirrende, unvollkommene Welt, die rund geformt ist wie der Ball. Er besitzt keinen Punkt auf der Außenfläche, der einem anderen Punkt überlegen wäre; er verkörpert die Ordnung des Raumes und bringt mit seinem Rollen dennoch die völlige Unordnung hervor. [...] 'Coincidentia oppositorum': Wenn wir die Wahrheit beschreiben können, dann hat sie die Form eines Balles.” D. Schümer, op.cit., 27f.

⁶ Vgl. W. Pieper, op.cit., 42ff.

⁷ H.G. Heimbrock, *Magie. Alltagsreligion und die Heilskraft des Glaubens. Etappen und Probleme theologischer und kulturwissenschaftlicher Magiediskussion*, in: H.G. Heimbrock, H. Streib (Hg.), *Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1994, 8.

⁸ „Nicht magische Anteile zu reduzieren ist jetzt geboten, sondern die kulturelle Kommunikation insbesondere dann, wenn und soweit sie kondensiert, hochverdichtet auftritt, beim Wort bzw. beim Verfahren zu nehmen, sie aufmerksamer zu betrachten und zu prüfen, in welchem Zusammenhang hier was deutend zusammengefügt und damit neu oder anders bewirkt wird. [...] So gilt es nicht länger, die Spuren des Magischen in der Moderne auszumerzen, sondern in einer sorgfältigen Rekonstruktion die Bedingungen einer humanen Gesellschaft ab-

tentycznie społecznymi światami codziennych doświadczeń, będzie koncentrował się na sobie i zatracił w uporczywych działaniach samozachowawczych. Jednakże dla wielu z tych, którzy nieświadomie bądź częściowo tylko świadomie podejmują działania pseudo-kultowe, rezygnacja z prób duchowego spojżenia na własne symboliczne zachowania może oznaczać niebezpieczeństwo, że zatracą się oni w swojej pasji i w swoim „kulcie”. „I właśnie tutaj należy nazwać po imieniu to, co stanowi główne niebezpieczeństwo w przypadku wszystkich rytuałów i symboli: że nader łatwo mogą one zająć miejsce tego, co miały reprezentować, że nie będą wskazywać ludziom tego, co jest poza nimi, lecz zatrzymają ich przy sobie. [...] Znaki świętości mogą w jednej chwili zamienić się w święte obiekty, to, co powinno wskazywać na horyzont nieskończoności i nadawać mu zarys, może ukonstytuować się jako samodzielna rzeczywistość”⁹³. Takiego niebezpieczeństwa samowystarczalności działań kultowo-rytualnych uniknąć można tylko rozwijając świadomość tego, że symbole pełnią w istocie jedynie funkcje odnośników⁹⁴. Kościół powinien stwarzać okazje do nauczania się tego.

Dla Wenera Jettera jest jasne, że mamy dziś do czynienia z rozsianymi po całym organizmie społecznym „religijnymi agenturami”, których Kościoły nie mogą pomijać, jeśli nie chcą utracić swojej zdolności do dialogu. Gdy jednak ten dialog się rozpocznie, a być może w niektórych miejscach już to nastąpiło, to można powiedzieć, że wyrosną z niego nowe formy liturgii, odpowiadające potrzebom poszczególnych osób. Takie formy liturgiczne będą stanowić odzwierciedlenie dezyderatów religijnych nowoczesności. Będą one powstawać stopniowo, bez nacisków, i na pewno nie zostaną wymyślone przy biurkach teologów: „Teologiczne spoj-

zusiern. Gerade verdichtete Verfahren können dabei möglichen reflexiven Überlastungen auch entgegenwirken. Sie können es auch deshalb, weil sie natürlich erfahrungsgesättigt sind.” W.D. Bukow, *Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neuen Magie-Forschung seit Evans-Pritchard*, in: H.G. Heimbrock, H. Streib (Hg.), *Magie: Katastrophenreligion und Kritik*, 102.

⁹ „Am Morgen eines wichtigen Spiels erwachen die Stammesangehörigen mit einem Kribbeln in der Magengegend, hervorggerufen von jener wohlbekannten Mischung aus Aufregung und Angst. [...] Beim Anziehen Versäumen sie nicht, ihr Maskottchen, ihr Amulett oder ihren Talisman einzustecken. [...] Die Namen der Spieler werden wie eine Litanei heruntergebetet. [...] Wie viele der Kostüme sind auch diese rituellen Handlungen beeindruckend, weil sie ganz aus den Reihen der Fans entstanden sind und nicht von außen durch offizielle Zeremonienmeister aufgepfropft wurden.” D. Morris, *Das Spiel. Faszination und Ritual des Fußballs*, München 1981, 86ff.

¹⁰ O. Dombrowski, *Psychologische Untersuchungen über die Verfassung von Zuschauern bei Fußballspielen. Inaugural-Dissertation*, Ahrensburg 1975.

¹¹ Vgl. E. Franke, *Fußballfans - Eine Herausforderung an das sozialwissenschaftliche Arbeiten*, in: D. Garz, K. Kraimer (Hg.), *Qualitativ-empirische Sozialforschung. Konzepte. Methoden. Analysen*, Opladen 1991, 197ff.

¹² Ibidem, 200.

¹³ H.G. Soeffner, *Die Auslegung des Alltags 2 - Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a.M. 1992, 150.

¹⁴ N. Elias, *Der Fußballsport im Prozeß der Zivilisation*, in: Modellversuch Journalistenweiterbildung der FU Berlin (Hg.), *Der Satz ‚Der Ball ist rund‘ hat eine gewisse philosophische Tiefe*, Berlin 1993, 12.

¹⁵ Vgl. ibidem, 20f.

¹⁶ H.G. Soeffner, op.cit., 133.

¹⁷ Ibidem, 10.

¹⁸ G. Gebauer, *Geschichten. Rezepte. Mythen. Über das Erzählen von Sportereignissen*, in: Modellversuch Journalistenweiterbildung der FU Berlin (Hg.), *Der Satz ‚Der Ball ist rund‘*, 138f.

¹⁹ H.G. Soeffner, op.cit., 10f.

²⁰ „Sport ist einer der letzten noch übriggebliebenen Bereiche, in dem vom Ansatz her ein ganzheitliches Menschenbild gefordert wird. [...] Auch diese Sportplatz- und Stadionatmosphäre lebt ihrerseits von ganzheitlichen Valenzen, Wirkkräften, die symbolträchtigen Räumen und ihrem dazugehörigem symbolträchtigem Verhalten zugeschrieben werden. Dies gilt nicht nur für aktive Sportler, sondern auch für Zuschauer und sogar für prügelnde Fangruppen. Die Soziologie des Raumes ist eine wissenschaftlich noch wenig durchdachte Kategorie. Räume zum Zelebrieren von sport- oder religionsbezogenen Handlungen haben innere Gemeinsamkeiten.” K. Weis, *Sport und Religion*.

rzenie na kościelne rytuały nie może łączyć się z przekonaniem, że muszą one powstawać na bazie projektów teologicznych, ani też, że ich sprawowanie musi być nieustannie wyjaśniane. Rytuały tworzone z konstrukcji teologicznych z reguły nie są ani zbyt piękne, ani szczególnie trwałe”⁹⁵.

INTERNET

Flagi na polskich stadionach: <<http://www.republika.pl/antinazi2/wrzesien%201.htm>>, dostęp: grudzień 2006.

Rasizm, faszyzm, hitlerizm, nacjonalizm, antysemityzm: <<http://users.nethit.pl/forum/read/lks/281410/>>, dostęp: grudzień 2006.

Stowarzyszenie „Nigdy Więcej” <<http://free.ngo.pl/nw/english/index.html>>, dostęp: grudzień 2006.

Reakcja na stadionach po śmierci Papieża (dostęp: lipiec 2007): <<http://www.legalive.pl/galeria/f05cracovia2.php>>.

<http://terazpasy.pl/index.php?option=com_zoom&Itemid=73&catid=35&PageNo=3>.

<<http://www.lechpoznan.com/index.php?op=fotorelacja&id=9>>.

PRZYPISY

¹ R. Duchowski, *Jest szansa na Pokój*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 79, s. 20 (Poznań).

² W. Kordil, *Kibiców stać na wiele*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 80, s. 12 (Kraków).

³ Można to rozpatrywać także w kontekście infantylnej regresji człowieka przytłoczonego rozwojem technicznym, którego sam jest przyczyną. Dirk Schümer pisze: „Nasza ideologia nosi imię futbolu. Czyżby losem cywilizacji, która obsadza załogą sondy kosmicznej, produkuje czipy komputerowe, daje każdemu dostęp do zaawansowanych technologii medycznych i rozwija kulturę czasu wolnego z niespotykaną liczbą możliwości wyboru, było ujrzeć swoje odbicie w infantylnych dyskusjach i wybuchach entuzjazmu z powodu tej chłopięcej gry?”. D. Schümer, *Gott ist rund. Die Kultur des Fußballs*, Berlin 1996, s. 9.

⁴ „Tysiące ludzi uskrzydłonych religijnym fanatyzmem napływają tłumnie, ubrani w kolory swojej sekty, zaopatrzeni w proporce i inne dewocjonalia, na stadion

Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion, in: J. Winkler, K. Weis (Hg.), *Soziologie des Sports*, Opladen 1995, 146.

²¹ P. Piotrowski, *Coping with Football-Related Hooliganism: Healing Symptoms Versus Causes Prevention*, in: *Journal of Applied Social Psychology* 2006, vol. 36, Nr. 3, 629.

²² Quelle: Polnische Polizei, Internetpublikation: <<http://www.policja.pl/index.php?dzial=4&id=186>> (October 2008).

²³ P. Piotrowski, op.cit., 632.

²⁴ Vgl. A. Gorący, *Naruszenia porządku towarzyszące imprezom sportowym – aspekty psychologiczne*, in: A.J. Szwarz (Hg.), *Naruszenia porządku towarzyszące imprezom sportowym*, Poznań 1995, 87-93.

²⁵ D. Olweus, *Development of a Multi-faceted Aggression Inventory for Boys*, Bergen 1975.

²⁶ M. Seeman, *On the Meaning of Alienation*, in: *American Sociological Review* 1959 (24), 783-791.

²⁷ P. Piotrowski, op.cit., 635.

²⁸ Vgl. A. Jawłowski, *Zabawa na śmierć i życie*, in: *Gazeta Wyborcza*, 7.4.2003, 20 (Warszawa).

²⁹ P. Piotrowski, op.cit., 635.

³⁰ R. Kowalski, *Potomkowie Hooligana. Szalikowcy. Społeczno-kulturowe źródła agresji widowni sportowych*, Toruń 2001, 41.

³¹ Ibidem, 52.

³² Ibidem.

³³ Vgl. A. Potocki, *Pokażmy rasizmowi czerwoną kartkę*, Internetpublikation: <<http://free.ngo.pl/nw/archiwum/potocki/html>> (15 Juli 2003).

³⁴ Vgl. A. Jawłowski, noch unveröffentlichtes Interview durch den Autor im Juni 2003.

³⁵ T. Drogowski, Interview im rechtsradikalen Magazin: *Duma Naszego Miasta* 1996, Nr. 2 (Lublin).

³⁶ Vgl. Hooligan Fanzine: *Forza Hooligans* 1999, Nr. 1 (Łódź).

³⁷ P. Kudzia u.a., *Republika szalików*, in: *Wprost* 2003, Nr. 15 (1063).

³⁸ Vgl. Internetpublikation: <<http://kibice.net/forum/viewtopic.php?t=7264&postdays=0&postorder=asc&start=0>> (October 2008).

³⁹ Vgl. Internetseite: Stiftung „Nigdy Więcej” [„Niemals wieder”].

⁴⁰ P. Kudzia u.a., op.cit.

⁴¹ M. Kornak, *Brunatne stadiony*, auf: Stiftung „Nigdy Więcej” [„Niemals wieder”], Internetpublikation: <<http://free.ngo.pl/nw/english/index.html>> (Juli 2003).

⁴² Fanzine: *To my, kibice* 2003, Nr. 5 (20), Piotr Jaworski (Hg.) (Bełchatów).

⁴³ Vgl. Forum Fußballfans ŁKS 2003.

⁴⁴ Vgl. Internetpublikation: <<http://users.nethit.pl/forum/read/lks/281410/>> (Dezember 2006).

jak do sanktuarium. Po świętym trawniku, pod okiem ubranego w czerń najwyższego kapłana, rywalizujący ze sobą kłesi w specjalnych ubiorach uganiają się za piłką, która ma kształt kuli. Gral jest kopany tu i tam, każąc ekstatycznie zachowującym się wyznawcom na trybunach podnosić od czasu do czasu wykrzykiwane na całe gardło rytualne śpiewy. Atmosfera osiąga swój punkt kulminacyjny, gdy piłka w niemal sakralnym akcie zostaje zatopiona w bramce przeciwnika. [...] Z boku [...] ukazują się strażnicy mądrości, którzy za pomocą magicznych gestów i znaków chcą wywierać wpływ na grę. [...] Kogo więc jeszcze zdziwi, że korzenie futbolu w rzeczywistości miały naturę duchową? W najbardziej prymitywnych kulturach czci się totemy [...]. Te totemy łączą ludzi wierzących w grupę, tworzą z nich wspólnotę. Piłka, okrągła jak słońce i ziemia, może być wyborem totemem”. W. Pieper, *Der Ball gehört uns allen*, Löhrbach 1992, s. 41.

⁵ „Piłka oznacza dla Nikolausa symbol boskiej i matematycznej doskonałości. Ale toczy się ona również zgodnie z zasadą przypadkowości i wnosi nowość do tego zagnatwanego, niedoskonałego świata, który jest okrągły jak piłka. Na całej jej powierzchni nie ma punktu, który przewyższałby jakiś inny punkt; ona uosabia porządek kosmosu, a jednocześnie, tocząc się, wprowadza całkowity zamęt. [...] *Coincidentia oppositorum*: jeśli możemy opisać prawdę, to ma ona kształt piłki”. D. Schümer, dz. cyt., s. 27 i n.

⁶ Por. W. Pieper, dz. cyt., s. 42 i n.

⁷ H.G. Heimbrock, *Magie. Alltagsreligion und die Heilkraft des Glaubens. Etappen und Probleme theologischer und kulturwissenschaftlicher Magiediskussion*, w: H.G. Heimbrock, H. Streib (red.), *Magie: Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes*, Kampen 1994, s. 8.

⁸ „Obecnie nie wymaga się redukcji elementów magicznych, lecz kulturowej komunikacji, szczególnie wtedy, gdy występuje ona w formie skondensowanej, maksymalnie zagęszczonej, należy analizować jej słownictwo i przebieg, obserwować i kontrolować z większą uwagą, w jakim kontekście następuje tu łączenie znaczących elementów i tworzenie przez to nowych lub innych znaczeń. [...] Nie chodzi więc już o to, aby wypełnić ślady magii w nowoczesności, lecz o zabezpieczenie w procesie starannej rekonstrukcji podstaw humanistycznego społeczeństwa. Właśnie skondensowane procedury mogą tu przeciwdziałać możliwym refleksywnym przeciążeniom. Mogą spełniać tę funkcję również dlatego, że w sposób naturalny nasycone są doświadczeniem”. W.D. Bukow, *Magie und fremdes Denken. Bemerkungen zum Stand der neuen Magie-Forschung seit Evans-Pritchard*, w: H.G. Heimbrock, H. Streib (red.), *Magie: Katastrophenreligion und Kritik...*, s. 102.

⁴⁵ Das Lied ist auf der Internetseite: <<http://dumle007.wrzuta.pl/audio/9ikTjoEViA/zydtobuc>> (Oktober 2008); siehe auch: <<http://youtube.com/watch?v=trEPRZSTuKS>>.

⁴⁶ Vgl. Flaggen auf polnischen Fußballplätzen, Internetpublikation: <<http://www.republika.pl/antinazi2/wrzesien%201.htm>> (Dezember 2006).

⁴⁷ Vgl. Internetseite: Stiftung „Nigdy Więcej”.

⁴⁸ Ultras Warriors 1995.

⁴⁹ M. Kornak, op.cit.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ H. Datner-Śpiewak, *Antysemitizm w powojennej Polsce – perspektywa socjologiczna*, in: *Studia z dziejów Żydów w Polsce*, Bd. 2, Warszawa 1995, 111.

⁵² Vgl. K. Jeleński bei J. Ambrosewicz-Jakobs, *Me – Us – Them. Ethnic Prejudices among Youth and Alternative Methods of Education*, Kraków 2003, 218.

⁵³ Vgl. ibidem, 220.

⁵⁴ Vgl. ibidem, 218.

⁵⁵ Ibidem, 168.

⁵⁶ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985.

⁵⁷ A. Jawłowski, *Zabawa na śmierć i życie*, in: *Gazeta Wyborcza*, 7.4.2003, 20 (Warszawa).

⁵⁸ Vgl. P. Kudzia u.a., op.cit.

⁵⁹ Dass diese Eigenschaft des Fußballs, Widersprüche rituell-symbolisch aufzunehmen und zu einer Einheit zu bringen, gesellschaftlich missbraucht werden kann, machen folgende Überlegungen deutlich: „Da in den letzten Jahren die Rituale von Fußballfans bereits als Bedrohung von öffentlicher Ordnung und Sicherheit wahrgenommen und in vielen Medien beschrieben wurden, liegt der Verdacht nahe, dass eine sogenannte Randgruppe, die Fußballfans, als Projektionsobjekt dient für – offenbar – gesellschaftstypische Widersprüche. Weitgehend verdrängte oder anerkannte Gewaltformen werden aus Entlastungsgründen auf Außenseitergruppen, wie jugendliche Fans, die sich wiederum aus anderen Gründen gerade damit brüsten, Gewalttäter, Rebellen und Bösewichte zu sein, projiziert.” M. Knaust, L. Linnemann, *Das Bremer Fanprojekt – Sozialpädagogik im Umfeld des Profifußballs*, in: Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 206: *Gesellschaftliche Funktionen des Sports*, Bonn 1984, 248.

⁶⁰ Vgl. H.-G. Soeffner, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1995, 78.

⁶¹ Ibidem, 79.

⁶² Vgl. H. Streib, *Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart*, in: *Archiv für Religionspsychologie* 1997, 22, 51.

⁶³ Vgl. ibidem, 52.

⁶⁴ Vgl. ibidem, 10ff.

⁹ „Rano przed ważnym meczem członkowie ple-
mienia budzą się, odczuwając w okolicach żołądka ła-
skotanie wywołane dobrze znaną mieszkanką podekscyto-
wania i strachu. [...] Ubierając się, nie zapominają
zabrać ze sobą swojej maskotki, amuletu lub talizmanu
[...]. Nazwiska zawodników są odmawiane jak litania
[...]. Podobnie jak wiele kostiumów, również te rytual-
ne działania robią wrażenie, ponieważ w całości po-
wstały one w szeregach kibiców, a nie zostały narzuco-
ne z zewnątrz przez oficjalnych mistrzów ceremonii”.
D. Morris, *Das Spiel. Faszination und Ritual des
Fußballs*, München 1981, s. 86 i n.

¹⁰ O. Dombrowski, *Psychologische Untersuchun-
gen über die Verfassung von Zuschauern bei Fußball-
spielen. Inaugural-Dissertation*, Ahrensburg 1975.

¹¹ E. Franke, *Fußballfans - Eine Herausforderung
an das sozialwissenschaftliche Arbeiten*, w: D. Garz,
K. Kraimer (red.), *Qualitativ-empirische Sozialfor-
schung. Konzepte. Methoden. Analysen*, Opladen
1991, s. 197 i n.

¹² Tamże, s. 200.

¹³ H.-G. Soeffner, *Die Auslegung des Alltags 2 - Die
Ordnung der Rituale*, Frankfurt a.M. 1992, s. 150.

¹⁴ N. Elias, *Der Fußballsport im Prozeß der Zivi-
lisation*, w: Modellversuch Journalistenweiterbildung
der FU Berlin (red.), *Der Satz ‚Der Ball ist rund‘ hat
eine gewisse philosophische Tiefe*, Berlin 1993, s. 12.

¹⁵ Tamże, s. 20 i n.

¹⁶ H.-G. Soeffner, dz. cyt., s. 133.

¹⁷ Tamże, s. 10.

¹⁸ G. Gebauer, *Geschichten. Rezepte. Mythen.
Über das Erzählen von Sportereignissen*, w: Modellver-
such Journalistenweiterbildung der FU Berlin (red.),
Der Satz ‚Der Ball ist rund‘..., s. 138 i n.

¹⁹ H.-G. Soeffner, dz. cyt., s. 10 i n.

²⁰ „Sport pozostał jedną z ostatnich dziedzin ży-
cia, gdzie z założenia preferuje się całościowy obraz
człowieka [...]. Również atmosfera boisk i stadionów
bierze się z całościowo pojmowanych powiązań i sił,
które są przypisywane symbolicznym miejscom i zwią-
zanym z nimi symbolicznym działaniom. Odnosi się to
nie tylko do aktywnych sportowców, lecz także do wi-
dzących, a nawet wdających się w bijatyki grup kibiców.
Socjologia przestrzeni jest kategorią, która jeszcze
rzadko stanowi przedmiot refleksji naukowej. Prze-
strzenie, w których celebrowane są imprezy sportowe
i obrzędy religijne, mają cechy wspólne”. K. Weis,
*Sport und Religion. Sport als soziale Institution im
Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und
körperlich erlebter Religion*, w: J. Winkler, K. Weis
(red.), *Soziologie des Sports*, Opladen 1995, s. 146.

²¹ P. Piotrowski, *Coping with Football-Related
Hooliganism: Healing Symptoms Versus Causes Pre-*

⁶⁵ Ibidem, 14.

⁶⁶ Vgl. R.L. Fetz, *Symbole in der Gegenwart*, in:
M. Krüggeler, F. Stolz (Hg.), *Ein jedes Herz in seiner Sprache.
Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kir-
chen*, Zürich 1996, 179ff.

⁶⁷ W. Ferchhoff, B. Dewe, *Postmoderne Stile in den Ju-
gendkulturen*, in: W. Helsper (Hg.), *Jugend zwischen Moderne
und Postmoderne*, Opladen 1991, 186f.

⁶⁸ Ibidem, 193.

⁶⁹ W. Helsper, *Jugend zwischen Moderne und Postmoder-
ne*, Opladen 1991, 19ff.

⁷⁰ H.J. Höhn, *Moderne Lebenswelt und christlicher Le-
bensstil. Kultursoziologische Reflexionen*, in: R. Englert,
U. Frost, B. Lutz (Hrsg.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*,
Stuttgart 1996, 29ff.

⁷¹ Vgl. ibidem.

⁷² R. Englert, *Christlicher Lebensstil als religiöses Bil-
dungsziel? Religionspädagogische Perspektiven*, in: R. En-
glert, U. Frost, B. Lutz (Hg.), *Christlicher Glaube als Lebens-
stil*, Stuttgart 1996, 91.

⁷³ Ibidem, 92.

⁷⁴ Ibidem, 92f.

⁷⁵ A. Dubach, R.J. Campiche, *Jede(r) ein Sonderfall? Re-
ligion in der Schweiz*, Zürich 1993.

⁷⁶ A. Bucher, *Symbol – Symbolbildung – Symbolerzie-
hung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grund-
lagen*, St. Ottilien 1990, 137.

⁷⁷ Vgl. ibidem, 367.

⁷⁸ H.-G. Soeffner, *Kulturmythos und kulturelle Rea-
lität(en)*, in: H.-G. Soeffner (Hg.), *Kultur und Alltag*, Göttingen
1988, 15

⁷⁹ Ibidem, 161.

⁸⁰ Ibidem, 177.

⁸¹ Vgl. H.-G. Soeffner, *Zur Soziologie des Symbols und
des Rituals*, in: J. Oelkers, K. Wegenast (Hrsg.), *Das Symbol –
Brücke des Verstehens*, Stuttgart 1991, 68f.

⁸² Vgl. H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer
Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 19

⁸³ Ibidem, 24.

⁸⁴ K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur*, Frankfurt
1988, 83 ff.

⁸⁵ Vgl. H. Luther, op.cit., 25.

⁸⁶ G. Buschmann, *Fishing for Religion - Zwischen Martin
Luther King und Louis Farrakhan. Ein Stück Kirchen- und
Religionskritik der HipHop-Band „Arrested Development“ für
die Sek. II*, in: Der Evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädago-
gik und Theologie 1997, 49, 41-54.

⁸⁷ Vgl. B. Schwarze, *Die Religion der Rock- und Popmu-
sik. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1997, 46f.

⁸⁸ P. Tillich nach B. Schwarze, op.cit., 63f.

vention, „Journal of Applied Social Psychology” 2006, vol. 36, nr 3, s. 629.

²² Źródło: dane Komendy Głównej Policji, online <<http://www.policja.pl/index.php?dzial=4&id=186>>, dostęp: październik 2008.

²³ P. Piotrowski, dz. cyt., s. 632.

²⁴ A. Gorący, *Naruszenia porządku towarzyszące imprezom sportowym – aspekty psychologiczne*, w: A.J. Szwarz (red.), *Naruszenia porządku towarzyszące imprezom sportowym*, Poznań 1995, s. 87–93.

²⁵ D. Olweus, *Development of a Multi-faceted Aggression Inventory for Boys*, Bergen 1975.

²⁶ M. Seeman, *On the Meaning of Alienation*, „American Sociological Review” 1959 (24), s. 783–791.

²⁷ P. Piotrowski, dz. cyt., s. 635.

²⁸ A. Jawłowski, *Zabawa na śmierć i życie*, „Gazeta Wyborcza” 2003, wyd. z 7 kwietnia, s. 20.

²⁹ P. Piotrowski, dz. cyt., s. 635.

³⁰ R. Kowalski, *Potomkowie Hooligana. Szalikowcy. Społeczno-kulturowe źródła agresji widowni sportowych*, Toruń 2001, s. 41.

³¹ Tamże, s. 52.

³² Tamże.

³³ A. Potocki, *Pokażmy rasizmowi czerwoną kartkę*, online <<http://free.ngo.pl/nw/archiwum/potocki/html>>, dostęp: 15 lipca 2003.

³⁴ A. Jawłowski, nieopublikowany wywiad z autorem, przeprowadzony w czerwcu 2003.

³⁵ T. Drogowski, wywiad w lubelskim skrajnie prawicowym czasopiśmie „Duma Naszego Miasta” 1996, nr 2.

³⁶ Łódzkie pismo dla kibiców „Forza Hooligans” 1999, nr 1.

³⁷ P. Kudzia i in., *Republika szalików*, „Wprost” 2003, nr 15 (1063).

³⁸ Por. online <<http://kibice.net/forum/viewtopic.php?t=7264&postdays=0&postorder=asc&start=0>>, dostęp: październik 2008.

³⁹ Por. strona internetowa Stowarzyszenia „Nigdy Więcej”.

⁴⁰ P. Kudzia i in., dz. cyt.

⁴¹ M. Kornak, *Brunatne stadiony*, Stowarzyszenie „Nigdy Więcej”, online <<http://free.ngo.pl/nw/english/index.html>>, dostęp: lipiec 2003.

⁴² Por. pismo wydawane w Bełchatowie pod red. Piotra Jaworskiego „To my kibice” 2003, nr 5 (20).

⁴³ Fan-Forum ŁKS 2003.

⁴⁴ Por. online <<http://users.nethit.pl/forum/read/lks/281410/>>, dostęp: grudzień 2006.

⁴⁵ Piosenka jest dostępna na stronie internetowej <<http://dumle007.wrzuta.pl/audio/9iktjoeViA/zydto-buc>>, dostęp: październik 2008; zob. też <<http://youtube.com/watch?v=trEPRZStuks>>.

⁸⁹ Vgl. W. Jetter, *Symbol und Ritual – Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, 92f.

⁹⁰ Ebd., 97.

⁹¹ Ebd., 30.

⁹² „Während sich die Schriftgelehrten an die bewusste Einsicht und an das logische Verstehen wandten, wie das auch heutzutage bei Gelehrten und beim Arzte die Regel ist, bewegten die inspirierten, vom Geist Gottes eingegebenen Worte Jesu das Innerste des Menschen einschließlich des Verborgenen seines Herzens, so dass die numinöse Erfahrung einer Überwältigung abseits bewusster Erwägungen gemacht werden konnte. [...] Der Akzent im Handeln Jesu liegt auf der behutsamen Bewusstmachung des Unbewussten und der Weiterführung der zunächst unbewußten Überwältigung zur bewussten Glaubensentscheidung.” A. Allwohn, *Magie und Suggestion in der Heilpraxis*, in: W. Bitter (Hrsg.), *Magie und Wunder in der Heilkunde*, Stuttgart 1959, 39.

⁹³ W. Jetter, op.cit., 51.

⁹⁴ Unbewusstes, rituelles Verhalten steht darüber hinaus immer in der Gefahr, missbraucht zu werden: „Neben sozialer Instrumentalisierung und hochgradiger Ritualisierung stellt nämlich ideologische Instrumentalisierbarkeit eine weitere Gemeinsamkeit von Sport und Religion dar.” K. Weis, op.cit., 132.

⁹⁵ W. Jetter, op.cit., 110.

Andreas Prokopf

Dr., geb. 1970 in Mülheim an der Ruhr, arbeitet nach Stationen als wissenschaftlicher Mitarbeiter, Pastoralassistent, Deutsch-Dozent am Österreich-Institut in Krakau und am Nauczycielskie Kolegium Języków Obcych in Chelm (PL) sowie Religionslehrer nun als Bildungsreferent beim Forum Hochschule und Kirche e.V. in Bonn.

⁴⁶ Por. *Flagi na polskich stadionach*, online <<http://www.republika.pl/antinazi2/wrzesien%201.htm>>, dostęp: grudzień 2006.

⁴⁷ Por. strona internetowa Stowarzyszenia „Nigdy Więcej”.

⁴⁸ „Ultras Warriors” 1995.

⁴⁹ M. Kornak, dz. cyt.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ H. Datner-Śpiewak, *Antysemityzm w powojennej Polsce – perspektywa socjologiczna*, w: *Studia z dziejów Żydów w Polsce*, t. 2, Warszawa 1995, s. 103–115.

⁵² K. Jeleński, cyt. za: J. Ambrosewicz-Jacobs, *Me – Us – Them. Ethnic Prejudices among Youth and Alternative Methods of Education*, Kraków 2003, s. 218.

⁵³ Tamże, s. 220.

⁵⁴ Tamże, s. 218.

⁵⁵ Tamże, s. 168.

⁵⁶ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, przeł. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1985.

⁵⁷ A. Jawłowski, *Zabawa na śmierć i życie*, s. 20.

⁵⁸ P. Kudzia i in., dz. cyt.

⁵⁹ To, że właściwością futbolu jest zdolność do ogarniania i łączenia w jedną całość sprzeczności za pomocą rytuałów i symboli, może być nadużywane przez różne siły społeczne. Wyjaśniają to następujące rozważania: „Ponieważ w ciągu ostatnich lat rytuały kibiców zostały uznane za zagrożenie dla porządku i bezpieczeństwa publicznego i jako takie opisane przez wiele mediów, można podejrzewać, że tak zwany margines – kibice piłki nożnej – służy jako obiekt projekcji sprzeczności typowych dla społeczeństwa. Silnie stłumione czy też uznane formy agresji są rzutowane – w celu uwolnienia się od nich – na grupy outsiderów, takich jak młodzi kibice, którzy ze swej strony z innych powodów szczerzą się tym, że są sprawcami przemocy, buntownikami i chuliganami”. M. Knaust, L. Linnemann, *Das Bremer Fanprojekt – Sozialpädagogik im Umfeld des Profifußballs*, w: *Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung*, t. 206: *Gesellschaftliche Funktionen des Sports*, Bonn 1984, s. 248.

⁶⁰ H.-G. Soeffner, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1995, s. 78.

⁶¹ Tamże, s. 79.

⁶² H. Streib, *Religion als Stilfrage. Zur Revision struktureller Differenzierung von Religion im Blick auf die Analyse der pluralistisch-religiösen Lage der Gegenwart*, „Archiv für Religionspsychologie” 1997, nr 22, s. 51.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ Tamże, s. 10 i n.

⁶⁵ Tamże, s. 14.

⁶⁶ R.L. Fetz, *Symbole in der Gegenwart*, w: M. Krüggeler, F. Stolz (red.), *Ein jedes Herz in seiner Sprache. Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*, Zürich 1996, s. 29 i n.

⁶⁷ W. Ferchhoff, B. Dewe, *Postmoderne Stile in den Jugendkulturen*, w: W. Helsper (red.), *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 1991, s. 186 i n.

⁶⁸ Tamže, s. 193.

⁶⁹ W. Helsper, *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 1991, s. 19 i n.

⁷⁰ H.J. Höhn, *Moderne Lebenswelt und christlicher Lebensstil. Kulturosoziologische Reflexionen*, w: R. Englert, U. Frost, B. Lutz (red.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996, s. 29 i n.

⁷¹ Por. tamže.

⁷² R. Englert, *Christlicher Lebensstil als religiöses Bildungsziel? Religionspädagogische Perspektiven*, w: R. Englert, U. Frost, B. Lutz (red.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*, s. 91.

⁷³ Tamže, s. 92.

⁷⁴ Tamže, s. 92 i n.

⁷⁵ A. Dubach, R.J. Campiche, *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich 1993.

⁷⁶ A. Bucher, *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung. Philosophische und entwicklungspsychologische Grundlagen*, St. Ottilien 1990, s. 137.

⁷⁷ Tamže, s. 367.

⁷⁸ H.-G. Soeffner, *Kulturmythos und kulturelle Realität(en)*, w: H.-G. Soeffner (red.), *Kultur und Alltag*, Göttingen 1988, s. 15.

⁷⁹ Tamže, s. 161.

⁸⁰ Tamže, s. 177.

⁸¹ H.-G. Soeffner, *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, w: J. Oelkers, K. Wegenast (red.), *Das Symbol – Brücke des Verstehens*, Stuttgart 1991, s. 68 i n.

⁸² Por. H. Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, s. 19.

⁸³ Tamže, s. 24.

⁸⁴ K. Eder, *Die Vergesellschaftung der Natur*, Frankfurt 1988, s. 83 i n.

⁸⁵ Por. H. Luther, dz. cyt., s. 25.

⁸⁶ G. Buschmann, *Fishing for Religion – Zwischen Martin Luther King und Louis Farrakhan. Ein Stück Kirchen- und Religionskritik der HipHop-Band „Arrested Development“ für die Sek. II*, „Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie“ 1997, nr 49, s. 41–54.

⁸⁷ B. Schwarze, *Die Religion der Rock- und Popmusik. Analysen und Interpretationen*, Stuttgart 1997, s. 46 i n.

⁸⁸ P. Tillich, cyt. za B. Schwarze, dz. cyt., s. 63 i n.

⁸⁹ Por. W. Jetter, *Symbol und Ritual – Anthropologische Elemente im Gottesdienst*, Göttingen 1978, 97 i n.

⁹⁰ Tamże, s. 97.

⁹¹ Tamże, s. 30.

⁹² „Podczas gdy uczeni w Piśmie apelowali do świadomego i logicznego rozumienia, jak również dzisiaj czynią to z reguły uczeni i lekarze, to zainspirowane i natchnione przez Ducha Bożego słowa Jezusa poruszały najtajniejsze zakamarki ludzkiego wnętrza i docierały do tego, co ukryte w sercu człowieka, co prowadziło do budzącego fascynację i trwogę zarazem doświadczenia poddania się mocy, niezależnego od świadomej decyzji o przyjęciu wiary”. A. Allwohn, *Magie und Suggestion in der Heilpraxis*, w: W. Bitter (red.), *Magie und Wunder in der Heilkunde*, Stuttgart 1959, s. 39.

⁹³ W. Jetter, dz. cyt., s. 51.

⁹⁴ W przypadku nieświadomych zachowań rytualnych mamy ponadto zawsze do czynienia z niebezpieczeństwem nadużyć: „Oprócz społecznej instrumentalizacji i wysokiego stopnia rytualizacji kolejną cechą upodabniającą sport do religii jest możliwość jego instrumentalnego wykorzystania do celów ideologicznych”. K. Weis, dz. cyt., s. 132.

⁹⁵ W. Jetter, dz. cyt., s. 110.

Andreas Prokopf

Dr, ur. w 1970 r. w Mülheim w Zagłębiu Ruhry. Pracownik naukowy, referent ds. duszpasterskich, nauczyciel religii, wykładowca języka niemieckiego w Instytucie Austriackim w Krakowie i w Nauczycielskim Kolegium Języków Obcych w Chełmie; także referent ds. kształcenia w ramach organizacji Forum Hochschule und Kirche (Bonn).

Dorota Kornas-Biela



Wartość prokreacji: społeczne konsekwencje paradygmatu biologistycznego

Der Wert der Fortpflanzung: soziale Konsequenzen des biologischen Paradigmas

Słowa kluczowe: postmodernizm; płciowość; seksualność a prokreacja; antykoncepcja; aborcja

Schlüsselworte: Postmodernismus; Geschlechtlichkeit; Sexualität und Fortpflanzung; Verhütung; Abtreibung

Kulturowo i społecznie przekazywane sposoby odnoszenia się do rzeczywistości tworzą w każdej epoce „tradycję przekazywaną za pośrednictwem historycznych wzorców”¹, tak zwany paradygmat. Dwudziestowieczny paradygmat podejścia do płciowości i prokreacji oraz przedurodzeniowego etapu życia człowieka można nazwać biologistycznym, gdyż przeakcentowuje znaczenie sfery biologicznej i tym samym rezygnuje z integralnej wizji człowieka. Różnorodne cechy tego paradygmatu wynikają ze zubożonej koncepcji człowieka, która znalazła wyraz w tak odmiennych podejściach, jak psychoanalityczne, behawiorystyczne, socjobiologiczne, a szczególnie postmodernistyczne. Do cech tych należą: zubożona wizja prokreacji, sprowadzająca przekazywanie życia do procesów biologicznych i niedoceniająca znaczenia jego wymiaru psychicznego; zmedykalizowanie, koncentracja na problemach klinicznych (patologii prokreacji i prenatalnego rozwoju człowieka); pesymistyczne, komercyjne i eugeniczne podejście do prokreacji i najwcześniejszego etapu życia człowieka. Paradygmat ten jest już przestarzały,

Die kulturell und sozial vermittelten Arten des Bezuges zur Wirklichkeit erzeugen in jeder Epoche eine „durch Vermittlung historischer Muster weitergegebene Tradition”,¹ das sog. Paradigma. Was das Herangehen an Sexualität und Fortpflanzung sowie die vorgeburtliche Lebensstufe des Menschen betrifft, kann das Paradigma des 20. Jahrhunderts als biologisch bezeichnet werden, weil es die Bedeutung der biologischen Sphäre überbetont und damit auf eine integrale Vision vom Menschen verzichtet. Die verschiedenartigen Züge dieses Paradigmas resultieren aus einem reduzierten Menschenbild, das seinen Ausdruck in so verschiedenen Ansätzen fand wie im psychoanalytischen, behavioristischen, soziobiologischen und insbesondere im postmodernistischen Herangehen. Zu diesen Zügen gehören: eine eingeengte Sicht der Fortpflanzung, die die Weitergabe des Lebens auf biologische Prozesse reduziert und die Bedeutung ihrer psychischen Dimension unterschätzt; eine gewisse Medikalisierung, d.h. die Konzentration auf klinische Probleme (pathologische Formen der Fortpflanzung und der pränatalen Entwicklung des Menschen); ein pessimistisches, kommerzielles und eugenisches Herangehen an die Fortpflanzung und die früheste Lebensstufe des Menschen. Dieses Paradigma ist

o czym świadczą podjęte w drugiej połowie XX wieku próby powrotu do tego, co przez tysiąclecie było ludzkim doświadczeniem związanym z prokreacją. Doświadczenie to wspomagają intuicja i mądrość pokoleń, a obecnie mogą je także poprzeć i ubogacić osiągnięcia różnych dziedzin wiedzy, głównie medycyny i psychologii oraz techniki medycznej. Niestety, paradygmat biologiczny jest bardzo dobrze utrwalony w mentalności i postawach ludzkich, a poprzez nie w instytucjonalnych formach pomocy w zakresie problemów związanych z prokreacją.

1. Postmodernistyczny trend kulturowy

Biologiczne podejście do prokreacji oraz prenatalnego okresu życia człowieka związane jest ze społeczno-kulturowymi przeobrażeniami, które zaszły w XX wieku. Jednym z nich jest postmodernistyczny prąd myślowy, dominujący w cywilizacji zachodniej w drugiej połowie XX wieku². Przyniósł on wielkie przeobrażenia w podejściu do wychowania człowieka, w wyznaczaniu celów tego wychowania i sposobów prowadzących do ich osiągnięcia. Zmiany te były związane między innymi z wysunięciem na piedestał takich wartości, jak: długie życie (nawet kosztem innych), zdrowie, siła i sprawność fizyczna, piękno młodego ciała, maksymalizacja przyjemnych doznań, wygoda i minimalizacja niedogodności życia oraz bólu, szybkość i efektywność działania, nieograniczona wolność. Przyjmując system obejmujący wymienione wartości, należy oceniać sens życia człowieka według możliwości ich osiągnięcia. Pod względem stosunku do norm, zasad i wartości postawę postmodernistyczną charakteryzuje agnostycyzm, irracjonalizm oraz relatywizm poznawczy i moralny, co oznacza odrzucenie faktu istnienia prawa na-

bereits veraltet, wovon die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unternommenen Versuche einer Rückkehr zu dem zeugen, was Jahrtausende hindurch die mit der Fortpflanzung verbundene menschliche Erfahrung darstellte. Diese Erfahrung wird von der Intuition und Weisheit der Generationen gestützt, und heute kann sie auch durch die Errungenschaften verschiedener Wissensbereiche gefördert und bereichert werden, hauptsächlich auf dem Gebiet der Medizin und der Psychologie sowie der medizinischen Technik. Leider ist da biologistische Paradigma sehr fest in der Mentalität und den Haltungen der Menschen verankert und durch sie auch auch in den institutionellen Formen der Hilfe auf dem Gebiet der mit der Fortpflanzung verbundenen Probleme.

1. Der postmodernistische Kulturtrend

Das biologistische Herangehen an die Fortpflanzung und den pränatalen Lebenszeitraum des Menschen steht im Zusammenhang mit den sozio-kulturellen Wandlungen, die im 20. Jahrhundert stattgefunden haben. Dazu gehört die postmodernistische Denkströmung, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in der westlichen Zivilisation zu dominieren begann.² Sie führte zu enormen Veränderungen, was das Herangehen an die Erziehung des Menschen, die Bestimmung der Ziele dieser Erziehung und die Art und Weise ihrer Erreichung betrifft. Diese Veränderungen standen unter anderem im Zusammenhang damit, dass solche Werte auf den Sockel gehoben wurden wie: ein langes Leben (notfalls auf Kosten anderer), Gesundheit, körperliche Stärke und Leistungsfähigkeit, Schönheit des jungen Körpers, Maximierung der Lustempfindung, Bequemlichkeit und Minimierung der Unannehmlichkeiten im Leben sowie des Schmerzes, Schnelligkeit und Effektivität des Handelns sowie unbeschränkte Freiheit. Wenn man das diese Werte umfassende System annimmt, muss der Sinn des menschlichen Lebens an den Möglichkeiten ihrer Erreichung gemessen werden. Was das Verhältnis zu den Normen, Prinzipien und Werten betrifft,

turalnego oraz absolutnych norm i fundamentalnych, obiektywnych wartości, stałych i bezwzględnie obowiązujących. Przedstawiciele postmodernizmu głoszą, że nie da się przyjąć jednego systemu norm i wartości, gdyż nie istnieje obiektywna prawda ani obiektywne dobro moralne; przekonanie to odnoszą również do płciowej i prokreacyjnej sfery człowieka. Człowiek jest kreatorem norm – sam wyznacza, co jest dla niego dobre lub złe w danej sytuacji, ocenia czyny zależnie od osobistego aktualnego odczucia, dlatego również w zakresie seksualności może robić wszystko, na co ma ochotę, co oceni jako korzystne dla siebie w danej chwili. Brak stałych i niezmiennych kryteriów oceny prowadzi do sytuacjonizmu i skrajnego indywidualizmu etycznego („co ty uznasz za dobre, drugi może uznać za złe”). Tendencja antydemarkacyjna, jedno z programowych założeń postmodernistycznych, nakazuje przekraczać przyjęte nakazy, reguły, granice i konwencje, dekonstrukcyjnie podchodzić do wszystkiego, co zastane, kwestionować i negować przyjęte wzorce i zasady postępowania, przedkładać nad nie pluralizm sposobów zachowania, indywidualną oryginalność i niepowtarzalność sposobów realizacji siebie w świecie³.

Sfera płciowości człowieka, jego odniesień seksualnych i doświadczeń prokreacyjnych, według propagatorów koncepcji ponowoczesności, nie jest przedmiotem oceny moralnej, gdyż nic nie jest moralne „tak naprawdę” poza tym, co dana osoba w danej sytuacji uzna za moralne. Wolność postmodernistyczna ma charakter negatywny – wolnym jest człowiek nieskrępowany żadnymi nakazami lub zakazami, wolny „poza złem i dobrem”⁴. Subiektywność w ocenie wartości moralnej czynów prowadzi do swobodnego ustalania dla siebie granic wolności i od-

zeichnet sich die postmodernistische Haltung durch Agnostizismus, Irrationalismus sowie kognitiven und moralischen Relativismus aus, was eine Ablehnung der Existenz des Naturrechts sowie absoluter Normen und fundamentaler, objektiver, beständiger und unbedingt gültiger Werte bedeutet. Die Vertreter des Postmodernismus verkünden, es sei nicht möglich, ein Normen- und Wertesystem anzunehmen, weil es weder eine objektive Wahrheit noch ein objektives sittlich Gutes gebe, und diese Überzeugung beziehen sie dann auch auf den Bereich menschlicher Sexualität und Fortpflanzung. Der Mensch selbst ist – ihnen zufolge – Schöpfer der Normen, d.h. er bestimmt selbst, was in der jeweiligen Situation für ihn gut oder schlecht ist; da er alle Handlungen in Abhängigkeit vom persönlichen Empfinden im jeweiligen Augenblick beurteilt, kann er auch auf dem Gebiet der Sexualität alles tun, wozu er Lust hat oder was er im jeweiligen Moment als für ihn nützlich erachtet. Das Fehlen beständiger und unveränderlicher Urteilstkriterien führt zum Situationismus und zu einem extremen ethischen Individualismus („Was du für gut hältst, kann der andere als schlecht erachten”). Die antydemarkationistische Tendenz, eine der programmatischen Prämissen des Postmodernismus, gebietet die Überschreitung akzeptierter Gebote, Regeln, Grenzen und Konventionen, ein dekonstruktionistisches Herangehen an alles Vorgefundene sowie die Infragestellung und Negierung akzeptierter Verhaltensmuster und -prinzipien, denen ein Pluralismus der Verhaltensweisen, individuelle Originalität sowie die Einmaligkeit eigener Selbstverwirklichung in der Welt vorgezogen wird.³

Der Bereich der Geschlechtlichkeit des Menschen, seiner sexuellen Bezüge und mit der Fortpflanzung verbundenen Erfahrungen ist den Vorkämpfern der postmodernistischen Konzeption zufolge kein Gegenstand moralischer Beurteilung, weil „in Wirklichkeit” nichts moralisch sei außer dem, was die betreffende Person in der jeweiligen Situation für moralisch hält. Die postmodernistische Freiheit hat negativen Charakter – frei ist der von

powiedzialności oraz przyznawania sobie wielu praw osobistych (na przykład prawa do prostytucji, dostępu do pornografii, bezbolesnej śmierci w wyznaczonym przez siebie czasie), seksualnych, reprodukcyjnych, rodzinnych (prawa do konkubinatu, rozwodów, tworzenia rodziny przez homoseksualistów). Tolerancja dla wszelkich odmienności, a nawet pochwała alternatywności stylów życia, nieskrępowanej niczym twórczości, polimorficznej seksualności⁵ jest wyznacznikiem liberalnego charakteru postmoderny.

Pogląd, że oceny moralne są jedynie odbiciem jednostkowych, subiektywnych przekonań, prowadzi do pewnych konsekwencji pedagogicznych. Jedną z nich jest programowe odrzucanie w wychowaniu zastanego systemu norm i wartości. Nakłanianie młodych do kontestowania systemu ocen moralnych uznawanego przez dorosłych, do zrywania z tradycyjną moralnością jako „zużyta”, „przestarzała” „nie na te czasy”, staje się wręcz postulatem wychowawczym. Potrzebę uwolnienia się od tradycyjnych przekonań i wzorców postępowania uzasadnia się istnieniem historycznie i kulturowo zróżnicowanych form na przykład ekspresji seksualnej, małżeństwa i rodziny oraz podziału ról społecznych. Skoro systemy wartości i norm związane z płciowością różnią się jednostkowo i kulturowo, to znaczy, że istnieje nieograniczona wolność człowieka w uznaniu tego, co moralnie dobre lub złe w dziedzinie ludzkiej płciowości. Przekonanie o subiektywizmie ocen moralnych i ich indywidualnych znaczeń prowadzi do przyjęcia poglądu, że jakkolwiek stała norma moralna i niezmienna ocena moralna byłaby zamachem na wolność człowieka, niemożliwym do zaakceptowania ograniczeniem. Uważa się zatem, że niebezpieczne dla absolutnej wolności człowieka jest jakiegokolwiek prawodawstwo nor-

keinerlei Geboten oder Verboten eingeschränkte Mensch, frei „jenseits von Gut und Böse”.⁴ Diese Subjektivität im Beurteilen des moralischen Wertes von Handlungen führt dazu, dass man sich ungewollt eigene Grenzen der Freiheit und Verantwortung festlegt und sich viele persönliche (zum Beispiel das Recht auf Prostitution, auf Zugang zur Pornographie oder auf einen schmerzlosen Tod zum selbstgewählten Zeitpunkt), sexuelle, Fortpflanzungs- und familiäre Rechte anmaßt (das Recht auf eheähnliches Zusammenleben, Scheidung oder Familiengründung durch Homosexuelle). Die Tolerierung jeglicher Andersartigkeit, ja sogar das Lob alternativer Lebensstile, eines durch nichts beschränkten künstlerischen Schaffens sowie einer polymorphen Sexualität⁵ ist typisch für den liberalen Charakter der Postmoderne.

Die Ansicht, dass moralische Urteile lediglich ein Reflex individueller, subjektiver Überzeugungen seien, zieht ganz bestimmte pädagogische Konsequenzen nach sich. Eine davon ist die programmatische Negierung des vorgefundenen Normen- und Wertesystem in der Erziehung. Die Jugendlichen zum Kontestieren des von den Erwachsenen benutzten Systems moralischer Einschätzungen und zum Bruch mit der als „abgenutzt”, „veraltet” und „unzeitgemäß” bezeichneten traditionellen Moral zu bewegen, wird geradezu zum erzieherischen Postulat. Die Notwendigkeit, sich von den traditionellen Überzeugungen und Verhaltensmustern zu lösen, wird begründet mit der Existenz historisch und kulturell differenzierter Formen zum Beispiel der sexuellen Expression, der Ehe und der Familie sowie der sozialen Rollenteilung. Da sich die mit der Sexualität im Zusammenhang stehenden Werte- und Normensysteme individuell und kulturell unterscheiden, dann bedeute dies, dass der Mensch auf dem Gebiet der menschlichen Sexualität unbeschränkt frei sei, eine bestimmte Handlung als moralisch gut oder schlecht zu beurteilen. Die Überzeugung vom subjektiven Charakter moralischer Urteile und ihrer individuellen Bedeutungen führt zur Annahme der Ansicht, dass jedwede beständige moralische Norm

mujące zachowania w tym zakresie (na przykład ustawa definiująca związek małżeński jako związek osób przeciwnej płci), jakiegokolwiek określenia normy i patologii (wszystko dozwolone, jeżeli partner wyrazi zgodę), jakiegokolwiek publiczne głoszenie zdań oceniających, co jest moralnie dobre, a co złe w dziedzinach związanych z płciowością człowieka. Przyjmując, że „oceny moralne są twoją prywatną sprawą i nie powinieneś ich ujawniać, by nie wywierać presji na innych”, postuluje się „neutralne moralnie” programy edukacji seksualnej i wychowania, zobowiązuje się dorosłych do nieujawniania swych przekonań moralnych przed dziećmi i młodzieżą. Pod hasłem pluralizmu przedstawia się propozycje różnego ukierunkowania aktywności seksualnej jako równoważne pod względem zdrowotnym, psychologicznym i moralnym, celem dokonania przez każdego osobistego wyboru. Lansuje się pozytywne postawy wobec wszelkich form aktywności seksualnej i otwarcie na różne rodzaje związków, tłumii się poczucie skrupowania, wstydu i winy moralnej oraz łamie się wewnętrzne opory wobec perwersji seksualnych, nieczystości przedmałżeńskiej i niewierności, a zachęca się do „twórczej aktywności seksualnej”. Indywidualizm moralny znajduje również wyraz w stosowaniu metody zwanej klaryfikacją wartości, dzięki której, poprzez „pogłębioną dyskusję”, pytania i przykłady oraz odgrywanie ról, pomaga się uczniowi w odkryciu jego własnego systemu wartości i ocen moralnych związanych z dziedziną seksualną. Pod hasłem tolerancji propaguje się postawę wstrzymywania się od ocen moralnych i akceptowania wszelkich odmienności w zakresie ekspresji oraz zaspakajania potrzeb seksualnych i prokreacyjnych oraz alternatywnych stylów życia. Tolerancja dla marginalnych zachowań i postaw

und jedweddes unveränderliche moralische Urteil einen Angriff auf die Freiheit des Menschen darstellen würde, d.h. eine unmöglich zu akzeptierende Einschränkung wäre. Deshalb wird die Meinung vertreten, dass jegliche das Verhalten auf diesem Gebiet normierende Gesetzgebung eine Gefahr für die absolute Freiheit des Menschen darstelle (zum Beispiel ein die Ehe als Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts definierendes Gesetz); nicht normiert werden dürfen ihnen zufolge irgendwelche Definitionen von normal und pathologisch (alles sei erlaubt, wenn der Partner zustimmt); verboten werden müsse jegliche öffentliche Äußerung von Urteilen darüber, was in den mit der menschlichen Sexualität verbundenen Bereichen moralisch gut sei und was nicht. Davon ausgehend, dass „moralische Urteile deine Privatangelegenheit sind und du sie nicht öffentlich äußern darfst, um keinen Druck auf andere auszuüben”, werden „moralisch neutrale” Programme für die sexuelle Bildung und Erziehung gefordert, und die Erwachsenen werden dazu verpflichtet, ihre moralischen Überzeugungen nicht vor den Kindern und Jugendlichen offenzulegen. Unter der Losung des Pluralismus werden Vorschläge unterbreitet, wie die unterschiedlichen sexuellen Aktivitäten als in gesundheitlicher, psychologischer und moralischer Hinsicht gleichberechtigt präsentiert werden sollten, damit jeder dann seine ganz persönliche Wahl treffen könne. Gefördert wird die positive Einstellung zu allen Formen sexueller Aktivitäten und die Offenheit für verschiedene Arten von Beziehungen, während das Gefühl des Sich-Genierens, der Scham und der moralischen Schuld unterdrückt wird. Gebrochen werden soll der innere Widerstand gegen sexuelle Perversionen, voreheliche Unkeuschheit und eheliche Untreue, indem zu „kreativer sexueller Aktivität” aufgerufen wird. Dieser moralische Individualismus kommt auch zum Ausdruck in der Anwendung der als Wertklärung bezeichneten Methode, mittels derer dem Schüler durch „vertiefte Diskussionen”, Fragen und Beispiele sowie durch

wyraża się w domaganiu się pełnej ich akceptacji i normowania ich przez prawo.

Postmodernistyczna koncepcja odrzuca możliwość określenia jakiegoś jednego ideału człowieka lub opisanie stałego zestawu jego istotowych cech. Przeciwnie, „osobowość iście ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie”⁶. Jeśli natura ludzka nie zawiera w sobie żadnych cech przynależnych jej w sposób absolutny, to – zgodnie z takim poglądem – każdy człowiek może według własnego upodobania konstituować siebie, poza jakimkolwiek zdeterminowaniem i ograniczeniami biologicznymi. Człowiek w koncepcji ponowoczesności jest więc nie tylko kreatorem norm, ale również kreatorem siebie samego według indywidualnie zmienianego wzorca, poza jakimkolwiek ograniczeniami kulturowymi lub biologicznymi; ma swobodę konstituowania siebie na różne sposoby i wedle zmiennych zachcianek, bez wchodzenia w jakiejkolwiek więzi i trwałe relacje z innymi, gdyż stanowiłyby one ograniczenie realizacji własnych kaprysów oraz potrzeby przelotności przeżyć i doświadczenia zmian. Jest wolny w kontekście wszystkiego, a zwłaszcza prawdy o własnej tożsamości („kim jest człowiek?”) i o naturze ludzkiej. Naturę tę sam uznaje za niejednolitą, przelotną, warunkową, niepewną i nietrwałą, skoncentrowany na teraźniejszości i poszukiwaniu wrażeń, odmienności, nowości, przyjemności i grze w świecie ryzyka⁷. Przed wychowaniem więc, a zwłaszcza przed samodzielną decyzją człowieka stoi pytanie, jakiej ma on być płci, o jakich cechach konstytucyjnych (ilustruje to powiedzenie „o płci decyduję codziennie, otwierając rano swoją szafę”). Homoseksualizm zostaje tu zrównany z heteroseksualizmem.

Rollenspiele geholfen wird, sein eigenes System der mit der Sexualität im Zusammenhang stehenden Werte und moralischen Urteile zu entdecken. Unter der Losung der Toleranz wird eine Haltung gefördert, sich von moralischen Bewertungen zurückzuhalten und jegliche Andersartigkeit auf dem Gebiet der Expression und Befriedigung sexueller und der Fortpflanzung dienender Bedürfnisse sowie alternativer Lebensstile zu akzeptieren. Diese Toleranz für marginale Verhaltensweisen und Haltungen äußert sich in der Forderung, sie auch rechtlich voll zu akzeptieren und gesetzlich zu normieren.

Die postmodernistische Konzeption verwirft die Möglichkeit, irgendein Ideal des Menschen zu definieren oder den vollen Umfang seiner Wesenszüge zu beschreiben. Im Gegenteil, „die wahrhaft postmoderne Persönlichkeit zeichnet sich durch ein Fehlen von Identität aus. Ihre jeweiligen Verkörperungen ändern sich genauso schnell und gründlich wie die Bilder in einem Kaleidoskop”⁶. Wenn die menschliche Natur keinerlei Eigenschaften besitzt, die ihr auf absolute Weise zugehörig sind, dann kann – dieser Ansicht zufolge – jeder Mensch sich selbst nach eigenem Belieben konstituieren, frei von jeglicher Determinierung und biologischen Beschränkungen. Der Mensch ist in der postmodernistischen Konzeption also nicht nur Schöpfer der Normen, sondern auch Schöpfer seiner selbst – nach einem individuell veränderbaren Muster und jenseits aller kultureller oder biologischer Einschränkungen; er ist frei, sich selbst auf verschiedene Weisen und je nach Lust und Laune zu konstituieren, ohne irgendwelche Bindungen und dauerhafte Beziehungen mit anderen Menschen eingehen zu müssen, weil dies ja nur die Verwirklichung der eigenen Launen und die Befriedigung seines Bedürfnisses nach flüchtigen Erlebnissen und der Erfahrung von Veränderung beschränken würde. Er ist frei von allem, insbesondere im Kontext der Wahrheit über die eigene Identität („Wer ist der Mensch?”) und über die menschliche Natur. Diese Natur hält er selbst für inhomogen, flüchtig, be-

Propagowany jest nowy model seksualności polimorficznej. W tej perspektywie zanika znaczenie kobiecości i męskości, a tym samym rodziny jako wspólnoty cechującej się dwubiegunowością rodzicielską.

2. Apoteoza seksualności i oderwanie seksualności od prokreacji człowieka

Postmodernistyczna filozofia ujmująca człowieka jako niestrudzonego poszukiwacza przyjemności, którego funkcjonowanie reguluje deficyt bodźców i poszukiwanie wrażeń, wzmocniła wpływy rewolucji seksualnej, jaka miała miejsce na zachodzie Europy i w Ameryce Północnej. Ponowoczesna wizja rzeczywistości, współgrająca z procesami laicyzacyjnymi, spowodowała odarcie płciowości i prokreacji z moralnego i duchowego wymiaru, wysunięcie postulatu nieograniczonego korzystania z dostępnych człowiekowi źródeł przyjemności, a tym samym zmniejszenie znaczenia instytucji małżeństwa i rodziny oraz wartości dziecka. Traktowanie sfery seksualnej jako niewyczerpanego źródła doznań (które na wszelkie możliwe sposoby należy maksymalizować) oznaczało lansowanie eudajmonistycznego ideału życia, akceptację wartości utilitarnych. Pojmowanie miłości zostało spacone, gdyż utożsamiano ją z jej fizjologicznymi przejawami, a zwłaszcza z aktywnością seksualną („miłość znaczy seks, a kochać się znaczy współżyć seksualnie”). Drugiego człowieka oceniano w kategoriach przydatności jako „towar na sprzedaż” lub „do kupienia”, „obiekt pożądań”, „przedmiot użytku”, a zatem pytano, ile może on dostarczyć przyjemności zmysłowej lub gratyfikacji uczuciowej, ile można na nim „zarobić”. Sfera seksualna i prokreacja stały się terenem konsumpcji i handlu, terenem, na którym panują prawa

dingt, ungewiss und unbeständig, konzentriert auf die Gegenwart und die Suche nach starken Eindrücken, Andersartigkeit, Neuheit, Vergnügen und ein Spiel in der Welt des Risikos.⁷ Daher steht vor der Erziehung und insbesondere vor der selbständigen Entscheidung des Menschen die Frage danach, welches Geschlecht und welche konstitutionellen Eigenschaften er haben soll (dies illustriert die Redensart: „Über sein Geschlecht entscheidet er täglich neu, wenn er früh seinen Schrank öffnet”). Die Homosexualität wird hier der Heterosexualität gleichgestellt. Propagiert wird ein neues Modell polymorpher Sexualität. In dieser Perspektive schwindet die Bedeutung von Weiblichkeit und Männlichkeit und damit auch der Familie als einer sich durch elterliche Bipolarität auszeichnenden Gemeinschaft.

2. Die Apotheose der Sexualität und die Loslösung der Sexualität von der menschlichen Fortpflanzung

Die postmodernistische Philosophie, die den Menschen als unermüdlichen Sucher nach Vergnügen versteht, dessen Funktionieren vom Reizdefizit und der Suche nach immer neuen Eindrücken reguliert wird, hat die Einflüsse der sexuellen Revolution verstärkt, die in Westeuropa und Nordamerika stattfand. Die mit den Laizisierungsprozessen im Einklang stehende postmoderne Sicht der Wirklichkeit bewirkte, dass die Sexualität und die Fortpflanzung ihrer moralischen und geistigen Dimension beraubt, die Forderung nach unbeschränkter Inanspruchnahme aller dem Menschen zugänglicher Quellen der Lust erhoben und dadurch die Bedeutung von Ehe und Familie sowie der Wert des Kindes verringert wurde. Dass der Bereich der Sexualität als unerschöpfliche Quelle von Genüssen betrachtet wird (die auf alle mögliche Weise maximiert werden müssen), bedeutet die Lancierung eines eudaimonistischen Lebensmodells und eine zunehmende Akzeptanz für rein utilitaristische Werte. Der Begriff der Liebe wurde verzerrt, weil man diese mit ihren physiologischen Erscheinungsformen gleichsetzte,

podażą i popytu oraz konkurencji. Stąd wzięła się moda na instruktaż technik seksualnych, na ujmowanie relacji międzypłciowych głównie w kategoriach redukcji napięcia i „zabawy we dwoje”, na ciągłą zmianę partnerów dającą efekt nowości; stąd gotowość oderwania aktywności seksualnej od małżeństwa oraz prokreacji, warunkowa akceptacja dziecka poczętego (o ile było ono planowane, chciane, o ile nie zagrażało utrzymaniu dobrej jakości życia) czy domaganie się prawa do posiadania dziecka w sytuacji niepowodzenia prokreacyjnego. Apoteoza korzystania z ciała jako źródła przyjemności zmysłowej oraz dążenie do intensyfikacji doznań seksualnych spowodowało konieczność kontroli w dziedzinie tak zwanego zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego, a tym samym rozwój przemysłu antykoncepcyjnego i aborcyjnego.

Jednym z przejawów przemian w postawach wobec seksualności było domaganie się dozwolonej prawnie i zorganizowanej instytucjonalnie pomocy parze oraz pojedynczej osobie w decydowaniu o liczbie dzieci i odstępie czasowym między dziećmi, przy założeniu, że aktywność seksualna nie jest zastrzeżona dla małżeństwa, lecz że małżeństwo jest dodatkową alternatywą dla aktywności seksualnej – dostępnej dla każdego, kto chce z niej w dowolny sposób korzystać. Państwo natomiast zobowiązano do pomocy parze w zakresie zabezpieczania się przed chorobami przenoszonymi drogą płciową oraz poczęciem dziecka, przekonując ludzi do korzystania z antykoncepcji i aborcji. W ostatnim ćwierćwieczu XX wieku „zagrożenie” zajściem w ciążę oceniono jako bardziej niebezpieczne niż zarażeniem się wirusem HIV, stąd położono szczególny nacisk na pomoc finansową państwa tym osobom, które w swej niczym nieskrępowanej aktyw-

vor allem mit sexueller Aktivität („Liebe bedeutet Sex, und sich lieben heißt Geschlechtsverkehr“). Der andere Mensch wurde in Kategorien seiner Eignung als „Ware zum Verkauf“ oder „Ware zum Kauf“, „Objekt der Begierde“, „Gebrauchsgegenstand“ usw. beurteilt, d.h. unter dem Gesichtspunkt, wieviel Sinnengenuss oder emotionale Befriedigung liefern kann, wieviel man an ihm „verdienen“ kann. Sexualität und Fortpflanzung wurden zu einem Bereich des Konsums und des Handels, in dem die Gesetze von Angebot und Nachfrage sowie der Konkurrenz gelten. Deshalb verkaufen sich Handbücher zu Sexualtechniken gut; es wurde geradezu zur Modeerscheinung, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern hauptsächlich in den Kategorien des „Spannungsabbaus“ und des „Spiels zu zweit“ zu betrachten, und ständiger Partnerwechsel soll den Effekt des Neuen gewährleisten. So entsteht die Bereitschaft, die sexuellen Aktivitäten von Ehe und Fortpflanzung loszulösen, das gezeugte Kind nur bedingt zu akzeptieren (nur wenn es geplant und „gewollt“ war, d.h. die Wahrung einer guten Lebensqualität nicht beeinträchtigt), und für den Fall misslungener Fortpflanzung wird das Recht auf den Besitz eines Kindes gefordert. Die Verherrlichung der Nutzung des Körpers als Quelle sinnlicher Freuden sowie das Streben nach Intensivierung des sexuellen Erlebens bewirkte die Notwendigkeit von Kontrollen auf dem Gebiet der sogenannten sexuellen und Fortpflanzungsgesundheit und förderte somit die Entwicklung einer ganzen Empfängnisverhütungs- und Abtreibungsindustrie.

Ein Symptom der gewandelten Einstellung zur Sexualität war die Forderung nach rechtlich erlaubter und institutionell organisierter Hilfe für Paare oder Einzelpersonen, damit diese selbst über die Zahl der Kinder und den zeitlichen Abstand zwischen ihnen entscheiden können – immer unter der Voraussetzung, dass die sexuelle Aktivität nicht nur Ehepaaren vorbehalten ist, sondern dass die Ehe lediglich eine zusätzliche Alternative für die sexuelle Aktivität darstellt, welche ansonsten jedem zugänglich ist, der sie auf beliebige Weise in Anspruch nehmen will. Der Staat wiederum wird verpflichtet,

ności seksualnej chcą się zabezpieczyć przed poczęciem dziecka. Bezdyskusyjną zmianą mentalną jest fakt postrzegania męskiego plemnika w kategoriach niebezpiecznego bakcyła przenoszącego chorobę zwaną ciążą o konsekwencjach niszczących całe życie (urodzenie dziecka) i konieczności chronienia się przed jego witalną potencjalnością bardziej niż przed śmiertelnym wirusem HIV⁸. Celem ukształtowania permissywnych postaw wobec życia seksualnego, nawyków antykoncepcyjnych oraz niechęci do zawierania małżeństwa i posiadania dzieci, we wczesnych etapach rozwoju młodego człowieka wprowadzano specjalne programy w ramach **obowiązkowej edukacji seksualnej** w szkołach. Zarówno szkolna edukacja seksualna, jak i ta prowadzona poza szkołą, w mediach, podlega niszczącemu wpływowi mody, reklamy, presji opinii wpływowych osób i grup, ideologii światopoglądowych i politycznych oraz rynkowi dóbr służących zaspokajaniu potrzeb związanych z tą dziedziną życia.

Szczególnym rodzajem oderwania seksualności od prokreacji są sztuczne metody wzbudzania życia ludzkiego, a zwłaszcza klonowanie. Porządek ciała zostaje tu oderwany od porządku psychiczno-duchowego. Prokreacja jest pozbawiana głębokich znaczeń i wartości metafizycznych zawartych w akcie seksualnym jako akcie wzajemnego obdarowania się osób w ich cielesno-psychicznej i duchowej głębi, w który to akt potencjalnie wpisana jest płodność; zostaje ogołocona z seksualnej interpersonalnej relacji. Właściwe ludzkiemu aktowi prokreacyjnemu zbliżenie seksualne, decydujące o początku osoby i jej niepowtarzalnej identyczności, zawierające w sobie otwarcie na niewiadomą, na „sortowanie genów” obu partnerów i powstanie jednostki ludzkiej w wyniku ge-

den Partnern zu helfen, sich vor durch Geschlechtsverkehr übertragenen Krankheiten und vor der Zeugung eines unerwünschten Kindes zu schützen, d.h. er soll die Menschen überzeugen, Empfängnisverhütung und Abtreibung in Anspruch zu nehmen. In den letzten 25 Jahren des 20. Jahrhunderts wurde die „Gefahr“, schwanger zu werden, als bedrohlicher angesehen als die Ansteckung mit dem HIV-Virus, so dass besonderer Nachdruck auf die finanzielle Hilfe des Staates für Personen gelegt wurde, die sich in ihren durch nichts eingeschränkten sexuellen Aktivitäten vor der Zeugung eines Kindes schützen wollen. Ein unbestreitbarer mentaler Wandel liegt in der Tatsache, dass die männliche Samenzelle in den Kategorien eines gefährlichen Bazillus, der eine als Schwangerschaft bezeichnete Krankheit mit das ganze Leben zerstörenden Folgen (Geburt eines Kindes) überträgt, und des notwendigen Schutzes gegen seine vitale Potentialität gesehen wird – mehr noch als gegen den tödlichen HIV-Virus.⁸ Um eine permissive Einstellung zur Sexualität, gewohnheitsmäßige Empfängnisverhütung sowie eine Abneigung gegen das Eingehen der Ehe und den Besitz von Kindern herauszubilden, wurden für die frühen Entwicklungsphasen des jungen Menschen im Rahmen des **obligatorischen Sexualkundeunterrichts** in den Schulen besondere Programme eingeführt. Sowohl die schulische als auch die außerschulische Sexualerziehung, die vor allem über die Medien erfolgt, unterliegt dem destruktiven Einfluss der Mode, der Werbung, des Drucks der Meinung einflussreicher Personen und Gruppen, weltanschaulicher und politischer Ideologien sowie dem Markt von Gütern, die der Befriedigung der mit diesem Lebensbereich verbundenen Bedürfnisse dienen.

Eine besondere Art und Weise, die Sexualität von der Fortpflanzung zu trennen, stellen die künstlichen Methoden zur Hervorrufung menschlichen Lebens dar, vor allem die Klonierung. Die Ordnung des Körpers wird hier von der psychisch-geistigen Ordnung losgelöst. Die Fortpflanzung verliert ihre im Geschlechtsakt – als einem Akt gegenseitigen Sich-Beschenkens zweier Personen in ihrer leiblich-

netycznej kombinacji niemożliwej do przewidzenia – jest w tym wypadku niepotrzebne. Rezygnuje się z zupełnie nowego potencjału genetycznych możliwości, który mógłby pojawić się w wyniku seksualnego poczęcia dziecka. Uboższa staje się nie tylko nowa jednostka ludzka, ale też społeczność, w której będzie ona wzrastać⁹. Interesujący jest fakt, iż aseksualna prokreacja, w oparciu o relację klient – obsługa, o umowę, zapłatę i kontrolę jakości pojawiła się w czasach apoteozy seksualności.

3. Zubożona, pesymistyczna wizja prokreacji i negatywne postawy wobec niej

Omawiane biologistyczne podejście do sfery prokreacji rozpatruje procesy z nią związane głównie jako procesy biologiczne, a nie psychiczne. To, co dokonuje się w okresie ciąży, porodu, połogu i karmienia piersią, jak też to, co wiąże się z dojrzewaniem płciowym, menstruacją i menopauzą, ujmowane jest jedynie z punktu widzenia fizjologii układu rozrodczego. Stąd na przykład zawartość merytoryczna poradników i książek przeznaczonych dla kobiet w ciąży obejmuje głównie opis biologii procesów prokreacji, możliwych zagrożeń i powikłań oraz zaleceń lekarskich dotyczących higieny, trybu życia, diety, ćwiczeń gimnastycznych czy unikania używek. Nie docenia się wpływu przeżyć matki oraz tego, co dzieje się między małżonkami i w ich relacjach z innymi, na rozwój psychofizyczny dziecka przed urodzeniem oraz na przebieg procesów prokreacyjnych. Tę negację znaczenia potrzeb i doświadczeń prokreacyjnych należy uznać za jeden z objawów negatywnych postaw wobec prokreacji.

Podobnie zagadnienia dotyczące przeżyć związanych z psychologicznymi aspektami ciąży, porodu i połogu oraz wczesnych kon-

psychischen und geistigen Tiefe – enthaltenen tiefen Bedeutungen und metaphysischen Werte, denn in diesen Akt ist die Fruchtbarkeit potentiell „eingeschrieben“, so dass die Fortpflanzung ihrer sexuellen interpersonalen Beziehung beraubt wird. Die dem menschlichen Fortpflanzungsakt eigene sexuelle Begegnung, die über den Beginn der Person und ihre einmalig-unwiederholbare Identität entscheidet und eine Offenheit für das Unbekannte beinhaltet, d.h. für die „Sortierung der Gene“ beider Partner und die Entstehung eines menschlichen Individuums infolge einer unmöglich voraussehbaren genetischen Kombination, wird in diesem Fall überflüssig. Man verzichtet auf das völlig neue Potential genetischer Möglichkeiten, welches im Ergebnis der sexuellen Zeugung eines Kindes in Erscheinung treten könnte. Dadurch wird nicht nur das neue menschliche Individuum ärmer, sondern auch die Gesellschaft, in der es aufwachsen wird⁹. Interessant ist die Tatsache, dass die auf die Beziehung von Kunde und Dienstleistung, auf Vertrag, Bezahlung und Qualitätskontrolle basierende asexuelle Fortpflanzung gerade in einer Zeit von sich reden macht, in der die Sexualität als solche verherrlicht wird.

3. Die eingeengte, pessimistische Sicht der Fortpflanzung und die negativen Haltungen ihr gegenüber

Das hier besprochene biologistische Herangehen an den Bereich der Fortpflanzung betrachtet die mit ihr verbundenen Prozesse hauptsächlich als biologische und nicht als psychische Prozesse. Was in der Schwangerschaft, bei der Geburt, im Wochenbett und beim Stillen passiert, sowie alles, was mit dem Erreichen der Geschlechtsreife, der Menstruation und der Menopause im Zusammenhang steht, wird einzig unter dem Gesichtspunkt der Physiologie der Fortpflanzungsorgane betrachtet. Daher enthalten zum Beispiel die Ratgeber und Bücher für schwangere Frauen vor allem Beschreibungen biologischer Prozesse, möglicher Gefahren und Komplikationen sowie ärztliche Empfehlungen zu solchen Themen wie Hygiene, Lebensrhythmus, Diät, Vermeiden von

taktów z dzieckiem są najczęściej pomijane w podręcznikach z zakresu psychologii, a tym bardziej pedagogiki człowieka dorosłego. Zawartość treściowa podręczników i publikacji naukowych z dziedziny psychologii i pedagogiki jest odbiciem hierarchii wartości charakterystycznej dla cywilizacji zachodniej końca XX wieku. Nawet przy omawianiu zagadnień związanych z identyfikacją i tożsamością płciową oraz z rolami płciowymi macierzyństwo i ojcostwo przed urodzeniem dziecka, doświadczenia porodu i pierwszych kontaktów z dzieckiem nie wydają się autorom publikacji istotne. Sposób przedstawiania tej problematyki zaprzecza tezie, że prokreacja, nawet potencjalna (czyli zdolność lub niezdolność do niej) jest ważnym elementem konstytuującym człowieka, istotą płciową, a doświadczenia związane z prokreacją są ważnymi wydarzeniami życiowymi w znaczący sposób wpływającymi na koncepcję i akceptację siebie. Pojawia się pytanie, jak rozumieć człowieka, jeśli braki koncepcyjne są widoczne w dziedzinach naukowych mu najbliższych (psychologii i pedagogice), w wizji jego potrzeb, zadań życiowych i doświadczeń. Poświęcenie uwagi głównie problematyce seksualnej w oderwaniu od płodności i prokreacji nie tylko wskazuje na rozdarcie w mentalności współczesnego człowieka (seks bez prokreacji, prokreacja bez seksu) i na jej antynatalistyczny charakter, ale jednocześnie tę mentalność kształtuje¹⁰.

Na negatywną wizję prokreacji wskazuje również sposób podejścia do ciąży. Kobieta w ujęciu „starego” biologistycznego paradygmatu jest „ciążarna ciążą, która ciąży”. Pierwsze objawy ciąży są charakteryzowane poprzez zestaw dolegliwości, a przebieg ciąży i porodu obfituje w poradnikach dla kobiet w opisy możliwych nieprawidłowości i zaburzeń. Ciążę przedstawia się jako okres

Genussmitteln oder gymnastische Übungen. Völlig unterschätzt wird der Einfluss der Erlebnisse der werdenden Mutter sowie der Beziehungen sowohl zwischen den Ehepartnern selbst als auch zu den anderen Menschen auf die psychophysische Entwicklung des Kindes vor seiner Geburt und auch auf den Verlauf der Fortpflanzungsprozesse selbst. Diese Negierung der Bedeutung der mit der Fortpflanzung verbundenen Bedürfnisse und Erfahrungen muss als ein Symptom der negativen Einstellung zur Fortpflanzung selbst angesehen werden.

Auf ähnliche Weise bleiben auch Fragen, die die mit den psychologischen Aspekten der Schwangerschaft, der Geburt, des Wochenbetts und der frühen Kontakte mit dem Kind verbundenen Erlebnisse betreffen, in den Lehrbüchern zur Erwachsenenpsychologie und erst recht Erwachsenenpädagogik meistens unberücksichtigt. Der Inhalt der Lehrbücher und wissenschaftlichen Publikationen auf dem Gebiet der Psychologie und Pädagogik stellt ein Echo der für die westliche Zivilisation am Ende des 20. Jahrhunderts charakteristischen Werthierarchie dar. Nicht einmal bei der Behandlung von Fragen im Zusammenhang mit der Geschlechtsidentifikation und -identität und den Geschlechterrollen von Mutterschaft und Vaterschaft vor der Geburt des Kindes, scheinen die Autoren die Erfahrungen der Geburt und der ersten Kontakte mit dem Kind für wesentlich zu halten. Die Art und Weise, wie diese Problematik präsentiert wird, widerspricht der These, dass die Fortpflanzung, selbst die potentielle (d.h. die Fähigkeit oder Unfähigkeit zur Fortpflanzung), ein wichtiger konstituierender Bestandteil des Menschen als eines sexuellen Wesens ist und dass die mit der Fortpflanzung im Zusammenhang stehenden Erfahrungen wichtige Ereignisse im Leben darstellen, die sein Selbstbild und seine Selbstakzeptanz maßgeblich beeinflussen. Es stellt sich die Frage, wie man den Menschen verstehen kann, wenn auf den ihm am nächsten stehenden wissenschaftlichen Gebieten (in der Psychologie und in der Pädagogik), d.h. in der Sicht seiner Bedürfnisse,

nieprzystosowania, reakcji psychopatologicznych, trudności psychicznych oraz konfliktów małżeńskich. Podobnie poród ukazuje się jako pasmo przekraczających ludzką wytrzymałość cierpień (stąd potrzeba znieczulania rodzącej). Po urodzeniu dziecka para musi zmierzyć się z ryzykiem depresji poporodowej, narastającymi trudnościami adaptacyjnymi, prowadzącymi, zwłaszcza po urodzeniu pierwszego dziecka, do konfliktów i kryzysu w małżeństwie. Patrząc szerzej, instytucję małżeństwa i rodziny, spełnianie ról płciowych, prokreację, ciążę i urodzenie dziecka prezentuje się jako najważniejsze źródła kryzysu w okresie dorosłości, w terminach ryzyka, obciążeń i niepowodzeń.

O pesymistycznym ustosunkowaniu się do prokreacji świadczy również powszechne obecnie koncentrowanie się na prenatalnych zagrożeniach rozwoju dziecka oraz negatywnych konsekwencjach prokreacji dla rodziców, zwłaszcza matki. Prokreację i rodzicielstwo przedstawia się głównie w aspekcie nakładów i strat, w tym zagrożenia wyglądu i fizycznego zdrowia kobiety, jak też psychologicznego funkcjonowania rodziców, a zwłaszcza zagrożenia autonomii kobiety. Dziecko jest traktowane jako potencjalny wróg matki, w obliczu pojawienia się którego musi ona stoczyć bój sama z sobą (na przykład z niechęcią do niego) i z nim (na przykład o swoje prawa, o zakres swobody), jako pasożyt żerujący na jej zdrowiu, zniewalający ją psychicznie, niszczący jej możliwości samorozwoju w wielu obszarach ważniejszych niż kuchnia i pokój dziecienny. Poczęcie dziecka zdaje się więc powodować stan, z którym immanentnie łączy się nierozwiązywalny pozytywnie dla obu stron konflikt. Dalsze perspektywy to nadal nieuchronnie złe wyjścia: albo aborcja, albo (co jest podkreślane jako

Lebensaufgaben und -erfahrungen, derartige konzeptionelle Mängel erkennbar sind. Dass vor allem der sexuellen Problematik – und zwar losgelöst von Fruchtbarkeit und Fortpflanzung – Aufmerksamkeit gewidmet wird, zeugt nicht nur von einem Riss, einer Spaltung in der Mentalität des heutigen Menschen (Sex ohne Fortpflanzung, Fortpflanzung ohne Sex) und ihrem antinatalistischen Charakter, sondern fördert diese Mentalität gleichzeitig auch noch.¹⁰

Auf ein negatives Bild der Fortpflanzung verweist auch das Herangehen an die Schwangerschaft. Im Sinne des „alten“, biologistischen Paradigmas ist die Frau „schwanger mit einer Last, die sie beschwert“. Die ersten Symptome der Schwangerschaft zeichnen sich durch eine Reihe von Beschwerden aus, und der Verlauf der Schwangerschaft und der Geburt ist in den Ratgebern für Frauen reich an Beschreibungen möglicher Unregelmäßigkeiten und Störungen. Die Schwangerschaft wird als eine Zeit der Unangepasstheit, psychopathologischer Reaktionen, psychischer Schwierigkeiten und Konflikte zwischen den Ehepartnern dargestellt. Ähnlich wird auch die Geburt als eine Serie geradezu unerträglicher Leiden dargestellt (daher die Notwendigkeit, die Gebärende zu anästhesieren). Nach der Geburt des Kindes sind die Eltern dem Risiko einer nachgeburtlichen Depression sowie zunehmenden Anpassungsschwierigkeiten ausgesetzt, die – besonders nach der Geburt des ersten Kindes – zu Konflikten und Ehekrisen führen können. Generell präsentieren sich die Institution von Ehe und Familie, die Ausübung der Geschlechterrollen, die Fortpflanzung, die Schwangerschaft und die Geburt des Kindes – in den Kategorien des Risikos, der Belastung und des Misserfolgs – als größtes Krisenpotential im Erwachsenenzeitalter überhaupt.

Von einer pessimistischen Einstellung zur Fortpflanzung zeugt auch die heute weitverbreitete Konzentration auf pränatale Gefährdungen der Entwicklung des Kindes sowie auf die negativen Konsequenzen der Fortpflanzung für die Eltern, insbesondere für die Mutter. Fortpflanzung und Eltern-

gorsza alternatywa) życie dziecka w poczuciu odrzucenia lub uwięzienie matki w potrzasku „wymuszonego” macierzyństwa. Antagonizowanie dziecka i matki niewątpliwie stwarza negatywną atmosferę wokół prokreacji, lansuje pogląd, że matka nie ma dziecka „nic do zawdzięczenia”, prokreacja „nie przynosi jej nic dobrego”. Przed niedogodnościami oraz ryzykiem ciąży i porodu należy bronić się, wykorzystując zdobycze farmakologiczne oraz korzystając z usług medycznych. Ta **dominacja perspektywy biologicznej i patologicznej** powoduje, że rzadziej można przeczytać o normalnych doświadczeniach prokreacyjnych, częściej zaś o problemach powstałych w wyniku niepowodzeń w tym zakresie. Poza tym koncentracja na możliwych patologjach rozwoju wywołuje przekonanie, że łono matki jest najniebezpieczniejszym miejscem na świecie i niezmiernie trudno jest urodzić zdrowe dziecko, a zapewnienie mu prawidłowego rozwoju wymaga dużego nakładu czasu, pieniędzy i energii ze strony rodziców, na co mało kogo stać. Pesymistyczny kontekst prokreacji związany jest niewątpliwie z rzekomym zagrożeniem wolności wyboru kobiety, z przymusem kontrolowania jakości życia dziecka, medykacją i komercjalizacją prokreacji.

4. Wolność wyboru w zakresie prokreacji

Jedną z charakterystycznych cech współczesnych postaw wobec prokreacji jest domaganie się wolności wyboru dotyczącej wszystkich procesów prokreacyjnych, od poczęcia i urodzenia dziecka do form jego karmienia po urodzeniu oraz kontroli urodzeń. Wprowadzenie nowych usług medycznych związanych z planowaniem poczęć, sztucznym wzbudzaniem życia ludzkiego, ekspery-

menty werden hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Ausgaben und Verluste sowie der Gefahr für das Aussehen und die körperliche Gesundheit der Frau sowie für das psychologische Funktionieren der Eltern dargestellt, wobei vor allem die Autonomie der Frau als gefährdet erscheint. Das Kind gilt als potentieller Feind der Mutter, bei dessen Erscheinen sie einen ständigen Kampf mit sich selbst (zum Beispiel gegen ihre Abneigung ihm gegenüber ankämpfen) und mit ihm (zum Beispiel um ihre Rechte, ihre Freiräume) ausfechten muss, sowie als ein Schmarotzer, der ihre Gesundheit auffrisst, sie psychisch versklavt und ihre Entwicklungsmöglichkeiten auf vielen Gebieten zerstört, welche für sie wichtiger sind als Küche und Kinderzimmer. Die Zeugung eines Kindes scheint somit einen Zustand zu schaffen, mit dem immanent ein für beide Seiten nicht positiv zu lösender Konflikt verbunden ist. Die weiteren Perspektiven der Zeugung bieten ebenfalls unvermeidlich negative Auswege: entweder die Abtreibung oder (was als die schlimmere Alternative hingestellt wird) das Leben des Kindes im Gefühl seiner Ablehnung bzw. das Gefangensein der Mutter in der Falle „erzwungener” Mutterschaft. Diese Antagonisierung von Kind und Mutter erzeugt zweifellos eine negative Atmosphäre um die Fortpflanzung und lanciert die Ansicht, die Mutter habe dem Kind „nichts zu verdanken” und die Fortpflanzung „bringe ihr nichts Gutes”. Gegen das Risiko und die Unannehmlichkeiten einer Schwangerschaft müsse man sich schützen, und zwar durch Inanspruchnahme der pharmakologischen Errungenschaften und der entsprechenden medizinischen Dienstleistungen. Diese **Dominanz der biologischen und pathologischen Perspektive** bewirkt, dass man viel seltener Berichte von normalen Erfahrungen mit der Fortpflanzung zu lesen bekommt als von den durch Fehlschläge auf diesem Gebiet entstandenen Problemen. Außerdem fördert eine solche Konzentration auf mögliche pathologische Entwicklungen die Überzeugung, der Mutterschoß sei der gefährlichste Platz auf Erden und es wäre außer-

towaniem na materiale genetycznym i embrionie ludzkim, usług oferowanych w okresie ciąży i porodu świadczy nie tylko o rozwoju wiedzy i praktycznych możliwościach medycyny, ale jednocześnie jest wyrazem zmian w świadomości społecznej i takie też zmiany wywołuje¹¹. Inaczej mówiąc, jednym z obszarów ludzkiej wolności stała się dziedzina planowania rodziny, jak też nowe, ale wzrastające zjawisko dobrowolnej bezdzietności. Niestety, wokół problemów związanych z planowaniem rodziny jest tak wiele propagandy, że trudno o rzeczowy i obiektywny przekaz wiedzy. Politycznie poprawną stała się propaganda bezpiecznego seksu, praw kobiety do nieskrępowanej wolności w zakresie prokreacji, planowania rodziny z uwzględnieniem antykoncepcji i aborcji, korzystania ze sztucznej prokreacji, leczenia napięcia przedmiesiączkowego i hormonalnej terapii zastępczej w okresie menopauzy. Rezygnacja z nowoczesnych antykoncepcyjno-aborcyjnych usług jest oceniana jako nieroztropność, brak psychoseksualnej dojrzałości lub przejaw nieodpowiedzialności. Tym samym wolność wyboru została ograniczona i poddana ocenie z punktu widzenia etyki liberalnej.

Medycyna coraz bardziej stara się panować nad losem i przypadkiem, coraz więcej spraw staje się przedmiotem wyboru. Jest to jednak wybór dość ograniczony, a uzyskane poczucie wolności bardzo zwodnicze. W sytuacji, gdy dana usługa medyczna staje się rutynowa¹², skorzystanie z niej przestaje być wynikiem swobodnego wyboru, lecz jest zobowiązaniem. W przypadku ciąży możliwość skorzystania przez rodziców z diagnostyki prenatalnej jest przedstawiana jako szansa kontroli własnej płodności, jednak wybór zastosowania nawet wielu metod detekcji stanu zdrowia dziecka przed urodzeniem wcale nie

ordentlich schwierig, ein gesundes Kind zur Welt zu bringen, sowie dass es von Seiten der Eltern eines großen Aufwandes an Zeit, Geld und Energie bedürfe, den sich kaum jemand erlauben kann. Dieser pessimistische Kontext der Fortpflanzung steht zweifellos im Zusammenhang mit einer angeblichen Gefährdung der Entscheidungsfreiheit der Frau, mit dem Zwang zum Kontrollieren der Lebensqualität des Kindes sowie mit der Medikalisierung und Kommerzialisierung der Fortpflanzung.

4. Die Entscheidungsfreiheit auf dem Gebiet der Fortpflanzung

Ein charakteristisches Merkmal der heutigen Einstellung zur Fortpflanzung bildet die Forderung nach Entscheidungsfreiheit in Bezug auf alle Fortpflanzungsprozesse, von der Zeugung und Geburt des Kindes bis zu den Formen seiner Stillung nach der Geburt und zur Geburtenkontrolle. Die Einführung neuer medizinischer Dienstleistungen, die mit der Empfängnisplanung, der künstlichen Auslösung menschlichen Lebens, Experimenten mit dem genetischen Material und dem menschlichen Embryo verbunden sind, sowie neue Angebote für die Zeit der Schwangerschaft und Geburt zeugen nicht nur von einer enormen Entwicklung des Wissensstandes und der praktischen Möglichkeiten auf dem Gebiet der Medizin, sondern sind gleichzeitig auch Ausdruck der Veränderungen im gesellschaftlichen Bewusstsein und verursachen diese Veränderungen auch.¹¹ Anders gesagt, zu einem Bereich der menschlichen Freiheit wurde die Familienplanung sowie das neue, aber zunehmend zu beobachtende Phänomen freiwilliger Kinderlosigkeit. Leider sind die mit der Familienplanung verbundenen Probleme von so viel Propaganda umgeben, dass eine sachliche und objektive Wissensvermittlung kaum möglich ist. Es ist politisch korrekt, sicheren Sex zu propagieren sowie die Rechte der Frau auf unbeschränkte Freiheit auf dem Gebiet der Fortpflanzung, auf Familienplanung durch Verhütungsmittel und Abtreibung, auf Inanspruchnahme künstlicher

rozszerza możliwości decyzyjnych co do dalszego postępowania leczniczego, gdyż liczba chorób możliwych do leczenia w okresie prenatalnym jest znikoma. Większość chorób i wad wrodzonych nie jest w ogóle uleczalna, więc realne wyjście, jakie mają rodzice chcący kontrolować wynik prokreacji, jest głównie jedno – aborcja. W ciągu trzydziestu lat rozwoju usług w tym zakresie obserwuje się niezmiennie we wszystkich krajach, że rodzice rzadko decydują się na urodzenie dziecka obciążonego wadą lub poważną chorobą wrodzoną. Kontrola stanu zdrowia dziecka nie otwiera dalszych drzwi, czyli możliwości podjęcia różnych działań, gdyż istnieje swego rodzaju przymus wyboru jedynej, społecznie akceptowanej opcji. Rodzice stają wobec „konieczności wyboru” selekcyjnej aborcji, gdyż społeczeństwo narzuca im standardy co do jakości życia, jakości zdrowia rodzonych dzieci, a przez antyrodzinną politykę strukturyzuje i zawęża wybory, a tym samym utrudnia decyzję o urodzeniu dziecka z problemem zdrowotnym. Urodzenie dziecka niepełnosprawnego w sytuacji, gdy rodzice mogli uchronić się przed jego urodzeniem poprzez selektywną aborcję, zmniejsza zobowiązanie ze strony państwa do pomocy im w tej sytuacji oraz wywołuje u rodziców poczucie winy z racji obciążenia społeczeństwa ciężarem troski o niepełnosprawnego obywatela.

Nowe technologie związane z prokreacją i diagnostyką prenatalną na poziomie indywidualnym z pewnością rozwiązują trudną sytuację życiową i dają jednostce poczucie, że zdobyła kontrolę nad swoim losem. Od strony psychologicznej mamy jednak często do czynienia z sytuacją nie tyle wolności wyboru, co wyboru zdeterminowanego przyswojonymi standardami i oczekiwaniami

Befruchtung, auf Behandlung der Vormenstruationsspannung und auf hormonelle Ersatztherapie in der Menopause. Ein Verzicht auf die modernen Dienstleistungen der Empfängnisverhütung und Abtreibung gilt als unvernünftig, als ein Ausdruck mangelnder psychosexueller Reife oder als verantwortungslos. Damit aber wird die Entscheidungsfreiheit wieder eingeschränkt und einem Urteil vom Gesichtspunkt der liberalen Ethik unterworfen.

Die Medizin bemüht sich immer mehr, das Schicksal und den Zufall unter ihre Herrschaft zu zwingen, und immer mehr Dinge werden zum Gegenstand eigener Wahl. Aber dies ist eine sehr eingeschränkte Wahl, und das gewonnene Gefühl der Freiheit ist sehr trügerisch. Wenn die Situation eintritt, dass eine bestimmte medizinische Dienstleistung zur Routine wird,¹² hört ihre Inanspruchnahme nämlich auf, das Ergebnis einer freien Wahlentscheidung zu sein, sondern wird zur Pflicht. Im Falle der Schwangerschaft wird die Möglichkeit einer Inanspruchnahme der Pränataldiagnostik durch die Eltern als Chance dargestellt, ihre eigene Fruchtbarkeit zu kontrollieren, aber selbst die Wahl unter vielen verschiedenen Methoden zur Feststellung des Gesundheitszustandes des Kindes vor seiner Geburt erweitert keineswegs die Entscheidungsmöglichkeiten in Bezug auf den weiteren Therapieverlauf, weil die Zahl der im vorgeburtlichen Zustand heilbaren Krankheiten ja nur verschwindend gering ist. Die meisten angeborenen Krankheiten und Fehler sind überhaupt nicht heilbar, so dass den Eltern, welche das Ergebnis ihrer Fortpflanzung kontrollieren wollen, eigentlich nur ein reale Ausweg bleibt – die Abtreibung. Im Laufe der dreißigjährigen Entwicklung der Dienstleistungen auf diesem Gebiet ist in allen Ländern unverändert zu beobachten, dass sich die Eltern nur selten dafür entscheiden, ein mit einem Fehler oder einer ernsthaften angeborenen Krankheit behaftetes Kind zur Welt zu bringen. Die Kontrolle des Gesundheitszustandes des ungeborenen Kindes öffnet keine weiteren Türen, d.h. die Möglichkeit, verschiedene Schritte zu unternehmen,

społecznymi dotyczącymi „nowoczesnej kobiety”, „wystarczającej liczby dzieci w rodzinie”, „odpowiedniego wieku do rodzenia dzieci”, „jakości życia wartego przeżycia”. Te standardy wywierają tak silną presję na jednostkę, że trudno mówić o wolności wyboru w tym zakresie. Lęk przed niespełnieniem oczekiwań społecznych co do jakości „produktu prokreacji”, związane z tym poczucie winy oraz ewentualne ich odrzucenie społeczne popychają rodziców w kierunku korzystania z wszelkich dostępnych form ustrzeżenia się przed urodzeniem dziecka niepełnosprawnego. Ponadto rodzice otrzymujący informację o obciążeniu dziecka chorobą wrodzoną zostają sami ze swoim doświadczeniem w dalszym przebiegu ciąży, jeśli zdecydują się na jej kontynuowanie (brakuje profesjonalnych usług i form pomocy na tym etapie), a świadomość nieprawidłowego rozwoju dziecka jest bardzo stresogenna i wpływa negatywnie na doświadczenia ostatniego okresu ciąży oraz porodu. Można powiedzieć, że rozwój usług prenatalnych czyni decyzje prokreacyjne decyzjami indywidualnymi, pragmatycznymi i medycznymi (między pacjentką i ginekologiem), ztraca się natomiast ich charakter moralny¹³. Skorzystanie z badań prenatalnych jest traktowane jako wyraz odpowiedzialności rodziców za jakość ich aktywności prokreacyjnej, która podlega społecznej ocenie. Z jednej więc strony społeczność ingeruje w decyzje pary, domagając się rodzenia tylko zdrowych dzieci, z drugiej strony funkcjonuje przeświadczenie, że dziecko jest własnością rodziców, a więc zaspokojenie jego specjalnych potrzeb jest traktowane jako ich prywatna sprawa. Polityka społeczna państw odnosi się do faktu niepełnej sprawności jako do problemu klinicznego pary ludzkiej, a nie jak do problemu dotyczącego społeczności. Pozosta-

weil es eine Art Zwang gibt, gerade diese eine – gesellschaftlich akzeptierte – Option zu wählen. Die Eltern stehen vor der „Notwendigkeit“, eine selektive Abtreibung zu „wählen“, weil die Gesellschaft ihnen Standarde hinsichtlich der Lebensqualität und des Gesundheitsniveaus der geborenen Kinder aufzwingt, durch ihre familienfeindliche Politik diese Wahl strukturiert und einengt und somit die Entscheidung überaus erschwert, auch ein Kind mit gesundheitlichen Problemen zur Welt zu bringen. Die Geburt eines behinderten Kindes selbst dann, wenn die Eltern seine Geburt durch selektive Abtreibung hätten vermeiden können, verringert die Verpflichtung seitens des Staates, ihnen in dieser Situation zu Hilfe zu kommen, und verursacht bei den Eltern selbst Schuldgefühle, weil sie die Gesellschaft mit der Sorge um einen behinderten Bürger belasten.

Die mit der Fortpflanzung und der Pränataldiagnostik verbundenen neuen Technologien können auf der individuellen Ebene gewiss schwierige Lebenssituationen lösen und dem Einzelnen das Gefühl vermitteln, er habe sein Schicksal unter Kontrolle gebracht. Von psychologischer Seite jedoch haben wir es oft gar nicht so sehr mit einer Situation der Wahlfreiheit zu tun als vielmehr einer von übernommenen Standards und gesellschaftlichen Erwartungen an die „moderne Frau“ hinsichtlich der „ausreichenden Kinderzahl in der Familie“, des „angemessenen Alters zur Geburt von Kindern“ oder der „überlebenswerten Lebensqualität“ determinierten Wahl. Diese Standarde üben einen starken Druck auf den Einzelnen aus, so dass auf diesem Gebiet von wirklicher Wahlfreiheit kaum die Rede sein kann. Die Furcht vor einer Nichterfüllung der gesellschaftlichen Erwartungen an die Qualität des „Fortpflanzungsprodukts“, das damit verbundenen Schuldgefühl sowie eine eventuelle soziale Ausgrenzung drängen die Eltern in Richtung einer Inanspruchnahme aller möglichen Formen, die Geburt eines behinderten Kindes zu vermeiden. Darüber hinaus werden die Eltern, die von der Belastung ihres Kindes durch eine angeborene Krankheit in

wia więc tę sprawę rodzicom, zwalniając się w dużym stopniu od rozwiązania ich problemów i zaspokojenia ich potrzeb. Takie zorganizowanie społeczeństwa, w którym jest miejsce jedynie dla zdrowych i sprawnych, jest formą szantażu wobec rodziców, którzy czują się przymuszeni do wyboru diagnostyki prenatalnej z uwzględnieniem selekcyjnej aborcji.

Pomimo lansowanej wolności w wyborach prokreacyjnych rodziców, większości usług medycznych towarzyszy paternalizm i wiele błędów jatrogennych¹⁴. Postawa paternalistyczna wyraża się wykorzystywaniem autorytetu lekarza do biernego podporządkowania sobie pacjenta i ograniczeniem możliwości podejmowania przez niego decyzji w procesie diagnozy i leczenia. Najbardziej widocznymi przejawami medykalizacji i paternalizacji procesu prokreacji są na przykład: ograniczanie dostępu kobiety, traktowanej jako pacjentka, do informacji, które jej się należą (na temat szkodliwości stosowanych środków farmakologicznych, zasadności i celu stosowanych procedur, ich ryzyka itp.); używanie medycznej terminologii niezrozumiałej dla pacjentki; skracanie kontaktu z nią do niezbędnego minimum; nieuwzględnianie stanu psychicznego pacjentki, jej potrzeb psychicznych (szacunku, intymności, informacji itp.), uczuć, obaw, oczekiwań; rejonizacja opieki nad kobietą ciężarną i rodzącą oraz uzależnianie pacjentki od siebie; wymaganie hospitalizacji porodowej oraz leżenia w czasie porodu; sztywny regulamin szpitalny; rutynowe aplikowanie środków przeciwbólowych, znieczulających i przyspieszających poród; rutynowe monitorowanie porodu poprzez zastosowanie aparatów i nacinanie krocza; sztuczne przebijanie pęcherza płodowego i stosowanie cesarskie-

Kenntnis gesetzt wurden, im weiteren Verlauf der Schwangerschaft mit ihrer Erfahrung alleingelassen, falls sie sich für ihre Fortsetzung entscheiden (auf dieser Stufe fehlt es an professionellen Dienstleistungen und Hilfsmöglichkeiten), und das Wissen um eine anomale Entwicklung des Kindes ist sehr stresserzeugend und beeinflusst die Erfahrung der letzten Schwangerschaftswochen und der Geburt negativ. Man kann sagen, dass die Entwicklung pränataler Dienstleistungen die Fortpflanzungsentscheidungen zu individuellen, pragmatischen und medizinischen Entscheidungen (zwischen der Patientin und dem Gynäkologen) gemacht hat, während ihr moralischer Charakter verlorengegangen ist.¹³ Die Inanspruchnahme pränataler Untersuchungen gilt als Ausdruck der Verantwortung der Eltern für die Qualität ihrer Fortpflanzungsaktivität, welche der gesellschaftlichen Beurteilung unterliegt. Einerseits also beeinflusst die Gesellschaft die Entscheidung des Paares, indem sie verlangt, nur gesunde Kinder zur Welt zu bringen, und andererseits herrscht die Überzeugung, das Kind sei Eigentum der Eltern, so dass die Befriedigung seiner speziellen Bedürfnisse als ihre Privatsache angesehen wird. Die Sozialpolitik des Staates betrachtet die Tatsache einer Behinderung als ein klinisches Problem der jeweiligen Eltern und nicht als ein die gesamte Gesellschaft betreffendes Problem. Daher überlässt sie diese Sache den Eltern, indem sie sich weitgehend von der Lösung ihrer Probleme und der Befriedigung ihrer Bedürfnisse zurückzieht. Eine solche Organisation der Gesellschaft, die nur für gesunde und leistungsfähige Menschen Platz hat, stellt eine Form der Erpressung gegenüber den Eltern dar, die sich gezwungen fühlen, die Pränataldiagnostik einschließlich der Möglichkeit einer selektiven Abtreibung zu „wählen“.

Trotz der lancierten Freiheit auf dem Gebiet der Fortpflanzungsentscheidungen sind die meisten medizinischen Dienstleistungen mit einem gewissen Paternalismus¹⁴ und zahlreichen iatrogenen Fehlern behaftet. Die paternalistische Haltung äußert sich darin, dass die Autorität des Arztes dazu genutzt wird, sich den Patienten zu subordinieren und die

go cięcia bez ważnych wskazań; oddzielanie matki i dziecka po porodzie.

5. Przymus kontroli w zakresie prokreacji

Rozwój farmakologii i różnych medycznych technik, procedur i urzędzeń wzmaga obecnie tendencję do **kontrolowania wszystkich procesów związanych z płciowością człowieka**. Przejawem tego jest między innymi taki typ kontrolowania aktywności seksualnej, że poczęcie się dziecka zostaje uniemożliwione. Idea kontrolowania populacji i depopulacji świata znalazła wyraz w niezmiernie lukratywnym przemyśle antykoncepcyjnym i aborcyjnym. Kontrolowanie to wiąże się również z propagowaną przez ideologię feministyczną koniecznością zapanowania przez kobietę nad swoim „biologicznym przeznaczeniem” i z domaganiem się praw oraz pomocy państwa w zakresie zdobycia władzy nad prokreacją. Chęć panowania nad skutkami aktywności seksualnej przyjęła takie rozmiary, że odpowiedzialne rodzicielstwo zostało zastąpione planowaniem rodziny. Pojęcie to jest tak nośne, że trudno wyobrazić sobie, iż współczesny człowiek miałby zrezygnować z planowania w tym zakresie. Jest to synonim racjonalności i odpowiedzialności. Obsesyjny wręcz wymóg kontrolowania potrzeby prokreacyjnej prowadzi ostatecznie do zanegowania istnienia i ważności tej potrzeby, a samo planowanie rodziny ukierunkowane jest głównie na jednostronną kontrolę – w kierunku ograniczenia płodności. Tymczasem rzeczywistość niejednokrotnie zaskakuje rodziców chcących począć dziecko: nie mogą osiągnąć tego, co zaplanowali lub też poczęte dziecko okazuje się być obciążone chorobą wrodzoną.

Chęć kontrolowania prokreacji i jej jakości doprowadziła do rozwoju różnych technik wspomagane go rozrodu oraz usług w po-

Möglichkeiten seiner Wahlentscheidungen im Prozess der Diagnose und der Therapie einzuschränken. Die am deutlichsten erkennbaren Symptome der Medikalisierung und Paternalisierung des Fortpflanzungsprozesses sind zum Beispiel: die Einschränkung des Zugangs der als Patientin geltenden Frau zu Informationen, auf die sie ein Recht hat (zum Thema der schädlichen Nebenwirkungen der verschriebenen Medikamente, der Berechtigung und des Zweckes angewandter Prozeduren, ihres Risikos usw.); die Verwendung eines für die Patientin unverständlichen medizinischen Vokabulars; die Verkürzung des Kontakts mit ihr auf ein unerlässliches Minimum; die Nichtberücksichtigung des seelischen Zustandes der Patientin, ihrer psychischen Bedürfnisse (nach Wertschätzung, Intimität, Information usw.), Gefühle, Befürchtungen und Erwartungen; die Bindung der Schwangerenberatung und der Entbindungseinrichtungen an die Region des Wohnortes und die gewollte Abhängigkeit der Patientin von diesen Einrichtungen; die Forderung nachgeburthlicher Hospitalisierung und des Liegens bei der Geburt; starre Krankenhausordnungen; die routinemäßige Verabreichung schmerzlindernder, anästhesierender und die Geburt beschleunigender Mittel; ein routinemäßiges Monitoring der Geburt durch Verwendung von Apparaten sowie der Routinedammschnitt, der künstliche Fruchtblasensprung und die Anwendung des Kaiserschnitts ohne gewichtigen Grund; die Trennung von Mutter und Kind nach der Geburt.

5. Der Zwang zur Kontrolle auf dem Gebiet der Fortpflanzung

Die Entwicklung der Pharmakologie und der verschiedenen medizinischen Techniken, Prozeduren und Geräte bestärkt gegenwärtig die Tendenz zur **Kontrolle aller mit der Sexualität des Menschen verbundenen Prozesse**. Symptomatisch dafür ist u.a. ein solcher Typ der Kontrolle sexueller Aktivitäten, der die Zeugung eines Kindes unmöglich macht. Die Idee der Bevölkerungskontrolle und einer Verringerung der Weltbevölkerung fand ihren

staci surogatowego macierzyństwa (wynajmu macie), inżynierii genetycznej, terapii genowej, eksperymentów medycznych na embrionach i płodach ludzkich, a obecnie realizacji projektu poznania genomu ludzkiego¹⁵ oraz klonowania¹⁶. Rozwijające się ciągle usługi medyczne dotyczące sztucznego wzbudzenia życia ludzkiego oraz okresu ciąży i porodu stawiają nas wobec zwiększających się możliwości kontroli prokreacji, ale nasuwają się pytania: co może podlegać kontroli, jak można kontrolować, dlaczego należy kontrolować, w jakim celu prowadzona jest kontrola, do czego ona doprowadzi, jaki może mieć zakres, kto na niej ucierpi, a kto zyska?

Obsesja kontroli jest niezmiernie nerwicogenna dla rodziców. Powoduje ona, że medycyna staje się instytucją społecznego kontrolowania jakości prokreacji. Comiesięczne fizjologiczne przemiany cyklu kobiecego traktuje się jako źródło psychicznego niezrównoważenia oraz „niebezpieczeństwa” zajścia w ciążę, dlatego owulację kontroluje się albo poprzez diagnostykę jej objawów, albo poprzez jej wyeliminowanie; ciążę traktuje się jako chorobę, którą trzeba leczyć; kobietę jako zobowiązaną do kontroli ciąży pacjentkę; poród jako wydarzenie wymagające kontroli lekarskiej (i najczęściej interwencji farmakologicznej, a nawet chirurgicznej), a więc i hospitalizowania; płód jako rzeczywistość poddawaną kontroli i decyzji, czy jest intruzem, czy potencjalnym pacjentem, którego rozwój trzeba monitorować i w zależności od przewidywanej jakości życia podejmować decyzje co do leczenia lub uśmiercenia.

Wśród różnych sposobów kontrolowania jakości prokreacji sposobem szczególnie dramatycznym dla rodziców **jest aborcja selekcyjna tzw. płodu defektywnego**, która ma na celu niedopuszczenie do urodzenia

Ausdruck in der überaus lukrativen Verhütungs- und Abtreibungsindustrie. Dieses Kontrollieren ist auch mit der von der feministischen Ideologie propagierten Notwendigkeit verbunden, dass die Frau die Herrschaft über ihr „biologisches Schicksal“ gewinnt, sowie im Zusammenhang mit der Beherrschung der Fortpflanzung mit der Forderung nach entsprechenden Rechten und nach Unterstützung durch den Staat. Der Wille, die Folgen der sexuellen Aktivität zu kontrollieren, hat solche Ausmaße angenommen, dass verantwortliche Elternschaft durch „Familienplanung“ ersetzt wurde. Dieser Begriff ist so dehnbar, dass man sich kaum vorstellen kann, der heutige Mensch würde auf Planung in diesem Bereich verzichten wollen. Diese ist geradezu zum Synonym für Rationalität und Verantwortlichkeit geworden. Die geradezu besessene Forderung, das Fortpflanzungsbedürfnis zu kontrollieren, führt letztendlich zur Negierung der Existenz und Wichtigkeit dieses Bedürfnisses selbst, und die Familienplanung selbst ist hauptsächlich auf einseitige Kontrolle ausgerichtet: in Richtung einer Beschränkung der Fruchtbarkeit. Dagegen überrascht die Wirklichkeit die ein Kind zeugen wollenden Eltern mehr als einmal: sie können nicht erreichen, was sie geplant haben, oder aber das gezeugte Kind ist vielleicht mit einer angeborenen Krankheit behaftet.

Der Wille, die Fortpflanzung und ihre Qualität zu kontrollieren, führte zur Entwicklung verschiedener Techniken unterstützter Reproduktion und Dienstleistungen in Form der Leihmutterchaft (Gebärmutterverleih), der Gentechnik, der Gentherapie, medizinischer Experimente an menschlichen Keimzellen und Embryonen, gegenwärtig zur Realisierung des Projekts zur Erkennung des menschlichen Genoms¹⁵ sowie der Klonierung.¹⁶ Die sich ständig weiterentwickelnden Dienstleistungen in Bezug auf eine künstliche Auslösung menschlichen Lebens sowie für die Zeit der Schwangerschaft und der Geburt bieten uns zwar ständig zunehmende Möglichkeiten einer Kontrolle der Fortpflanzung, aber dabei ist immer zu fragen: was darf der Kontrolle unterliegen, wie kann kontrolliert werden, warum muss

płciowość tak, twoja płodność nie; związek tak, ale pod warunkiem ubezpłodnienia).

Stosowanie antykoncepcji powoduje, że odpowiedzialność osób zaangażowanych w intymne zbliżenie zostaje przerzucona na techniczne środki, a w razie „niepowodzenia” mężczyzna nie poczuwa się do konieczności opieki nad „nieplanowaną ciążą”, tylko przerzuca po raz wtóry tę odpowiedzialność poza siebie – na kobietę. Zalegalizowana aborcja jest informacją dla mężczyzny, że może nie interesować się kobietą ani swoim poczętym dzieckiem, ponieważ istnieje wyjście: aborcja. Prawo aborcyjne jest społecznym przyzwoleniem na zwalnianie się mężczyzny z opieki nad swoim potomstwem. Dramat aborcji jest tym większy, że to na własne życzenie kobiety pozbawiły mężczyzn roli protektora. Zgodziły się na to, aby mężczyźni zwalniali się z odpowiedzialności za konsekwencje współżycia seksualnego. Jeżeli łatwo można uchylić się od ponoszenia odpowiedzialności za dziecko przed jego narodzeniem, łatwo też zająć podobną postawę po urodzeniu.

Mentalność antykoncepcyjna pociąga za sobą niebezpieczeństwo antagonizacji płci. Mężczyzna nie ma możliwości zostać ojcem bez zgody kobiety, natomiast ona bez jego wiedzy i przyzwolenia może skorzystać ze środków antykoncepcyjnych (na przykład pigułki hormonalnej), wczesnoporonnych (na przykład wkładki wewnątrzmacicznej) lub sterylizacji (na przykład podwiązania jajowodów). Prezerwatywa wymaga jej akceptacji, natomiast żeńskie środki antykoncepcyjne są w większości nieidentyfikowalne przez niego, stąd kobieta ma możliwość manipulować męską płodnością – bez jego wiedzy może siebie ubezpłodnić i wtedy, pomimo jego starań i woli posiadania dziecka, nie dojdzie do poczęcia. Antykoncepcja może

Fehler oder eine Krankheit hat. Dies sind widersprüchliche Informationen, die die Eltern verwirren, weil sie dann gegensätzliche Gefühle empfinden – einerseits Angst um die Gesundheit und das Leben des Kindes und andererseits seine Ablehnung im Falle der Nichterfüllung ihrer Erwartungen. Wenn sie sich um die Gesundheit des Kindes Sorgen machen, dann bewirkt die Perspektive der Pränataldiagnostik eine Verzögerung der Herausbildung ihrer Gefühle für das Kind, das sich somit für längere Zeit in einem emotionalen Vakuum entwickelt.

6. Die Verhütungs- und Abtreibungsmentalität

Die Haltung der Fortpflanzungskontrolle ist eng mit einer Verhütungs- und Abtreibungsmentalität verbunden. Die Verhütungseinstellung beinhaltet die bereits erwähnte Information, dass die Fruchtbarkeit gefährlich ist und dass man sich durch Verwendung empfängnisverhütender Mittel vor ihr schützen muss, zum Beispiel durch Kondome, genauso wie vor der Ansteckung durch den HIV-Virus. In der Konsequenz kann die Fruchtbarkeit der Frau nämlich von einer als Schwangerschaft bezeichneten „Infektionskrankheit“ befallen werden, die mit der Geburt eines Kindes enden kann. Das einzige „Medikament“, das die Entwicklung dieser Krankheit verhindert, bildet dann ein als Abtreibung bezeichneter chirurgischer Eingriff. Indem die Partner Empfängnisverhütung betreiben, kommunizieren sie einander ihre partielle und bedingte Akzeptanz (deine Sexualität: ja, deine Fruchtbarkeit: nein; unsere Beziehung: ja, aber unter der Bedingung der Nichtempfangnis).

Die Anwendung der Empfängnisverhütung bewirkt, dass die Verantwortung der intimen Verkehr aufnehmenden Personen auf technische Mittel übertragen wird, so dass der Mann im Falle eines „Misslingens“ keine Notwendigkeit sieht, sich der „ungeplanten Schwangerschaft“ sorgend anzunehmen, sondern diese Verantwortung erneut auf jemand anderen abschiebt – diesmal auf die Frau. Die legalisierte Abtreibung stellt eine Information für den Mann dar, dass er sich weder für seine Partnerin

więc być bronią stosowaną przez kobietę w walce z mężczyzną, z męską płodnością. Mężczyźni zaś, przytłumieni ofensywnością kobiet, stają się pasywni w kontaktach z nimi, lękają się przywiązania, zaufania, otwarcia. Niepewni coraz bardziej swojej męskiej wartości, dowartościowują się poprzez stosowanie siły, udowadnianie sprawności seksualnej, karierę zawodową, szukanie akceptacji w związkach homoseksualnych. W kontaktach seksualnych starają się być supermenami, lecz często cierpią z powodu niechęci do kobiet, niskiego popędu seksualnego czy zaburzeń seksualnych.

Aborcja jako ekstremalny środek kontroli urodzeń, gdy zawiedzie antykoncepcja, jest ściśle z nią związana. Postawa akceptująca antykoncepcję i aborcję ma wspólną istotną cechę – nastawienie przeciw życiu. Na całym świecie obserwuje się zależność wzrostu liczby przerwanych ciąży od propagowania i dostępności antykoncepcji¹⁷. Akceptacja aborcji łączy się ze zmianą znaczenia pojęć: ciąża, płód, dziecko poczęte. Aby móc abortować, trzeba odpersonalizować dziecko poczęte i sprowadzić je do pozycji produktu prokreacji zwanego zarodkiem lub płodem. Mentalność aborcyjną charakteryzuje: odebranie dziecku prenatalnemu statusu człowieka, niedoceniecie jego kompetencji rozwojowych oraz zawężenie rzeczywistości ciąży do stanu kobiety (brak rzeczywistości prenatalnej), odmowa przyznania rozwijającej się istocie ludzkiej prawa do życia, podkreślanie wskazań do przerywania ciąży, załatwianie problemów osobistych i społecznych przy pomocy narzędzi i usług medycznych, wykorzystywanie personelu medycznego do niszczenia poczętego życia. Upowszechnieniu tej mentalności pomaga stosowanie określeń, które kamuflują to, co dokonuje się w trakcie tak zwanego przerywania ciąży¹⁸.

noch für sein gezeugtes Kind zu interessieren braucht, weil es ja den Ausweg der Abtreibung gibt. Das Abtreibungsrecht bedeutet die gesellschaftliche Erlaubnis, das der Mann sich von der Fürsorge für seine Nachkommenschaft freimachen kann. Das Drama der Abtreibung ist um so größer, als die Frauen auf eigenen Wunsch den Mann seiner Beschützerrolle beraubt haben. Sie waren damit einverstanden, dass sich die Männer von ihrer Verantwortung für die Folgen sexuellen Verkehrs befreien. Und wenn man sich vor der Geburt des Kindes so leicht der Verantwortung entziehen kann, dann fällt es auch leicht, eine ähnliche Haltung nach seiner Geburt einzunehmen.

Die Verhütungsmentalität zieht eine gefährliche Antagonisierung der Geschlechter nach sich. Der Mann hat keine Möglichkeit, ohne die Zustimmung der Frau Vater zu werden, während sie ohne sein Wissen und ohne seine Zustimmung Verhütungsmittel (zum Beispiel Hormonpillen) oder Nidationshemmer (zum Beispiel Intrauterinpressare) benutzen oder sich sterilisieren lassen kann (zum Beispiel durch Ligatur der Eileiter). Das Kondom muss jedesmal von ihr akzeptiert werden, während die weiblichen Verhütungsmittel in ihrer Mehrheit vom Mann gar nicht identifiziert werden können, so dass die Frau die Möglichkeit bekommt, die männliche Fruchtbarkeit zu manipulieren – d.h. sie kann sich ohne sein Wissen unfruchtbar machen lassen, so dass es – trotz all seiner Bemühungen und seines Willens – nicht zur Zeugung eines Kindes kommt. Somit kann die Empfängnisverhütung eine von den Frauen verwendete Waffe im Kampf gegen die Männer und die männliche Fruchtbarkeit werden. Und die von dieser Offensive der Frauen niedergedrückten Männer werden im Kontakt mit ihnen passiv und fürchten sich vor Bindungen, Vertrauen und Offenheit ihnen gegenüber. Immer verunsicherter in Bezug auf ihren Wert als Männer versuchen sie, sich durch Anwendung von Gewalt, Beweise ihrer sexuellen Leistungsfähigkeit und berufliche Karriere aufzuwerten oder suchen Akzeptanz in homosexuellen Beziehungen. In ihren sexuellen Kontakten

Jednym z przejawów aborcyjnej mentalności naszej epoki jest fakt zaprzeczania psychologicznym skutkom aborcji. Tymczasem, chociaż nie zawsze występuje syndrom poaborcyjny (*post abortion syndrome*) w postaci klinicznego zespołu zaburzeń po stresie urazowym jakim była aborcja, to jednak pozostawia ona najczęściej mniej lub bardziej nasilone konsekwencje psychiczne dobrowolnej utraty dziecka, jak przeżywanie żałoby (czasem tłumione latami), smutek (aż po depresję), wyrzuty sumienia, poczucie winy i wstydu, złość, niepokój i napięcie, poczucie krzywdy ze strony losu, niezrozumienia i osamotnienia, poczucie mniejszej wartości i niezadowolenia z życia, dolegliwości psychosomatyczne. Nierozpoznany ból i niewyrażony żal jest szczególnie niszczący, a przeżycia mężczyzn związane z aborcją (czy to dokonaną za ich namową, czy też bez ich wiedzy lub zgody) są na razie nieodkrytym „czarnym kontynentem” w psychologii człowieka dorosłego¹⁹.

7. Medykalizacja sfery prokreacyjnej

Jednym z niewątpliwie istotnych zjawisk cywilizacyjnych jest **postęp medycyny**, który umożliwia przeżycie coraz większej liczby przedwcześnie urodzonych i chorych noworodków, zmniejsza radykalnie śmiertelność kobiet, pozwala na monitorowanie przebiegu ciąży i śledzenie rozwoju dziecka przed urodzeniem – stąd ciąża i poród mogą wiązać się bardziej z nadzieją i radością niż było to wcześniej, gdy nierzadko narodziny pociągały za sobą chorobę i śmierć. Tym samym medycyna wkroczyła na teren prenatalnego życia człowieka, a więc na teren traktowany dotychczas jako sacrum. To niestety spowodowało przesadne zmedykalizowanie i spatalizowanie procesów prokreacyjnych

bemühen sie sich, als Superman zu erscheinen, leiden dann aber oft an Abneigung gegen Frauen, niedrigem Sexualtrieb oder Potenzstörungen.

Eng damit verbunden ist die Abtreibung als extremes Mittel der Geburtenkontrolle, wenn die Empfängnisverhütung versagt hat. Die Akzeptanz der Verhütung und der Abtreibung besitzt eine gemeinsames Merkmal – die Einstellung gegen das Leben. Auf der ganzen Welt ist eine Abhängigkeit der zunehmenden Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen von der Propagierung und Zugänglichkeit der Empfängnisverhütung zu beobachten.¹⁷ Die Akzeptanz der Abtreibung ist mit einer veränderten Bedeutung der Begriffe Schwangerschaft, Embryo und gezeugtes Kind verbunden. Um abtreiben zu können, muss das gezeugte Kind entpersonalisiert und auf die Position eines als Keimzelle oder Fötus bezeichneten Fortpflanzungsproduktes reduziert werden. Die Abtreibungsmentalität zeichnet sich dadurch aus, dass dem vorgeburtlichen Kind der Status eines Menschen genommen wird, seine Entwicklungstendenzen verkannt werden und die ganze Wirklichkeit der Schwangerschaft auf den Zustand der Frau eingeeengt wird (völlige Verkennung der pränatalen Realität), dem sich entwickelnden menschlichen Wesen da Recht auf Leben abgesprochen wird, die Möglichkeit des Schwangerschaftsabbruchs hervorgehoben wird, persönliche und soziale Probleme mit Hilfe medizinischer Werkzeuge und Dienstleistungen „erledigt” werden, das medizinische Personal zur Zerstörung gezeugten Lebens eingesetzt wird usw. Die Ausbreitung dieser Mentalität wird erleichtert durch die Verwendung von Begriffen, welche das verschleiern, was im Verlauf der sogenannten Schwangerschaftsunterbrechung wirklich geschieht.¹⁸

Eines der Symptome dieser Abtreibungsmentalität unserer Zeit liegt in der Leugnung der psychologischen Folgen der Abtreibung. Auch wenn wir es nicht immer mit einem Post-Abortion-Syndrom in Form klinischer Störungen nach dem traumatischen Stress der Abtreibung zu tun haben, hinterlässt sie dennoch mehr oder weniger deutlich in Erscheinung

i uczyniło kobietę – ciężarną pacjentką, dziecko – ciężką lub pacjentem, natomiast procesy ciąży i porodu – sytuacjami profesjonalnej interwencji. W wypadku tak zwanego podejścia zorientowanego na rodzinę pacjentami staje się para rodziców, którzy zobligowani są do korzystania w ciąży z coraz większej liczby usług medycznych. To zobligowanie ma często charakter przymusu pośredniego, jest niedyrektywnym insynuowaniem rodzicom, co jest dla nich dobre w ich sytuacji. Można powiedzieć, że kobieta jest „ciężko chora na swoją ciążę”, w perspektywie zaś czeka ją obowiązkowa hospitalizacja związana z porodem. Obecnie znamy już wiele negatywnych konsekwencji nadmiernej medykacji procesu ciąży, porodu i karmienia. Intoksykacja farmakologiczna dziecka w czasie rodzenia się zaburza jego doznania i pamięć²⁰. Pre- i perinatalne traumy mają wpływ na dalsze życie, a ich znaczenie zależy od liczby i rodzaju kolejnych urazów. Poza tym interwencje położnicze są same w sobie urazem i pozostawiają ślad w psychice niezależnie od uprzednich i dalszych traum, które by ich działanie wzmacniały; ślad ten jest niebagatelny, gdyż dotyczy zdrowia, stosunku do siebie, relacji i komunikacji z innymi, funkcjonowania w różnych rolach życia osobistego, rodzinnego i zawodowego, seksualności i religijności jednostki²¹.

W wyniku zmian w podejściu do prokreacji rodzice, o czym już wspomniałam, stali się w dużym stopniu niewolnikami coraz bardziej doskonalonych technologii medycznych. Można spodziewać się, że im większy nastąpi rozwój różnych usług związanych z diagnozą stanu zdrowia dziecka przed urodzeniem, tym więcej osób będzie nimi objętych, a tym samym zwiększy się medykacja w tym zakresie. Jest to zjawisko szczególnie

trętende psychische Konsequenzen des freiwilligen Verzichts auf das Kind, wie z.B. ein (manchmal jahrelang verdrängtes) Gefühl der Trauer, Niedergeschlagenheit (bis hin zur Depression), Gewissensbisse, Schuld- und Schamgefühle, Ärger, Unruhe und Spannungen, ein Gefühl, vom Schicksal benachteiligt zu sein, missverstanden zu werden und vereinsamt zu sein, Minderwertigkeitsgefühle und Unzufriedenheit mit dem Leben sowie psychosomatische Beschwerden. Besonders destruktive Wirkungen verursachen der unerkannte Schmerz und die nicht zum Ausdruck gebrachte Trauer. Und die mit der Abtreibung verbundenen Erlebnisse der Männer (zu der sie ihre Partnerin überredet haben oder die ohne ihr Wissen und Einverständnis erfolgt ist) bilden vorläufig noch einen „schwarzen Kontinent“ in der ERwachsenenpsychologie.¹⁹

7. Die Medikalisierung des Bereichs der Fortpflanzung

Ein zweifellos wesentliches zivilisatorisches Phänomen bildet der **medizinische Fortschritt**, der das Überleben einer immer größeren Zahl von Frühgeburten und kranken Neugeborenen ermöglicht, die Frauensterblichkeit radikal vermindert, eine Überwachung des gesamten Schwangerschaftsverlaufs und die Verfolgung der Entwicklung des Kindes vor seiner Geburt erlaubt. Deshalb können Schwangerschaft und Geburt mehr mit Hoffnung und Freude in Verbindung gebracht werden, als dies früher der Fall war, als die Geburt nicht selten Krankheit und Tod nach sich zog. Damit hat die Medizin das Gebiet des vorgeburtlichen Lebens des Menschen betreten – ein Gebiet, welches bisher als ein Sacrum galt. Leider führte dies zu einer übertriebenen Medikalisierung und Paternalisierung der Fortpflanzungsprozesse und machte die Frau zur schwangeren Patientin, das Kind zur Schwangerschaft oder ebenfalls zum Patienten und die Vorgänge der Schwangerschaft und Geburt zu Situationen professioneller Intervention. Im Falle des sogenannten familienorientierten Ansatzes wurde das Elternpaar zu

niekorzystne, bo dotyczy każdego człowieka, który od poczęcia staje się pacjentem, chociaż w zdecydowanej większości wypadków jest zdrowy. Niestety, sama dostępność aparatury i leków staje się moralnym zobowiązaniem do ich stosowania (imperatyw użycia). Badania, w miarę rozwoju placówek je oferujących, są coraz częściej traktowane jako niezbędny element opieki prenatalnej²². Sama więc dostępność usługi medycznej zmienia liczbę osób, które podpadają pod kwalifikację „osoby z ryzykiem genetycznym”. Entuzjizm wobec nowych procedur powoduje trudności w określeniu prawdziwego dobra pacjenta.

Medykalizacja niesie z sobą szereg negatywnych konsekwencji dla osobistych przeżyć rodziców, na przykład zwiększa poczucie bezradności wobec tego, co może zagrozić dziecku, a tym samym powoduje wzrost niepokoju; narusza zaspokojenie szeregu potrzeb psychicznych (potrzeby autonomii, prywatności czy intymności), sprzyja powstawaniu dystansu w relacji personel – rodzice; zwiększa poczucie dominacji ze strony nieprzewidywalnych czynników (na przykład aparatury i środków medycznych). Poza tym ma ona również konsekwencje o charakterze społecznym: zmienia znaczenie prokreacji i wartość dziecka w świadomości ludzi; podnosi kryteria wymagań wobec zdrowia i sprawności psychofizycznej, jakie dziecko musi spełnić, by mogło się narodzić, jak też zwiększa społeczne oczekiwania wobec prokreacji (decydujące choćby o satysfakcjonującej ocenie przebiegu ciąży lub porodu); zwiększa poczucie odpowiedzialności rodziców w związku z wykorzystaniem wszystkich możliwych form detekcji płodu i medycznej obsługi zdarzeń prokreacyjnych; stwarza niebezpieczeństwo kształtowania postawy nietolerancji i odrzucenia

Patienten, die dazu verpflichtet wurden, eine immer größere Zahl medizinischer Dienstleistungen in der Schwangerschaft in Anspruch zu nehmen. Diese Verpflichtung hat oft den Charakter mittelbaren Zwanges, denn den Eltern wird indirekt unterstellt, was für sie in ihrer Situation gut ist. Man kann sagen, dass die Frau „schwerkrank“ ist, dass sie an ihrer Schwangerschaft „leidet“ und vor der Perspektive einer obligatorischen Hospitalisierung im Zusammenhang mit der Geburt steht. Heute kennen wir bereits zahlreiche negative Folgen der übermäßigen Medikalisierung des Prozesses der Schwangerschaft, der Geburt und des Stillens. Die pharmakologische Intoxikation des Kindes im Augenblick seiner Geburt führt zu Wahrnehmungs- und Gedächtnisstörungen.²⁰ Die prä- und perinatalen Traumen beeinflussen das weitere Leben des Kindes, wobei ihre Bedeutung von ihrer Zahl und Art abhängig ist. Außerdem stellen die geburtshilflichen Eingriffe schon an sich ein Trauma dar und hinterlassen eine Spur in der Psyche, unabhängig von den vorherigen und darauffolgenden Traumen, die ihre Wirkung aber noch verstärken würden. Diese Spur ist nicht unerheblich – sie betrifft die Gesundheit, das Verhältnis zu sich selbst, die Beziehung und Kommunikation mit anderen, das Funktionieren in den verschiedenen Rollen des persönlichen, familiären und beruflichen Lebens sowie die Sexualität und die Religiosität des Einzelnen.²¹

Im Ergebnis dieser gewandelten Einstellung zur Fortpflanzung sind die Eltern, wie bereits erwähnt, weitgehend zu Sklaven immer vollkommenerer medizinischer Technologien geworden. Es ist zu erwarten, dass in dem Maße, wie die Entwicklung der verschiedenen mit der Diagnose des vorgeburtlichen Gesundheitszustandes des Kindes immer schneller fortschreitet, zugleich auch die Zahl der von ihnen erfassten Personen noch wachsen und damit die Medikalisierung auf diesem Gebiet noch weiter zunehmen wird. Dies wäre besonders ungünstig, weil davon jeder Mensch betroffen ist, der dann schon von seiner Zeugung an zum Patienten gemacht wird, auch wenn er in der überwiegenden

wobec osób niepełnosprawnych i ich rodzin; rozbudza fałszywe przekonanie, że społeczeństwo może ustrzec się przed urodzeniem dzieci chorych i zapewnić, by na świat przychodziły tylko zdrowe dzieci.

Medykalizacja prokreacji jest udokumentowaną empirycznie psychogenną przyczyną większej liczby dolegliwości ciąży, poronień, śmierci wewnątrzmacicznej płodu, komplikacji w przebiegu ciąży i porodu (między innymi porodu z użyciem narzędzi chirurgicznych, wspieranego farmakologicznie, zakończonego cesarskim cięciem), powikłań w przebiegu porodu, depresji poporodowej, trudności w karmieniu piersią oraz zaburzeń w rozwoju dziecka przed urodzeniem oraz w okresie noworodkowym²³.

8. Komerccjalizacja usług dotyczących prokreacji

Komerccjalizacja usług związanych z prokreacją prowadzi do zobowiązania kobiety (głównie kobiety) do coraz częstszego korzystania z nich. Usługi te stają się coraz bardziej zróżnicowane, wymagają coraz częstszej aplikacji i obejmują coraz szerszy zakres życia. Kierowane są do coraz młodszych kobiet (zachęca się je w ramach edukacji seksualnej, by każda nastolatka miała „swojego ginekologa”) oraz do kobiet coraz starszych, którym proponuje się wieloletnią terapię hormonalną w okresie menopauzalnym.

Pojawianie się na rynku medycznym nowych metod, narzędzi, aparatów i leków rodzi następne problemy. Jest ono tak szybkie, że jedynie daleko posunięta specjalizacja pozwala na bycie kompetentnym. Następuje ogromne rozwarstwienie wąkospecjalistycznych dyscyplin w ramach samej ginekologii i położnictwa – i to, co kiedyś obejmowali swą troską i pomocą położnicy i lekarz rodzin-

Mehrheit aller Fälle gesund ist. Leider wird bereits die Zugänglichkeit der neuen Apparaturen und Medikamente zur moralischen Verpflichtung ihrer Anwendung (Imperativ der Nutzung). Mit zunehmender Verbreitung der sie anbietenden Einrichtungen werden diese Untersuchungen immer häufiger als unerlässlicher Bestandteil der pränatalen Fürsorge betrachtet.²² Daher verringert bereits das bloße Vorhandensein dieser medizinischen Dienstleistungen die Zahl derjenigen, die als „Personen mit genetischem Risiko” abqualifiziert werden müssten. Diese Begeisterung für die neuen Prozeduren verursacht Schwierigkeiten bei der Bestimmung des wirklichen Wohls des Patienten.

Die Medikalisierung zieht eine ganze Reihe negativer Folgen für die persönlichen Erlebnisse der Eltern nach sich. Zum Beispiel verstärkt sie das Gefühl der Ratlosigkeit demgegenüber, was dem Kind drohen kann, und bewirkt schon dadurch ein Gefühl der Beunruhigung. Sie verletzt die Befriedigung einer Reihe psychischer Bedürfnisse (des Bedürfnisses nach Autonomie, Privatheit und Intimität) und fördert die Entstehung von Distanz im Verhältnis zwischen dem medizinischen Personal und den Eltern. Sie verstärkt das Gefühl, von unvorhersehbaren Faktoren dominiert zu werden (zum Beispiel von den medizinischen Apparaten und Mitteln). Außerdem hat die Medikalisierung dieser Sphäre auch Konsequenzen sozialer Art: sie verändert die Bedeutung der Fortpflanzung und den Wert des Kindes im gesellschaftlichen Bewusstsein; sie erhöht die Kriterien der Anforderung an Gesundheit und psychophysische Leistungsfähigkeit, welche das Kind erfüllen muss, um geboren werden zu dürfen, und steigert auch die sozialen Erwartungen an die Fortpflanzung (die zumindest über den zufriedenstellenden Verlauf der Schwangerschaft oder der Geburt entscheiden); sie verstärkt das Gefühl der Verantwortung der Eltern für die Inanspruchnahme aller nur möglichen Formen der Untersuchung des Embryos und der medizinischen Begleitung des Fortpflanzungsgeschehens; sie erzeugt die Gefahr der Entstehung von Intoleranz

ny, obecnie może podlegać kilku specjalistom, z których każdy dysponuje dla siebie właściwym arsenałem metod diagnostycznych i leczniczych. Nie tylko dezorientuje to rodziców (z jakich usług mają korzystać, by zapewnić dziecku prawidłowy rozwój), ale również stanowi obciążenie finansowe dla ich rodzinnego budżetu oraz budżetu służby zdrowia.

Następny problem związany jest z paradoksem coraz mniejszej dostępności do rzetelnej wiedzy medycznej z powodu szumu informacyjnego, utrudniającego w gąszczu nowinek wybór najlepszych sposobów diagnozy i pomocy ze strony lekarza. Okazuje się bowiem, że na decyzję o wyborze metody diagnostycznej czy terapeutycznej ma wpływ przede wszystkim to, co nazywamy osobistą percepcją przewidywanych zysków i strat w wyniku użycia danej procedury, dostępność do niej i ilość pieniędzy przeznaczona na jej reklamę. Nierzadko percepcja korzyści i strat, a nie dowody na korzyści i straty, jest ważna w ocenie tego, co uznaje się za rzeczywiste dobro pacjenta. Percepcja ta zaś zależy od szeregu czynników (na przykład kulturowych), od poziomu opieki medycznej, mody, nacisków firm farmaceutycznych, statusu społecznego i zachowania pacjentki oraz osobowości lekarza (w tym od przyswojonych przez niego stereotypów). Na przestrzeni ostatnich lat szczególne niebezpieczeństwo kryje w sobie polityka rynkowa firm farmaceutycznych oraz produkujących sprzęt medyczny, które na różne sposoby szukają rynku zbytu i uzależniają od siebie nie tylko pojedynczych lekarzy, ale również (między innymi przez tak zwane umowy związane) system opieki medycznej danego kraju, a tym samym konkretnego pacjenta, który staje się konsumentem.

Jednym z przejawów komercjalizacji prokreacji jest funkcjonowanie banków sper-

und Ablehnung gegenüber behinderten Personen und ihren Familien; sie erweckt die falsche Überzeugung, die Gesellschaft könne sich vor der Geburt kranker Kinder schützen und gewährleisten, dass nur gesunde Kinder zur Welt kommen.

Die Medikalisierung der Fortpflanzung bildet die empirisch dokumentierte psychogene Ursache einer immer größeren Zahl von Schwangerschaftsbeschwerden, Fehlgeburten, Absterben des Embryos im Uterus der Mutter, Komplikationen im Verlauf der Schwangerschaft und bei der Geburt (unter anderem was die Geburt mit Hilfe chirurgischer Instrumente, die pharmakologisch unterstützte Geburt und den Kaiserschnitt betrifft), Komplikationen im Verlauf des Wochenbetts, Depressionen nach der Geburt, Schwierigkeiten mit dem Stillen sowie Störungen in der Entwicklung des Kindes vor der Geburt sowie im Säuglingsalter.²³

8. Die Kommerzialisierung der mit der Fortpflanzung verbundenen Dienstleistungen

Die Kommerzialisierung der mit der Fortpflanzung verbundenen Dienstleistungen führt dazu, dass die Frau (hauptsächlich die Frau) zu ihrer immer häufigeren Inanspruchnahme verpflichtet wird. Diese Angebote werden immer differenzierter, erfordern immer häufiger Applikationen und erfassen immer breitere Lebensbereiche. Adressiert werden sie an immer jüngere Frauen (im Rahmen der Sexualerziehung wird dazu aufgerufen, dass jede Teenagerin „ihren Gynäkologen“ hat) sowie auch an immer ältere Frauen, denen eine langjährige Hormontherapie in der Menopause vorgeschlagen wird.

Dass auf dem medizinischen Markt ständig neue Methoden, Instrumente, Apparate und Medikamente auftauchen, führt zu weiteren Problemen. Dies geschieht so schnell, dass einzig eine weitgehende Spezialisierung erlaubt, kompetent zu sein. Es kommt zu einer enormen Aufspaltung der Gynäkologie und Geburtshilfe in engspezialistische Disziplinen – und so kann das, was einst der Sorge und Hilfe von Hebamme und Hausarzt anvertraut wer-

my. Z badań prowadzonych na Zachodzie wynika, że oddając spermę, ojciec inseminator kieruje się zdecydowanie motywacją finansową. Nasienie jest przede wszystkim traktowane utylitarnie – jako źródło zarobku oraz środek służący udowodnieniu własnej potencji płciowej. Większość klientów banków spermy chce wiedzieć o powodzeniu zabiegów sztucznego unasiennienia, a więc chcą utwierdzić się w poczuciu bycia efektywnym zapładniaczem, ale deklarują brak psychicznej więzi z dzieckiem i wymagają zachowania całkowitej anonimowości. Stają się ojcami, ale nie chcą wiedzieć, kim jest matka ich dzieci, nie chcą znać swoich dzieci ani orientować się, jak przebiega ich rozwój, co wydarza się w ich życiu, jakie są. Wykorzystywanie nasienia jako dobra ekonomicznego to sprzedawanie swojej najbardziej żywej struktury, dzięki której człowiek może dać życie innemu człowiekowi, może oddać drugiemu część siebie, swojej własnej przeszłości i wpisanej w materiał genetyczny historii całej rodziny. Czerpanie finansowych korzyści z komórek ciała, które nie są zwykłymi komórkami, ale będącymi źródłem nowego życia i kreującymi inną osobę, wskazuje na przedmiotowe traktowanie siebie samego, brak poczucia osobistej godności i wartości, brak szacunku do siebie i swoich genealogicznych korzeni, a tym samym na pustkę duchową, brak głębszego poczucia wartości życia i jego perspektyw. Tak instrumentalne traktowanie nasienia przez jego dawców świadczy o rozbitej męskiej tożsamości i pogłębia zranienia ich psychiki.

Rozszerzenie zakresu i dostępności coraz bardziej wyrafinowanych metod monitorowania stanu dziecka i zdrowia kobiety to następny przejaw komercjalizacji w zakresie prokreacji. Obciąża ono kosztami badania nie tylko budżet państwa lub firmy ubezpie-

den konnte, heute mehreren Spezialisten unterliegen, von denen jeder über sein eigenes Arsenal diagnostischer und therapeutischer Methoden verfügt. Dies desorientiert die Eltern, die nicht wissen, welche Dienstleistungen sie in Anspruch nehmen sollen, um die richtige Entwicklung ihres Kindes zu gewährleisten, und stellt außerdem noch eine nicht unerhebliche finanzielle Belastung für die familiäre Haushaltskasse und das Budget des Gesundheitswesens dar.

Ein weiteres Problem ist mit dem Paradox des immer geringeren Zuganges zu solidem medizinischem Wissen verbunden, und zwar aufgrund des Informationsmülls, der dem Arzt im Gestrüpp der Neuigkeiten die Wahl der besten Diagnose- und Hilfsmethoden erschwert. Denn es erweist sich, dass die Entscheidung über die Wahl der diagnostischen oder therapeutischen Methode vor allem dadurch beeinflusst wird, was wir als die persönliche Perception der voraussichtlichen Gewinne und Verluste im Resultat der Anwendung der betreffenden Prozedur, ihrer Zugänglichkeit und der für die Werbung dafür bestimmten Geldmenge bezeichnen. Nicht selten entscheidet diese Perception von Gewinn und Verlust darüber, was als wirklich gut für den Patienten angesehen wird, nicht aber konkrete Beweise für solche Gewinne und Verluste. Diese Perception hängt von einer ganzen Reihe von Faktoren ab (zum Beispiel von kulturellen), vom Niveau der medizinischen Betreuung, der Mode, dem Druck pharmazeutischer Konzerne, vom sozialen Status und Verhalten der Patientin sowie von der Persönlichkeit des Arztes (einschließlich der Stereotypen, die er sich zu eigen gemacht hat). Im Verlauf der letzten Jahre birgt die Marktpolitik der pharmazeutischen und medizinischen Geräte herstellenden Konzerne besondere Gefahren, die auf verschiedene Weise Absatzmärkte für ihre Produkte suchen und nicht nur einzelne Ärzte von sich abhängig machen, sondern auch (unter anderem durch sogenannte gebundene Verträge) das gesamte System der medizinischen Betreuung des jeweiligen Landes und damit des konkreten Patienten, der zum Konsumenten gemacht wird.

zeniowe, ale również zmienia w świadomości społecznej znaczenie okresu ciąży: okres ten musi być rozpatrywany w aspekcie koniecznych nakładów ekonomicznych na diagnostykę prenatalną i hospitalizację. Nie każdego, kto pragnąłby dziecka, będzie stać finansowo na pokrycie kosztów „niezbędnych” wizyt i badań lekarskich.

Komercjalizacja okresu ciąży i porodu łączy się z komercjalizacją samej osoby dziecka poczętego. Fakt, że używa się określenia „możemy sobie pozwolić na dziecko”, „stać nas na dziecko”, wskazuje na to, że dziecko tak jak inne dobra materialne stało się towarem luksusowym. W tym kontekście urodzenie dziecka chorego lub niepełnosprawnego oznacza nabycie wyjątkowo „luksusowego” towaru; gdy jest możliwość uchylenia się od jego posiadania, a ktoś rezygnuje z tego, oznacza, że funduje sobie bardzo drogi produkt. Powstaje pytanie, ile pieniędzy trzeba będzie zużyć, aby taki „specjalny produkt” podtrzymać przy życiu i zapewnić rozwój na miarę jego możliwości; czy daną rodzinę i państwo na to stać? Istnieje realne niebezpieczeństwo, obserwowane już na Zachodzie, że społeczeństwo będzie dawało do zrozumienia rodzicom, że nie powinni obciążać innych obywateli kosztami leczenia „wybrakowanych dzieci”²⁴. Rodzice coraz częściej zostaną postawieni wobec problemów, które rodzi decyzja o poddaniu się badaniom genetycznym lub prenatalnym, o poddaniu dziecka terapii genowej lub prenatalnej, o wstrzymaniu opieki neonatalnej. Wszystkie te decyzje co do badań i leczenia mają ogromne konsekwencje finansowe i zawsze, nawet gdy rodzice nie są osobiście obciążeni kosztami, ekonomiczny kontekst zakłóca ich dobre samopoczucie. Publikowane analizy ekonomiczne wskazują, jak nieopłacalne jest podtrzymywanie przy życiu, lecze-

Ein Symptom der Kommerzialisierung der Fortpflanzung bilden die sogenannten Samenbanken. Aus im Westen durchgeführten Untersuchungen ist bekannt, dass sich der „Vater” bei seiner Samenspende vor allem von finanziellen Motiven leiten lässt. Das Sperma wird vor allem utilitaristisch gesehen – als Verdienstquelle und als Mittel zum Beweis der eigenen sexuellen Potenz. Die meisten Samenspender wollen wissen, ob sich die künstliche Insemination dann auch erfolgreich erwiesen hat, d.h. sie erwarten eine Bestätigung ihres Gefühls, ein guter „Besamer” zu sein, deklarieren jedoch das völlige Fehlen einer psychischen Bindung zum Kind und verlangen die Wahrung völliger Anonymität. Sie werden Väter, wollen aber nicht wissen, wer die Mutter ihrer Kinder ist; sie wollen ihre Kinder weder kennen noch erfahren, wie sie sich entwickeln, was in ihrem Leben geschieht, wie sie sind. Die Verwendung des Spermas als Wirtschaftsgut bedeutet, dass der Mensch seine vitalste Struktur verkauft, dank der er einem anderen Menschen das Leben schenken kann, einem anderen Menschen einen Teil seiner selbst vermittelt, seiner eigenen Vergangenheit und der in das genetische Material eingeschriebenen Geschichte der gesamten Familie. Die finanzielle Verwertung von Körperzellen, die keine gewöhnlichen Zellen sind, sondern Quellen neuen Lebens darstellen und eine andere Person kreieren können, zeugt von einer instrumentalen Behandlung der eigenen Person, von einem mangelnden Gefühl der eigenen Würde und des eigenen Wertes, von mangelnder Achtung vor sich selbst und den eigenen genealogischen Wurzeln und damit von einer geistigen Leere, dem Fehlen eines tiefen Gefühls für den Wert des Lebens und seiner Perspektiven. Eine solche instrumentale Behandlung des Spermas durch seinen Spender zeugt von einer defekten männlichen Identität und vertieft die Verletzung seiner Psyche noch mehr.

Die Ausweitung des Umfangs und der Zugänglichkeit immer raffinierterer Methoden zur Überwachung des Zustandes des Kindes und der Gesundheit der Frau sind ein weiteres Symptom der

nie, rehabilitacja i wychowywanie dzieci niepełnosprawnych i chorych w porównaniu z kosztami diagnostyki prenatalnej i selekcyjnej aborcji. W szczególności obrazują fakt, że przyznawanie przez państwo środków finansowych na rozwój sieci usług prenatalnych wynika z koncepcji człowieka jako towaru wymiennego, który można ocenić pod względem jakości, w kontekście jego przyszłych wymagań finansowych i na tej podstawie „ometkować” i dopuścić „do obiegu”, czyli do urodzenia.

Rozwój diagnostyki prenatalnej jest ściśle związany z dostępnością usług aborcyjnych, gdyż skuteczne działania lecznicze jesteśmy w stanie podjąć wobec niewielu zdiagnozowanych prenatalnie chorób. Poszerzanie się zakresu usług w tej dziedzinie niesie ze sobą ryzyko jeszcze większej medykalizacji i komercjalizacji okresu ciąży i porodu, zmian w systemie ogólnospołecznych wartości oraz w rozumieniu relacji rodzinnych, wprowadzenia kontroli jakości życia oraz ograniczenia wolności w wyborach prokreacyjnych, nasilenia negatywnych postaw wobec osób niepełnosprawnych i zmniejszenia zobowiązania ze strony państwa do opieki nad nimi. W literaturze przedmiotu wskazuje się prawie wyłącznie na pozytywne skutki rozszerzania się praktyki korzystania przez rodziców z usług prenatalnych (na przykład na likwidację leku o stan zdrowia dziecka), natomiast milczy się na temat psychologicznych zagrożeń z tym związanych²⁵. Jednym z nasuwających się w tym kontekście postulatów jest konieczność zadbania, aby lekarz nie stał się narzędziem własnych narzędzi, by zimny i apersonalny świat rzeczy – aparatów i leków – został uzupełniony ciepłem międzyosobowego stosunku w dia-dzie personel medyczny – pacjent oraz by w tym kontakcie zostały wzięte pod uwagę

Kommerzjalizacja na dem Gebiet der Fortpflanzung. Nicht nur belasten die Kosten dieser Untersuchungen den Staatshaushalt oder die Versicherungsfirmen, sondern im gesellschaftlichen Bewusstsein verändert sich auch die Bedeutung der Schwangerschaftszeit, d.h. diese Zeit muss unter dem Gesichtspunkt notwendiger wirtschaftlicher Ausgaben für die pränatale Diagnostik und die Hospitalisierung betrachtet werden. Nicht alle, die sich ein Kind wünschen, werden finanziell in der Lage sein, die Kosten „unerlässlicher” Arztbesuche und Untersuchungen zu bestreiten.

Diese Kommerzialisierung der Zeit der Schwangerschaft und Geburt geht auch einher mit einer Kommerzialisierung der Person des gezeugten Kindes selbst. Die Tatsache, dass solche Redewendungen benutzt werden wie „Wir können uns ein Kind leisten” oder „erlauben” verweist darauf, dass das Kind genauso wie andere materielle Güter zur Luxusware wird. In diesem Kontext würde die Geburt eines kranken oder behinderten Kindes die Anschaffung einer außerordentlich „luxuriösen” Ware bedeuten. Wenn die Möglichkeit besteht, seinen Besitz zu verweigern, sie jemand aber trotzdem nicht in Anspruch nimmt, dann heißt dies, dass er sich ein sehr teures Produkt angeschafft hat. Dann stellt sich die Frage, wieviel Geld ausgegeben werden muss, um solch ein „Spezialprodukt” am Leben zu erhalten und ihm eine seinen Möglichkeiten gemäße Entwicklung zu gewährleisten – und ob sich die betreffende Familie und der Staat dies auch wirklich leisten können. Es besteht die reale Gefahr, die im Westen schon zu beobachten ist, dass die Gesellschaft den Eltern dann zu verstehen gibt, sie sollten ihre Mitbürger doch bitte nicht mit den Kosten der Behandlung „fehlerhafter Kinder” belasten²⁴. Die Eltern sehen sich immer öfter vor Probleme gestellt, die aus der Entscheidung darüber resultieren, ob sie sich genetischen oder pränatalen Untersuchungen unterwerfen, ihr Kind einer Gen- oder Pränataltherapie aussetzen oder aber die neonatale Fürsorge abrechnen sollen. Alle diese Entscheidungen in Be-

rzeczywiste potrzeby rodziców oraz bezwzględna wartość życia ludzkiego.

Poznanie około czterech tysięcy chorób genetycznie uwarunkowanych oraz rozszyfrowanie ludzkiego genomu – wszystkich stu tysięcy genów – stwarza niebezpieczeństwo dalszej komercjalizacji sfery prokreacji. Oto bowiem realne stają się w niedalekiej przyszłości wymagania firm ubezpieczeniowych i pracodawców, aby potencjalni rodzice poddawali się testom genetycznym (badaniom ich genomu, komórek płciowych), lub badania genetyczne embrionu i wycofywanie się z finansowania leczenia dziecka, jeśli rodzice nie zgodzą się na aborcję. „Pula ryzyka”, czyli liczba osób, które przewidywalnie będą obciążały firmę ubezpieczeniową kosztami, będzie w ten sposób identyfikowalna i osoby należące do niej mogą być zmuszane do płacenia wyższych składek ubezpieczeniowych. Istnieje niebezpieczeństwo wytworzenia się w tym „nowym wspaniałym świecie”²⁶ genetycznego systemu kastowego („powszechne” ubezpieczenie tylko dla tych osób, które nie są obciążone różnymi poważnymi schorzeniami) oraz różnych form dyskryminacji bazującej na typie genetycznym („dlaczego mam płacić za ryzykantów?”). Pojawienie się grząskiego terenu genetycznego monitoringu, kosztorysów i kryteriów kontroli jakości stawia przed człowiekiem pytania, kto, komu i co może dać prawo, by projektować człowieka; pytania o prawomocność i granice programowania ludzkiej generacji, o reguły wyceny efektywności i sukcesu w tej dziedzinie²⁷.

Komercjalizacja sięga początku życia ludzkiego również w procedurze sztucznego zapłodnienia. Właściwy ludzkiemu aktowi prokreacyjnemu proces zostaje zastąpiony technologiczną procedurą, w której rodzice

zug auf Untersuchungen und Therapien haben enorme finanzielle Folgen, und dieser wirtschaftliche Kontext stört immer das gute Selbstgefühl der Eltern, auch wenn sie diese Kosten gar nicht persönlich tragen müssen. Die veröffentlichten ökonomischen Analysen zeigen, wie unwirtschaftlich die Erhaltung des Lebens, die Therapie, Rehabilitation und Erziehung behinderter und kranker Kinder im Vergleich zu den Kosten der pränatalen Diagnostik und der selektiven Abtreibung ist. Auf besondere Weise veranschaulichen sie die Tatsache, dass die Zuerkennung finanzieller Mittel für die Ausweitung des Netzes pränataler Dienstleistungen durch den Staat aus einer Konzeption des Menschen als Tauschware resultiert, die hinsichtlich ihrer Qualität sowie im Kontext ihrer künftigen finanziellen Ansprüche beurteilt und auf dieser Grundlage „etikettiert” und „in Umlauf” gebracht, d.h. zur Geburt zugelassen werden kann.

Die Entwicklung der Pränataldiagnostik ist eng verbunden mit dem Zugang zu Abtreibungsmöglichkeiten, denn eine effektive Therapie ist ja nur bei ganz wenigen pränatal diagnostizierten Krankheiten möglich. Die Ausweitung des Umfangs der Dienstleistungen auf diesem Gebiet birgt das Risiko einer noch stärkeren Medikalisierung und Kommerzialisierung der Schwangerschafts- und Geburtszeit, von Veränderungen im gesamtgesellschaftlichen Wertesystem sowie im Verständnis der Familienbeziehungen, der Einführung einer Kontrolle der Lebensqualität sowie der Einschränkung der Entscheidungsfreiheit im Bereich der Fortpflanzung, einer Zunahme negativer Einstellungen gegenüber behinderten Personen und einer Verringerung der sie betreffenden Fürsorgepflicht des Staates. In der Fachliteratur zu diesem Thema werden fast ausschließlich die positiven Folgen der Ausweitung der Praxis hervorgehoben, dass die Eltern pränatale Angebote nutzen können (zum Beispiel brauchen sie dann keine Angst um den Gesundheitszustand ihres Kindes mehr zu haben), während die damit verbundenen psychologischen Gefahren verschwiegen werden.²⁵ In diesem Zu-

są klientami usług oferowanych przez pracowników służby zdrowia. Zespół biomedyczny przyjmuje odpowiedzialność za sukces w postaci dostarczenia dziecka za opłatą. Jeśli się to nie uda – wykonana praca oceniana jest jako niepowodzenie. Badania naukowe zmierzają do udostępniania rodzicom coraz bardziej urozmaiconych usług, za coraz większe pieniądze. Nowoczesny przemysł rozbudowany wokół procedur sztucznego zapłodnienia przemienia nie tylko brak dziecka w potrzebę dziecka, ale nawet w konieczność posiadania dziecka²⁸.

Macierzyństwo zastępcze, oparte na chłodnej kalkulacji zysków i strat, umowie prawnej i zapłacie za wynajem macicy²⁹, jest równie jaskrawym przykładem komercjalizacji sfery prokreacji³⁰. Od mężczyzny wymaga się tylko nasienia, od kobiety – jajeczka lub macicy. O reszcie decydują przedstawiciele różnych profesji. Koszty sztucznego zapłodnienia i wypożyczania narządu rodnej kobiety są ogromne – i nie tylko zyskuje finansowo jedna strona (dawca nasienia, jajeczka, matka biologiczna), a traci druga (rodzice zamawiający usługę prokreacyjną), ale też zarabia na tym wiele osób z różnych grup zawodowych: lekarze, niższy personel medyczny, laboranci, prawnicy, adwokaci, naukowcy, pracownicy administracyjni, farmaceuci. Za „pomocą niepłodnej parze” kryją się wielkie interesy ekonomiczne konkretnych osób i dużych koncernów³¹.

Można jeszcze zasygnalizować pojawiające się niebezpieczeństwo dalszej komercjalizacji związanej z rozwijającymi się w zawrotnym tempie badaniami w zakresie inżynierii genetycznej, szczególnie z tym jej specyficznym rodzajem, jakim jest klonowanie. Ten rodzaj aseksualnej reprodukcji (sztucznej partenogenezy) przekreśla nie tylko sens rodziny i ludzkiej płciowości, ale też

sammenhang muss u.a. gefordert werden, dass der Arzt nicht zum Instrument seiner eigenen Instrumente werden darf, dass die kalte und unpersönliche Sachwelt der Apparate und Medikamente durch zwischenmenschliche Wärme in den Beziehungen zwischen dem medizinischen Personal und dem Patienten ergänzt werden muss und dass in diesem Kontext die wirklichen Bedürfnisse der Eltern sowie die unbedingte Würde des menschlichen Lebens in Betracht gezogen werden müssen.

Die Erkennung von etwa viertausend genetisch bedingter Krankheiten und die Dechiffrierung des menschlichen Genoms, d.h. aller hunderttausend Gene, erzeugt die Gefahr einer weiteren Kommerzialisierung des Bereichs der Fortpflanzung. Denn in nicht ferner Zukunft könnte es durchaus real werden, dass Versicherungsfirmen und Arbeitgeber von potentiellen Eltern verlangen, sich genetischen Testen zu unterziehen (Untersuchungen ihres Genoms und ihrer Geschlechtszellen) und den Embryo genetisch untersuchen zu lassen, wobei für den Fall, dass die Eltern der ihnen vorgeschlagenen Abtreibung nicht zustimmen, die Therapierung des Kindes nicht weiter finanziert werden würde. Auf diese Weise wäre der „Risikopool“ identifizierbar, d.h. die Anzahl der Personen, die den Versicherungsfirmen voraussichtlich Kosten bereiten werden, und die betreffenden Personen könnten gezwungen werden, höhere Versicherungsbeiträge zu zahlen. Es besteht die Gefahr, dass sich dabei die „schöne neue Welt“²⁶ eines genetischen Kastensystems („allgemeine“ Versicherung nur für Personen, die frei sind von der Gefahr ernsthafter Erkrankungen) sowie verschiedene Formen einer auf genetischen Argumenten basierenden Diskriminierung herausbilden („Warum sollte ich für Risikopersonen bezahlen?“). Die Entstehung eines morastigen Terrains genetischer Überwachung, von Kostenvorschlägen und Kriterien der Qualitätskontrolle stellen uns vor die Frage, wer wen und was denn eigentlich legitimieren kann, um den Menschen zu entwerfen; die Frage nach der Legitimität und den Grenzen der Programmierung der menschlichen Ge-

niepowtarzalności osoby³² i, niestety, rozwijany jest między innymi po to, by otrzymany tą drogą człowiek mógł być wykorzystany (we wczesnym etapie embrionalnym) do badań eksperymentalnych, transplantacji tkanek i organów. Produkowanie przez człowieka genetycznej odbitki sklonowanego indywiduum na wzór czynionych przez niego rzeczy zamienia poczęcie w proces rzemieślniczy, w manufakturę³³. Klonowanie, w które nieodłącznie wpisany został cel eugeniczny, z natury rzeczy wykorzystuje klon instrumentalnie. Ludzkie klonowane zarodki staną się materiałem przemysłowym, nad którym prace będą zmierzały do uzyskiwania go po jak najniższej cenie. Materiał ten będzie albo cennym środkiem do dalszych badań i transplantacji, albo „przemysłowym odpadem”³⁴. Człowiek jako produkt hodowli, urzeczowiony do roli dawcy narządów, stanie się towarem, przedmiotem transakcji handlowych. Nie sposób uchronić tym samym społeczności przed wykorzystaniem nie tylko embrionów, ale i matek, mogących czerpać korzyści finansowe z odsprzedawania embrionów dla celów doświadczeń naukowych lub jako zapasu tkanek do transplantacji. Tettamanzi np. nazywa „imperializmem medycznym” taki proceder traktowania ludzkich embrionów jako „materiału biologicznego”³⁵. Sgreccia, powołując się na opinię C. Labrusse-Riou, przestrzega przed wykorzystywaniem nadprodukcji embrionów wynikającej ze stosowania zapłodnienia pozaustrojowego do przemysłowego używania materiału embrionalnego³⁶, „otwarcia supermarketów reprodukcji ludzkiej, w której dziecko stanie się przedmiotem mechanizmów na wzór produkcji przemysłowej, poddanym prawom wydajności i użyteczności”³⁷.

neration, nach den Urteilskriterien für die Effektivität und den Erfolg auf diesem Gebiet.²⁷

Die Kommerzialisierung reicht auch, was die Prozedur der künstlichen Befruchtung („in vitro”) betrifft, bis auf die Anfänge des menschlichen Lebens zurück. Der dem menschlichen Fortpflanzungsakt eigene Prozess wurde durch eine technologische Prozedur ersetzt, in der die Eltern nur noch als Klienten der von den Mitarbeitern des Gesundheitswesens angebotenen Dienstleistungen fungieren. Das biomedizinische Personal übernimmt die Verantwortung für den Erfolg in Form der Lieferung eines Kindes für Geld. Falls dies nicht gelingt, wird die getane Arbeit als Misserfolg abgebucht. Die wissenschaftliche Forschung strebt danach, den Eltern immer abwechslungsreichere Dienstleistungen für immer mehr Geld anzubieten. Die auf die Prozeduren künstlicher Befruchtung konzentrierte moderne Industrie verändert das Nichtvorhandensein eines Kindes nicht nur in das Bedürfnis nach einem Kind, sondern sogar in die Notwendigkeit eines Kindes.²⁸

Die sich auf eiskalte Kalkulation von Gewinn und Verlust, den Abschluss eines Rechtsvertrages sowie Bezahlung für den Verleih der Gebärmutter gründende Leihmutterchaft²⁹ bildet ebenfalls ein grelles Beispiel für die Kommerzialisierung des Bereichs der Fortpflanzung.³⁰ Vom Mann wird nur das Spermium verlangt, von der Frau eine Eizelle oder die Gebärmutter. Über den Rest entscheiden dann die Vertreter verschiedener Berufe. Die Kosten für eine In-Vitro-Befruchtung und für das Mieten einer Gebärmutter sind riesig – und nicht nur hat dabei eine Seite finanziellen Gewinn (der Samenspender, die Eispenderin, die biologische Mutter), die andere dagegen Verluste (nämlich die diese Fortpflanzungsdienstleistung bestellenden Eltern), nein, daran verdienen auch noch viele weitere Personen aus ganz verschiedenen Berufsgruppen: Ärzte, das niedere medizinische Personal, Laboranten, Juristen, Rechtsanwälte, Wissenschaftler, Verwaltungsangestellte und Pharmazeuten. Hinter der „Hilfe für ein unfruchtbares Paar” verbergen sich mächtige wirt-

9. Uwagi końcowe

Biologistyczne podejście do prokreacji i życia człowieka przed urodzeniem, a zwłaszcza związane z nim stosowanie lub nadużywanie niektórych usług medycznych, ma rozległe konsekwencje dla życia rodzinnego oraz postaw wobec osób niepełnosprawnych. Jedną z nich jest prywatyzacja prokreacji jako „sprawy kobiecej”, a tym samym niedoceniecie przeżyć i znaczenia roli ojca oraz osób bliskich dziecku prenatalnemu (rodzeństwa, dziadków), negacja rodzinnego wymiaru okresu ciąży i rozwoju dziecka. Koncentracja na ciąży i płodzie niewątpliwie zawęży rzeczywistość i uniemożliwia kształtowanie się więzi rodzinnych – jest tylko płód (a trudno być rodzicem płodu), jest tylko kobieta w ciąży, są przyszli rodzice spodziewający się dziecka, oczekujący dziecka, którzy będą mieli dziecko. Jeśli dziecko dopiero przyjdzie na świat w chwili urodzenia³⁸, to jednocześnie okres ciąży nie jest traktowany jako etap rodzicielstwa i jako ważny, niezmiernie bogaty w niepowtarzalne doświadczenia etap życia rodziny. Dziecko prenatalne wzrasta w próżni społecznej, rodzice zaś marnotrawią możliwości osobistego rozwoju poprzez brak doświadczeń wczesnego rodzicielstwa.

Odchodzenie od kultury postfiguratywnej (narzuconej przez starsze pokolenie) do kultury kofiguratywnej (opartej na wzorach rówieśniczych) i kultury prefiguratywnej (narzuconej przez młodsze pokolenie) powoduje odchodzenie od dawnej orientacji życiowej, ukierunkowanej na rodzinę oraz posiadanie dzieci, i transponowanie wzorów życia młodzieżowego w życie dorosłe (życie bez zobowiązań, zabawowy stosunek do życia jako radosnego festynu, eksperymentowanie, podejmowanie ryzyka, mobilność

schaftliche Interessen konkreter Personen und großer Konzerne.³¹

Man kann die bestehende Gefahr einer weiteren Kommerzialisierung noch im Zusammenhang mit den sich mit schwindelerregender Geschwindigkeit entwickelnden Forschungen auf dem Gebiet der Gentechnik signalisieren, besonders was deren besondere Art der Klonierung betrifft. Diese Form asexueller Reproduktion (künstliche Parthogenese) negiert nicht nur den Sinn der Familie und der menschlichen Sexualität, sondern auch die Einmaligkeit der Person.³² Sie wird unter anderem deshalb entwickelt, damit der auf diese Weise erzeugte Mensch (im frühen Emryonalstadium) für experimentelle Forschungen sowie Gewebe- und Organverpflanzungen verwendet werden kann. Wenn der Mensch die Produktion einer genetische Kopie des geklonten Individuums nach dem Vorbild anderer vom Menschen hergestellter Gegenstände macht aus der Zeugung einen handwerklichen Prozess, in eine Manufaktur.³³ Bei der Klonierung, mit welcher ein eugenisches Ziel untrennbar verbunden ist, wird der Klon der Natur der Dinge gemäß instrumental benutzt. Die geklonten menschlichen Keimzellen werden somit zum industriellen Material, an dem noch gearbeitet werden muss, damit man es für einen möglichst niedrigen Preis herstellen kann. Dieses Material wird entweder als ein wertvoller Werkstoff für weitere Forschungen und Transplantationen verwendet, oder aber es landet im „industriellen Abfall“³⁴. Der Mensch als Züchtungsprodukt, instrumentalisiert zur Rolle eines Organspenders, wird zur Ware, zum Gegenstand kaufmännischer Transaktionen. Damit besteht keine Möglichkeit, die Gesellschaft nicht nur vor der Ausnutzung von Embryonen, sondern auch von Müttern zu schützen, welche dann aus dem Verkauf von Embryonen zum Zweck wissenschaftlicher Experimente oder als Gewebevorrat für Transplantationen ja ebenfalls finanziellen Nutzen ziehen können. Tettamanzi bezeichnet eine solche Reduktion menschlicher Embryonen zu „biologischem Material“ als „medizinischen Im-

i zmienność). Zakłócenia w przekazie wartości, kontestowanie wartości i swoiste poczucie obowiązku zerwania z nimi w celu samorealizacji wedle ciągle zmieniającego się projektu nie stwarzają warunków sprzyjających budowaniu stabilnego gniazda rodzinnego. Przeniesiona w dorosłe życie młodzięcza postawa skupienia na sobie, tendencja do spontanicznego realizowania swoich aktualnych potrzeb, do maksymalizowania przeżyć, podporządkowywania wszystkiego swojemu „ja” (narcystyczny indywidualizm³⁹) wiąże się z brakiem odporności na trudności i skłonnością do zniechęcenia oraz uciekania od odpowiedzialności. Społeczeństwo „dorosłych dzieci” nie jest w stanie budować szczęśliwych rodzin.

■ PRZYPISY

¹ I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, s. 17

² Postmodernizm określa się także terminami: ponowoczesność, postrukturalizm, dekonstrukcjonizm. Dyskurs wokół postmodernizmu i ponowoczesności prowadzą nie tylko przedstawiciele filozofii i kultury; por. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm? „Ethos”* 1996, nr 33–34, s. 63–78.

³ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, „Ethos” 1996, nr 33–34, s. 79–100.

⁴ W. Rymkiewicz, *Seks i metafizyka*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1995, nr 4, s. 145–158.

⁵ Jednym z przejawów niekonsekwencji postmodernizmu jest fakt programowego odrzucania wszelkiej absolutności poza absolutną wolnością.

⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne” 1993, nr 2, s. 8–31.

⁷ W. Łukaszewski, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, w: J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2000, t. 1: *Podstawy psychologii*, s. 67–92.

⁸ Zob. A. Marzec-Bogusławska, *Działalność Krajowego Centrum ds. AIDS*, w: K.T. Niemiec, B. Balińska (red.), *Zdrowie reprodukcyjne w Polsce – stan obecny i perspektywy rozwoju*, Warszawa 2003, s. 161–165.

perialismus”.³⁵ Sgreccia warnt unter Berufung auf C. Labrusse-Riou vor einer Nutzung der aus der In-Vitro-Befruchtung resultierende Überproduktion von Embryonen zur industriellen Nutzung dieses embryonalen „Materials”,³⁶ vor der „Eröffnung von Supermärkten zur menschlichen Reproduktion, wobei das Kind zu einem den Gesetzen von Leistung und Nützlichkeit unterworfenen Objekt von Mechanismen nach dem Vorbild der industriellen Produktion wird”.³⁷

9. Schlussbemerkungen

Das biologistische Herangehen an die Fortpflanzung und das vorgeburtliche Leben des Menschen und insbesondere die damit verbundene Anwendung bzw. Missbrauch mancher medizinischer Angebote hat weitreichende Konsequenzen für das Familienleben und die Einstellung zu behinderten Personen. Eine davon ist die Privatisierung der Fortpflanzung als „Sache der Frau” und damit die Missachtung der Erlebnisse und der Bedeutung des Vaters sowie der dem Kind vor seiner Geburt nahestehenden Personen (Geschwister, Großeltern), d.h. die Negierung der familiären Dimension der Schwangerschaft und der Entwicklung des Kindes. Die Konzentration auf Schwangerschaft und Fötus stellt zweifellos eine Einengung der Wirklichkeit dar und macht die Herausbildung familiärer Bande unmöglich – denn es gibt ja nur den Fötus (und es fiele schwer, sich als die Eltern eines Fötus zu fühlen), nur die schwangere Frau, es gibt die künftigen Eltern, die ein Kind erhoffen, ein Kind erwarten, ein Kind haben werden. Wenn das Kind erst im Augenblick seiner Geburt zur Welt kommt,³⁸ dann bedeutet dies, dass die Schwangerschaft nicht als eine Etappe der Elternschaft und als wichtige, an außergewöhnlichen Erfahrungen überaus reiche Etappe des Familienlebens angesehen wird. Das pränatale Kind wächst in einem sozialen Vakuum heran, und die Eltern vergeuden die Möglichkeit personaler Entwicklung durch das Fehlen von Erfahrungen in der Frühphase der Elternschaft.

⁹ B. Chyrowicz, *Klonowanie a identyczność osoby*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, s. 133–154, tu s. 153.

¹⁰ D. Kornas-Biela, *Psychologia prenatalna a psychologia rozwojowa. Kilka uwag metodologicznych*, w: A. Biela, J. Brzeziński, T. Marek (red.), *Społeczne, eksperymentalne i metodologiczne konteksty procesów poznawczych człowieka*, Poznań 1995, s. 337–357; por. T. Wujek, *Globalne wyzwania współczesnej cywilizacji*, w: T. Wujek (red.), *Wprowadzenie do andragogiki*, Warszawa 1996, s. 59–75.

¹¹ D. Kornas-Biela (red.), *Problemy psychologii prenatalnej*, w: A. Biela, Cz. Walesa (red.), *Problemy współczesnej psychologii*, Lublin 1992, s. 237–309.

¹² Np. co najmniej trzykrotne badanie USG w ciąży lub amniocenteza dla kobiet po 35. roku życia.

¹³ Na zagrożenia te wskazuje m.in. literatura z zakresu bioetyki, np. por. w literaturze polskiej: S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994; J. Nagórny, *Technicyzacja ludzkiej prokreacji*, w: *Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Jana Kowalskiego*, Częstochowa 1994, s. 339–365; A. Muszala, *Wybrane zagadnienia etyczne z genetyki medycznej*, Kraków 1998; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999; T. Biesaga (red.), *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001; B. Chyrowicz, *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001; B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2002; T. Biesaga, *Bioetyka polska*, Kraków 2004; J. Nagórny, P. Kieniewicz (red.), *Geny – wolność zapisana. Meandry współczesnej genetyki. Przesłanie moralne Kościola*, Lublin 2005.

¹⁴ Paternalizm to ograniczenie autonomii (niezależności) pacjenta przez lekarza ze względu na zabezpieczenie pacjenta przed szkodą lub zapewnienie mu osiągnięcia większego dobra (F. Zerbe, *Paternalizm w stosunkach lekarz – pacjent. Zagrożenia i korzyści*, „Ethos” 1994, nr 25–26, s. 177–184). Błąd jatrogenny (inaczej: czynnik jatropatogenny) to sposób zachowania się lekarza lub innego pracownika służby zdrowia (położnej, pielęgniarki, salowej), który wpływa szkodliwie na stan zdrowia człowieka.

¹⁵ R. Colombo, *Projekt poznania genomu człowieka. Moralne granice badań*, w: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (red.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?*, Lublin 1999, s. 69–93.

¹⁶ B. Chyrowicz, dz. cyt.

¹⁷ A.J. Katolo, *Embriion ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej*

Der Bruch mit der (von der älteren Generation aufgezwungenen) postfigurativen Kultur zugunsten einer kofigurativen (auf gleichaltrigen Vorbildern basierenden) und präfigurativen Kultur (die von der jüngeren Generation bestimmt wird) verursacht ein Aufgeben der früheren Lebensorientation, die auf die Familie und den Besitz von Kindern zielte, und die Übernahme jugendlicher Lebensmuster in das Erwachsenenleben (ein Leben ohne Verpflichtungen, eine spielerische Einstellung zum Leben als einem freudigen Fest, Experimente, Risikofreudigkeit, Mobilität und Veränderlichkeit). Die gestörte Wertevermittlung, das Kontestieren der Werte überhaupt und so etwas wie ein Pflichtempfinden, man müsse zum Zweck der Selbstverwirklichung nach einem sich ständig ändernden Projekt mit ihnen brechen, schaffen keine guten Bedingungen für den Bau eines stabilen familiären Nestes. Die ins Erwachsenenalter übertragene Haltung der Selbstbezogenheit, die Tendenz zur spontanen Realisierung aktueller Bedürfnisse, zur Maximierung der Erlebnisse und die Unterordnung aller anderen Dinge unter „mein Ich“ (narzisstischer Individualismus³⁹) ist verbunden mit mangelnder Widerstandsfähigkeit bei auftretenden Schwierigkeiten sowie mit einer Flucht vor der Verantwortung. Eine Gesellschaft „erwachsener Kinder“ ist nicht imstande, glückliche Familien zu gründen.

■ ANMERKUNGEN

¹ I.G. Barbour, *Mity. Modele. Paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, Kraków 1984, 17.

² Der Postmodernismus wird auch als Postmoderne (Nachneuzeit), Poststrukturalismus oder Dekonstruktionismus bezeichnet. Einen Diskurs über Postmodernismus und Postmoderne führen nicht nur die Vertreter der Philosophie und der Kultur; vgl. A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?*, in: *Ethos* 1996, Nr. 33-34, 63-78.

³ A. Bronk, *Krajobraz postmodernistyczny*, in: *Ethos* 1996, Nr. 33-34, 79-100.

⁴ W. Rymkiewicz, *Seks i metafizyka*, in: *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria* 1995, Nr. 4, 145-158.

⁵ Ein Symptom für die Inkonsequenz des Postmodernismus besteht in der Tatsache seiner programmatischen Ablehnung jeglicher Absolutheit außer der absoluten Freiheit.

literaturze teologiczno-biotycznej po Soborze Watykańskim II, Lublin–Sandomierz 2000, s. 154–158; W. Półtawska, *Psychologiczne nastawienie do zapobiegania poczęciu – skutki dla małżeństwa*, w: R. Susmund (red.), *Empfängnisverhütung. Faktem, Hintergründe, Zusammenhänge*, Hannsler Verlag 2000, s. 246; S. Śliwiński, *Związek przyczynowo-skutkowy między aborcją a antykoncepcją*, „Służba Życiu” 2002, nr 1, s. 13–14.

¹⁸ Np. zakończenie ciąży, interupcja, wyczyszczenie macicy, wywołanie miesiączki, regulacja cyklu, terminacja lub ekstrakcja płodu, przyspieszenie porodu.

¹⁹ D. Kornas-Biela, *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa 2002, s. 205–235.

²⁰ Np. D. Maurer, Ch. Maurer, *Świat noworodka*, Warszawa 1994; D. Kornas-Biela, *Podejście psychodynamiczne w psychologii prenatalnej*, „Czasopismo Psychologiczne” 2003, t. 9, nr 2, s. 179–191. Doświadczenia dziecka z zastosowanej w czasie rodzenia się intoksykacji farmakologicznej ujawniają się, zdaniem psychoanalityków, w czasie regresji jako zdeorientowanie, skostnienie, zdrętwienie, zamarcie, poczucie zapadania się, braku sił, wykreślenia z życia, próby wydostania się na powierzchnię, mdłości, ucisk w głowie, migreny (por. M.C. Irwing, *Sexual Assault and Birth Trauma: Interrelated Issues*, „Pre- and Perinatal Psychology Journal” 1997, 11 (4), s. 215–250).

²¹ W.R. Emerson, *Birth Trauma: The Psychological Effects of Obstetrical Interventions*, „Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health” 1998, 13, 1, s. 11–44.

²² Np. gdy w USA zaczęto stosować amniocentezę, proponowano ją kobietom powyżej 40. roku życia, ale w miarę dostępności tej metody obniżano wiek tzw. ryzyka genetycznego do 38 lat, później do 35 lat, obecnie w wielu placówkach proponuje się ją kobietom powyżej 32 lat.

²³ D. Kornas-Biela, *Psychogenne uwarunkowania rozwoju człowieka w okresie prenatalnym a dziecięce porażenie mózgowie*, w: H. Mierzejewska, M. Przybysz-Piwkowska (oprac.), *Mózgowe porażenie dziecięce. Problemy mowy*, Warszawa 1997, s. 86–99; też, *Psychodynamic Approach to Procreation Failure*, w: N. Gozdek, M. Sygit (red.), *Health Promotion. Theoretical and Practical Aspects*, Lublin 2005, s. 187–194.

²⁴ Por. np. J. Levine, D. Suzuki, *Tajemnica życia. Czy się bać inżynierii genetycznej*, Warszawa 1996, s. 248–251.

²⁵ D. Kornas-Biela, *Psychologiczne problemy poradnictwa genetycznego i diagnostyki prenatalnej*, Lublin 1996; też, *Wokół początku życia...*, s. 173–181; też, *Jakość życia w kontekście diagnostyki prenatalnej*, w: T. Rostowska (red.), *Jakość życia rodzinnego. Wybrane zagadnienia*, Łódź 2006, s. 87–104.

⁶ Z. Bauman, *Ponowoczesne wzory osobowe*, in: *Studia Socjologiczne* 1993, Nr. 2, 8-31.

⁷ W. Łukaszewski, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, in: J. Strelau (Hrsg.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańsk 2000, Bd. 1: *Podstawy psychologii*, 67-92.

⁸ Siehe A. Marzec-Bogusławska, *Działalność Krajowego Centrum ds. AIDS*, in: K.T. Niemiec, B. Balińska (Hrsg.), *Zdrowie reprodukcyjne w Polsce – stan obecny i perspektywy rozwoju*, Warszawa 2003, 161-165.

⁹ B. Chyrowicz, *Klonowanie a identyczność osoby*, in: B. Chyrowicz (Hrsg.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, 133-154, 153.

¹⁰ D. Kornas-Biela, *Psychologia prenatalna a psychologia rozwojowa. Kilka uwag metodologicznych*, in: A. Biela, J. Brzeziński, T. Marek (Hrsg.), *Spoleczne, eksperymentalne i metodologiczne konteksty procesów poznawczych człowieka*, Poznań 1995, 337-357; vgl. T. Wujek, *Globalne wyzwania współczesnej cywilizacji*, in: T. Wujek (Hrsg.), *Wprowadzenie do andragogiki*, Warszawa 1996, 59-75.

¹¹ D. Kornas-Biela (Hrsg.), *Problemy psychologii prenatalnej*, in: A. Biela, Cz. Walesa (Hrsg.), *Problemy współczesnej psychologii*, Lublin 1992, 237-309.

¹² Zum Beispiel die mindestens dreimalige Ultraschalluntersuchung (USG) während der Schwangerschaft oder die Fruchtwasseruntersuchung (Amniozentese) für Frauen über 35 Jahren.

¹³ Auf diese Gefahren wird u.a. in der Literatur zur Bioethik hingewiesen, in der polnischen Literatur vgl. z.B.: S. Kornas, *Współczesne eksperymenty medyczne w ocenie etyki katolickiej*, Częstochowa 1986; T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Kraków 1994; J. Nagórny, *Technicyzacja ludzkiej prokreacji*, in: *Teologia i życie. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Jana Kowalskiego*, Częstochowa 1994, 339-365; A. Muszala, *Wybrane zagadnienia etyczne z genetyki medycznej*, Kraków 1998; J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologiczno-moralne podstawy ingerencji medycznych*, Kraków 1999; T. Biesaga (Hrsg.), *Podstawy i zastosowania bioetyki*, Kraków 2001; B. Chyrowicz, *Granice ingerencji w naturę*, Lublin 2001; B. Chyrowicz, *Bioetyka i ryzyko*, Lublin 2002; T. Biesaga, *Bioetyka polska*, Kraków 2004; J. Nagórny, P. Kieniewicz (Hrsg.), *Geny – wolność zapisana. Meandry społecznej genetyki. Przesłanie moralne Kościoła*, Lublin 2005.

¹⁴ Als Paternalismus bezeichnen wir die Beschränkung der Autonomie (der Unabhängigkeit) des Patienten durch den Arzt, um den Patienten vor Schäden zu bewahren oder um ihm zu ermöglichen, ein größeres Gut zu erringen (F. Zerbe, *Paternalizm w stosunkach lekarz – pacjent. Zagrożenia i korzyści*, in: *Ethos* 1994, Nr. 25-26, 177-184). Iatrogene Fehler – die Verhaltensweise des Arztes bzw. seines Mitarbeiters, der schädlich auf die Gesundheit des anderen Menschen wirkt.

¹⁵ R. Colombo, *Projekt poznania genomu człowieka. Moralne granice badań*, in: E. Sgreccia, T. Styczeń, J. Gula, C. Ritter (Hrsg.), *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* Lublin 1999, 69-93.

²⁶ Termin zapożyczony z tytułu książki zawierającej wizję utopijnego społeczeństwa kontrolowanego eugenicznie: A. Huxley, *Brave New World* (1932).

²⁷ J. Levine, D. Suzuki, dz. cyt.

²⁸ J. Vial Correa Dios, *Klonowanie człowieka: technika w służbie dehumanizacji?*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, s. 107–132, tu s. 126.

²⁹ M. Działyńska, *Problematyka prawna macierzyństwa zastępczego*, w: T. Smoczyński (red.), *Wspomagana prokreacja ludzka. Zagadnienia legislacyjne*, Poznań 1996, s. 113–123.

³⁰ Z feministycznego punktu widzenia, np. C. Shalev, *Birth Power. The Case for Surrogacy*, New Haven 1989.

³¹ E. Sgreccia, *Sztuczna prokreacja a eugenizm*, „Ethos” 1994, 3 (27), s. 93–114, tu s. 102.

³² B. Chyrowicz, dz. cyt.

³³ L.R. Kass, *Mądrość oburzenia. Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka*, w: B. Chyrowicz (red.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, s. 155–197.

³⁴ J. Vial Correa Dios, dz. cyt., s. 131.

³⁵ Cyt. za: A.J. Katolo, dz. cyt., s. 142.

³⁶ E. Sgreccia, dz. cyt., s. 97.

³⁷ Tamże, s. 98–99.

³⁸ W. Fijałkowski podkreślał, że w chwili urodzenia następuje nie **przyjście** na świat, ale **przejście** ze środowiska łonowego do świata zewnętrznego (W. Fijałkowski, *Ekologia prokreacji. Ekologiczna odnowa prokreacji*, Kraków 2001, s. 90).

³⁹ J. Mariański, *Młodzież między tradycją i nowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 24, 35.

Dorota Kornas-Biela

Dr psychologii, wykładowca Instytutu Pedagogiki KUL oraz kilku ośrodków duszpasterskich.

Przedmiot zainteresowania: psychologia i pedagogika osób niepełnosprawnych, psychologia i pedagogika prenatalna, psychologia prokreacji, psychologia rodziny, psychologia wychowania seksualnego.

¹⁶ B. Chyrowicz, op.cit.

¹⁷ A.J. Katolo, *Embryon ludzki – osoba czy rzecz? Status i moralne prawa nienarodzonego we włoskiej literaturze teologiczno-biotycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin-Sandomierz 2000, 154-158; W. Półtawska, *Psychologiczne nastawienie do zapobiegania poczęciu – skutki dla małżeństwa*, in: R. Sussmund (Hrsg.), *Empfängnisverhütung. Faktem, Hintergründe, Zusammenhänge*, Hanssler Verlag 2000, 246; S. Śliwiński, *Związek przyczynowo-skutkowy między aborcją a antykoncepcją*, in: *Służba Życiu* 2002, Nr. 1, 13-14.

¹⁸ Zum Beispiel Beendigung der Schwangerschaft, Interruption, Reinigung der Gebärmutter, Auslösung der Monatsregel, Regulierung des weiblichen Zyklus, Termination oder Extradierung des Fötus, Beschleunigung der Geburt.

¹⁹ D. Kornas-Biela, *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa 2002, 205-235.

²⁰ Zum Beispiel D. Maurer, Ch. Maurer, *Świat noworodka*, Warszawa 1994; D. Kornas-Biela, *Podejście psychodynamiczne w psychologii prenatalnej*, in: *Czasopismo Psychologiczne* 2003, Bd. 9, Nr. 2, 179-191. Die Erlebnisse des Kindes, die aus der während der Geburt angewandten pharmakologischen Intoxikation resultieren, können sich Psychoanalytikern zufolge in der Regressionsphase äußern als Desorientierung, Steifheit, Klammheit, Erstarrung, als ein Gefühl des Versinkens, der Kraftlosigkeit, der Streichung aus dem Leben, des Versuchs an die Oberfläche zu gelangen, als Übelkeit, Druck im Kopf und Migräne (siehe z.B. M.C. Irwing, *Sexual Assault and Birth Trauma: Interrelated Issues*, in: *Pre- and Perinatal Psychology Journal* 1997, 11 (4), 215-250).

²¹ W.R. Emerson, *Birth Trauma: The Psychological Effects of Obstetrical Interventions*, in: *Journal of Prenatal and Perinatal Psychology and Health* 1998, 13, 1, 11-44.

²² Zum Beispiel als in den USA mit der Anwendung der Amniozentese begonnen wurde, schlug man diese zunächst nur Frauen vor, die über 40 Jahre alt waren, aber mit zunehmendem Angebot dieser Methode wurde das Alter des sogenannten genetischen Risikos bald auf 38 und später auf 35 Jahre herabgesetzt. Heute wird die Amniozentese in vielen Einrichtungen schon Frauen über 32 Jahren vorgeschlagen.

²³ D. Kornas-Biela, *Psychogenne uwarunkowania rozwoju człowieka w okresie prenatalnym a dziecięce porażenie mózgowie*, in: H. Mierzejewska, M. Przybysz-Piwkowska (Hrsg.), *Mózgowe porażenie dziecięce. Problemy mowy*, Warszawa 1997, 86-99; dies., *Psychodynamic Approach to Procreation Failure*, in: N. Gozdek, M. Sygit (Hrsg.), *Health Promotion. Theoretical and Practical Aspects*, Lublin 2005, 187-194.

²⁴ Vgl. z.B. J. Levine, D. Suzuki, *Tajemnica życia. Czy się bać inżynierii genetycznej*, Warszawa 1996, 248-251.

²⁵ D. Kornas-Biela, *Psychologiczne problemy poradnictwa genetycznego i diagnostyki prenatalnej*, Lublin 1996; dies., *Wokół początku życia*, 173-181; dies., *Jakość życia w kontekście diagnostyki prenatalnej*, in: T. Rostowska (Hrsg.), *Jakość życia rodzinnego. Wybrane zagadnienia*, Łódź 2006, 87-104.

²⁶ Dieser Begriff entstammt dem Titel des Buches von A. Huxley, *Brave New World* [*Schöne neue Welt*] von 1932, das die Vision einer eugenisch kontrollierten utopischen Gesellschaft enthält.

²⁷ J. Levine, D. Suzuki, op.cit.

²⁸ J. Vial Correa Dios, *Klonowanie człowieka: technika w służbie dehumanizacji?*, in: B. Chyrowicz (Hrsg.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, 107-132, 126.

²⁹ M. Działyńska, *Problematyka prawna macierzyństwa zastępczego*, in: T. Smyczyński (Hrsg.), *Wspomagana prokreacja ludzka. Zagadnienia legislacyjne*, Poznań 1996, 113-123.

³⁰ Vom feministischen Gesichtspunkt z.B. C. Shalev, *Birth Power. The Case for Surrogacy*, New Haven 1989.

³¹ E. Sgreccia, *Sztuczna prokreacja a eugenizm*, in: *Ethos* 1994, 3 (27), 93-114, 102.

³² B. Chyrowicz, op.cit.

³³ L.R. Kass, *Mądrość oburzenia. Dlaczego powinniśmy zakazać klonowania człowieka*, in: B. Chyrowicz (Hrsg.), *Klonowanie człowieka. Fantazje – zagrożenia – nadzieje*, Lublin 1999, 155-197.

³⁴ J. Vial Correa Dios, op.cit., 131.

³⁵ Zitiert nach: A.J. Katolo, op.cit., 142.

³⁶ E. Sgreccia, op.cit., 97.

³⁷ Ebd., 98-99.

³⁸ W. Fijałkowski hat betont, dass es sich bei der Geburt des Kindes nicht um sein **Zur-Welt-Kommen** handelt, sondern lediglich um seinen **Übergang** vom Milieu des Mutterschoßes in die äußere Welt (W. Fijałkowski, *Ekologia prokreacji. Ekologiczna odnowa prokreacji*, Kraków 2001, 90).

³⁹ J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, 24, 35.

Dorota Kornas-Biela

Dr. der Psychologie, Lehrbeauftragte am Pädagogischen Institut der KUL sowie an mehreren Pastoralzentren.

Interessengebiete: Psychologie und Pädagogik mit Behinderten, pränatale Psychologie und Pädagogik, Psychologie der Fortpflanzung, Psychologie der Familie und der Sexualerziehung.

Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu Impulse aus der Erziehungswissenschaft

Heinz-Elmar Tenorth



Klasyki pedagogiki – postać i funkcja niezbędnego gatunku*

Klassiker in der Pädagogik – Gestalt und Funktion einer unentbehrlichen Gattung*

Słowa kluczowe: pedagogika; klasyki pedagogiki; teoria wychowania; konstrukcja kanonu

Schlüsselworte: Pädagogik; Klassiker in der Pädagogik; Theorie der Erziehung; Kanon-konstruktion

Jest rzeczą oczywistą, że również w dziedzinie pedagogiki nie istnieje ogólnie obowiązujący, przez wszystkich uznany, przekraczający granice narodowe i idiosynkrazje dyscyplinarne kanon czy chociażby jakakolwiek pełna lista klasyków pedagogiki. Istnieją jednakże, przywoływane ostatnimi czasy w coraz to intensywniejszych debatach na temat zakresu oddziaływania, statusu, funkcji i osiągnięć klasyków, listy nazwisk, które mogą spełniać funkcje takiego kanonu. Za „Top 10” pedagogiki¹ można uznać – na podstawie empirycznego badania niemieckojęzycznych tekstów z dziedziny historii pedagogiki pod kątem częstości występowania nazwisk myślicieli – następujące nazwiska: Rousseau, Pestalozzi, Comenius, Herbart, Locke, Schleiermacher, Fröbel, Francke, Kerschensteiner i Herder; po nich następują inne – od Fichtego i Basedowa do Kanta, Ratkego, Diesterwega i Rochowa. Klasykami są więc w większości autorzy niemieccy, wyłącznie mężczyźni, żyjący pod koniec XVIII lub na początku XIX wieku. Autorzy żyjący w czasach późniejszych, jeśli spojrzeć na

Selbstverständlich, es gibt auch in der Pädagogik keinen verbindlichen, von allen Beteiligten anerkannten und ohne nationale Begrenzung oder disziplinäre Idiosynkrasien formulierten Kanon oder auch nur eine irgendwie als vollständig geltende Zählung der Klassiker der Pädagogik. Allerdings existieren in den jüngst intensiver gewordenen Debatten über den Kreis und den Status, die Funktion und die Leistung der Klassiker Listen von Namen, die sich wie ein Kanon lesen lassen. Als die „Top Ten” der Pädagogik¹ gelten dann aufgrund empirischer Auswertung einschlägiger (deutschsprachiger) Texte zur Geschichte der Pädagogik nach der Häufigkeit der Nennungen die folgenden Namen: Rousseau, Pestalozzi, Comenius, Herbart, Locke, Schleiermacher, Fröbel, Francke, Kerschensteiner und Herder, andere – von Fichte und Basedow zu Kant, Ratke, Diesterweg und Rochow – folgen. Die Klassik ist hier also zumeist deutsch, rein männlich, aus dem späten 18. oder frühen 19. Jahrhundert, für die späteren Zeiten, blickt man auf die weiteren mehr als 400 Nennungen, allerdings eher uferlos als konzentriert. Auch eine Liste der „pädagogisch wichtigsten Veröffentlichungen im 20. Jahrhundert”² verweist auf hundert Autoren, die zumindest

dalsze ponad 400 wymienionych nazwisk, występują raczej w rozproszeniu. Również lista „najważniejszych, z punktu widzenia pedagogiki, publikacji XX wieku”² wskazuje na stu autorów, którzy zostali wymienieni więcej niż raz. Do czołówki zaliczają się Bernfeld, Dewey, Litt, Nohl, Roth, Key, Freire, Neill, Horkheimer, Adorno oraz Makarenko, nie jest więc ona tak bardzo jednolita narodowościowo jak np. porównywalna lista sporządzona w USA³; jedyny wielokrotnie wspomniany na pierwszej liście klasyków, Kerschensteiner, tu znajduje się dopiero na 62. miejscu.

Porównując obie listy, można w głównych zarysach znaleźć odzwierciedlenie wyboru Scheuerla, ale również różnice są bardzo widoczne. Nie ma żadnych wzmianek, przed Comeniusem, o autorach z epoki przednowoczesnej, jest natomiast duża zgodność jeśli chodzi o wiek XIX (o ile pominąć Spencera, Marxa, Freuda czy też Nietzschego). Większość wymienionych nazwisk autorów XX-wiecznych potwierdza wybór Scheuerla, również aktualizacja dotyczy wyznaczonego przez niego kręgu, koncentrując się na niemieckojęzycznej pedagogice i pedagogice reformowanej. Ale nowy zbiór „klasyków pedagogiki” nie powstanie sam poprzez zwykłe dodawanie. Trzeba najpierw otwarcie odpowiedzieć na pytanie, co pozwala zaliczyć danego autora do klasyków pedagogiki, a więc mieć świadomość tego, że kanon jest pewną konstrukcją, i że nie ma konstrukcji bez alternatyw. Mając na uwadze znaczenie przypisywane osiągnięciom klasyków w teorii i praktyce wychowania, funkcje spełniane przez te osiągnięcia, potwierdzić można to, o czym od dawna wiedzą historycy: „Debaty na temat klasyków [...] są dyskursami o tożsamości”⁴, w konstruowaniu własnej tradycji pedagogiki poszukuje „zobowiązań i zachęty”⁵. Ostatecznie, wobec ogólnej utraty znaczenia „kla-

mehr als eine Nennung erhalten haben. Die Spitzengruppe umfasst jetzt Bernfeld, Dewey, Litt, Nohl, Roth, Key, Freire, Neill, Horkheimer und Adorno sowie Makarenko – etwas weniger national zentriert als z.B. eine vergleichbare USA-Liste,³ aber der einzige viel genannte Klassiker der ersten Liste, Kerschensteiner, findet sich erst auf Platz 62.

In beiden Listen erkennt man zwar die Auswahl von Scheuerl in Grundzügen wieder, aber auch die Unterschiede sind manifest: Aus der vormodernen Epoche gibt es, vor Comenius, keine Nennungen, aber grosse Übereinstimmung für das 19. Jahrhundert, sieht man von Spencer, Marx, Freud oder Nietzsche ab; im 20. Jahrhundert könnte Scheuerl sich angesichts der Mehrzahl der Genannten gut bestätigt fühlen, und auch die Aktualisierung bleibt in seinem Revier, konzentriert auf die deutschsprachige Pädagogik und Reformpädagogik. Aber eine neue Sammlung der „Klassiker der Pädagogik” ergibt sich, zumal unter Bedingungen knapper Umfänge, nicht von selbst oder durch einfache Addition. Man muss vielmehr explizit die Frage beantworten, was denn einen Klassiker der Pädagogik auszeichnet, sich also der Tatsache bewusst sein, dass der Kanon konstruiert ist und dass keine Konstruktion ohne Alternativen ist. Angesichts der Funktion, die den Klassikern für Theorie und Praxis von Erziehung zugeschrieben wird, bestätigt sich nur, was den Historikern sowieso geläufig ist: „Klassikerdebatten ... sind Identitätsdiskurse”,⁴ in der Konstruktion der eigenen Tradition sucht die Pädagogik „Verpflichtung und Ermutigung”.⁵ Spätestens angesichts des umfassenden Bedeutungsverlusts der „Klassiker des Marxismus-Leninismus” und des Verschwindens der Rede vom „progressiven Erbe” der Pädagogik kann man auch wissen, dass Klassiker ihre eigene Verfallszeit haben.

syków marksizmu-leninizmu” i ustania dyskusji na temat „postępowego dziedzictwa” pedagogiki, można zorientować się, że klasycy również podlegają dezaktualizacji.

Klasycy pedagogiki – status i funkcje

W debatach pedagogów poświęconych pedagogom istnieje większy konsensus co do znaczenia przypisywanego tym autorom i ich „zasadniczym dziełom”⁶ niż co do samej listy tych autorów. Jeśli poszukać najpierw adresatów, którym lektura klasyków jest szczególnie potrzebna, to pedagodzy za takich adresatów uważają przede wszystkim siebie samych – przedstawicieli teorii i praktyki wychowania w równym stopniu. Klasycy mają tu spełniać wiele różnych funkcji: zapoczątkowywać tradycje, pokazywać modele problemów pedagogicznych i ich przykładowe rozwiązania, ale również dyscyplinować myśl pedagogiczną; prezentować obowiązujący kanon problemów, tematów i metod po to, aby „porządkować” i niejako „standaryzować”⁷ komunikację odbywającą się w obrębie dyscyplin pedagogiki i nauki o wychowaniu, ale również sprawić, by stała się ona bardziej otwarta i dostarczać jej inspiracji. Takie oczekiwania same w sobie są już klasyczne⁸.

W związku z koncentrowaniem się na „epistemologicznej produktywności”⁹, w środowisku pedagogów często nie dostrzega się tego, że klasycy nie tylko porządkują własną dziedzinę i wytyczają granice oddzielające ją od innych dyscyplin naukowych, lecz również symbolizują społeczne rozumienie zadań stojących przed pedagogiką. Rola Pestalozziego, dla Szwajcarii i dla pedagogiki w ogólności, dyskutowana w 1995 roku – roku jego jubileuszu – określana była jako zapoczątkowanie „kultu pedagogicznego”¹⁰. Podobnie inne główne postacie tzw. pedagogiki reform funkcjonują jako symbole problemów i zadań:

Klassiker der Pädagogik – Status und Funktionen

In den Debatten der Pädagogen werden die Funktionen, die man diesen Autoren und ihren „grundlegenden Werken”⁶ zuschreibt, deutlich eher im Konsens formuliert, als die Liste der Namen selbst. Orientiert man sich zunächst an den Adressaten, für die man die Lektüre der Klassiker dringlich findet, dann sehen die Pädagogen zunächst sich selbst als Adressaten, und zwar die Profession wie die Disziplin, Theorie und Praxis der Erziehung gleichermassen. Klassiker sollen hier eine Vielzahl an Leistungen erbringen: Traditionen stiften, modellhaft pädagogische Probleme und exemplarische Lösungen zeigen, aber auch das Denken disziplinieren, einen verbindlichen Kanon an Fragen, Themen und Methoden präsentieren, um die disziplinäre Kommunikation von Pädagogik und Erziehungswissenschaft zu „ordnen”, ja zu „standardisieren”,⁷ aber auch zu öffnen und zu inspirieren. Das ist selbst schon als Erwartung klassisch⁸.

Derart konzentriert auf die „epistemologische Produktivität”,⁹ mag im Milieu der Pädagogen gelegentlich gering geschätzt werden, dass mit den Klassikern nicht nur das eigene Revier geordnet und die Grenzen zu anderen Disziplinen gezogen werden, sondern auch das öffentliche Verständnis pädagogischer Aufgaben symbolisiert wird. Pestalozzis Rolle in der Schweiz, für die Schweiz und für die Pädagogik überhaupt ist in seinem Jubiläumsjahr 1995 vor allem vor diesem Hintergrund diskutiert worden, und zwar als „pädagogischer Kult”, den er fundiert.¹⁰ Vergleichbar fungieren Leitfiguren der sog. Reformpädagogischen Bewegung mit ihrem Namen als Symbol für Probleme und Aufgaben: Montessori *ist* eine spezifische Praxis der Kindeserziehung, Kilpatrick *repräsentiert* die Projektmethode, Kerschensteiner *lebt als* Arbeitsschule, Key als das „Jahrhundert des Kindes” - und man sieht zugleich: Nationale Grenzen gelten für solche Zuschreibungen nicht.

Montessori to specyficzny sposób wychowania dzieci, Kilpatrick **reprezentuje** metodę projektu, Kerschensteiner to „szkoła pracy”, a Key to „stulecie dziecka” – jednocześnie można stwierdzić, że granice narodowe przy takim utożsamianiu nie odgrywają roli.

Skojarzenia wymienione powyżej i podobne do nich nierzadko mają jeszcze inną cechę: egzystują względnie niezależnie od rzeczywistych historycznych wydarzeń, raczej jako mity i legendy niż fakty historyczne. Odnosi się to nie tylko do Pestalozziego. Życie i twórczość Montessoriego różnią się w znaczący sposób od oficjalnie kulturowanego obrazu, a opowiadania o pochodzeniu i sukcesie metody projektu odzwierciedlają wyłącznie fikcję¹¹. Można nawet powiedzieć, że pedagogiczna recepcja nie tylko tekstów z dziedziny pedagogiki reform, lecz również tekstów klasyków odwołujących się do argumentacji filozoficznej lub do nauk społecznych wykazuje tendencje do czytania ich i objaśniania z własnego punktu widzenia, nierzadko zmieniając ich znaczenie lub nawet je fałszując. Widoczne to było niedawno na przykładzie Nietzschego¹², w tym przypadku nawet w recepcji niemieckiej¹³, niepozbawionej cech narodowych. Przykłady takich typowych dla poszczególnych dyscyplin zniekształceń można by mnożyć.

Alfred Tremml, ambitnie próbując stworzyć „teorię klasyków”, te i inne stwierdzenia ujął w tezie mówiącej, że klasyków należy interpretować w kategoriach „wpływowej semantyki”, a więc semantyki, która pociąga za sobą pewne skutki i która w różny sposób – inspirujący, krytyczny lub negujący – była i jest punktem wyjścia do dalszej komunikacji¹⁴. Kryterium umożliwiające przyznanie statusu klasyka, zgodnie z tą tezą nawiązującą do teorii ewolucji, można sformułować następująco: autor niekoniecznie musi pisać prawdę – musi natomiast odnieść sukces.

Diese Zuschreibungen haben aber nicht selten ein anderes Merkmal: Sie existieren relativ unabhängig von der tatsächlichen historischen Konstellation, eher als Mythos und Legende, denn als historisches Datum. Das gilt nicht nur für Pestalozzi. Montessoris Leben und Werk, so Winfried Böhm in seinem Beitrag in Band 2, unterscheiden sich deutlich von ihrem öffentlich kultivierten Bild; die Erzählungen von Ursprung und Erfolg der Projektmethode spiegeln nichts als Fiktion und Konstruktion.¹¹ Ja man wird sagen dürfen, dass die pädagogische Rezeption, nicht nur der reformpädagogischen Texte, sondern auch der philosophisch oder sozialwissenschaftlich argumentierenden Klassiker der Disziplin dazu neigt, nach eigenen Mustern, nicht selten umdeutend, ja verfälschend, zu lesen und zu deuten. Erst jüngst ist das am Beispiel Nietzsches noch einmal belegt worden,¹² hier sogar in der Rezeption mit nationalen, deutschen Eigentümlichkeiten,¹³ die Belege für disziplintypische Verzerrungen liessen sich leicht vermehren.

Alfred Tremml hat in seinem ambitionierten Versuch einer „Klassikertheorie” diese und andere Befunde zu der These zugespitzt, dass Klassiker am ehesten als eine „einflussreiche Semantik” interpretiert werden sollten, als eine Semantik also, die Folgen hatte und die – in welchem Modus immer: inspirierend, kritisch, negatorisch – jedenfalls anschlussfähig war und ist für weitere Kommunikation.¹⁴ Das Kriterium für den Status eines Klassikers ist in dieser evolutionstheoretischen These deshalb auch: „Nicht wahr, sondern erfolgreich” muss der Autor sein. Tremml rückt damit die Kanon-Konstruktion in den Kontext von Macht (und kultureller Willkür), in dem Kanondebatten ja auch generell verortet werden;¹⁵ aber er spricht damit dem Klassiker eine Funktion ab, die sonst dominant die Erwartungen der Konstrukteure und Rezipienten bestimmt: dass der Begriff des Klassikers auch einen „Qualitätsbegriff” darstellt. Er komme Autoren zu, von denen man heute noch lernen kann, weil sie die

W ten sposób Treml umieszcza konstruowanie kanonów w kontekście władzy (i kulturowej samowoli), w którym generalnie toczony są dyskusje na ten temat¹⁵, ale tym samym odmawia klasykom funkcji, która dominuje zwykle w oczekiwaniach konstruktorów i odbiorców kanonów: żeby pojęcie klasyka było „znakiem jakości”. Powinno przysługiwać ono autorom, od których dziś jeszcze można się uczyć, ponieważ otacza ich „aura ponadczasowości”¹⁶, a ich twórczość ma charakter nieprzemijający¹⁷, stale aktualny¹⁸.

Klasyki pedagogiki – geneza i osiągnięcia

Klasyki, jak wynika w sposób pośredni z przypisywanych im cech i funkcji, uosabiają „to, co klasyczne” w pedagogice, tzn. właściwe jej tematy i problemy, modele postępowania i poznawania, orientację praktyczną i wysiłek badawczy. Uosabiają to wszystko nie tylko w czasach sobie współczesnych, lecz ich dokonania mają konsekwencje i inspirują do dziś. Są wciąż żywi w swojej recepcji, a przy tym nie jest wcale konieczne, choć może być przydatne, aby recepcja ta następowała poprzez lekturę ich tekstów w oryginalnej wersji językowej; wystarczy czasem, że symbolizują oni jedynie pewne zadanie pedagogiczne, czy też problem teoretyczny, tak że przekaz zawarty w takim symbolu może wciąż na nowo być punktem odniesienia dla komunikacji zachodzącej w sferze pedagogiki i nauk o wychowaniu. Mogą istnieć różnorakie kontrowersje co do kognitywnej wartości inspiracji klasyków, jednakże zasadnicze znaczenie ma tu siła inspiracji tematów, które uosabiają – ma znaczenie dla pedagogiki i nauk o wychowaniu w równym stopniu.

Podsumowując: klasyki symbolizują i reprezentują zadania, z którymi pedagogika

„Aura des Zeitlosen” mit sich führen¹⁶ und also zu Recht „Unvergänglichkeit”¹⁷ und den „Rang zeitloser Gültigkeit”¹⁸ beanspruchen.

Klassiker der Pädagogik – Ursprung und Leistung

Klassiker, so der unverkennbar und zunächst unvermeidlich zirkuläre Ertrag der Zuschreibungen und Funktionen, verkörpern „das Klassische” der Pädagogik – d.h. ihre genuinen Themen und Probleme, Modelle des Handelns und der Erkenntnis, der praktischen Orientierung und der forschenden Anstrengung, und zwar nicht nur für ihre Zeit, sondern folgenreich und inspirierend bis heute. Sie leben in der Rezeption, und es ist dafür nicht einmal zwingend, wenn auch vielleicht förderlich, dass sie über die authentische Lesart ihrer Texte leben; es reicht aber gelegentlich, dass sie eine pädagogische Aufgabe oder ein theoretisches Problem symbolisieren, so dass die Kommunikation in Pädagogik und Erziehungswissenschaft sich auf diese im Symbol verdichtete Überlieferung immer neu beziehen kann. Dabei mag es über den kognitiven Gehalt der Inspirationen der Klassiker durchaus Kontroversen geben, zentral ist die Anregungskraft des Themas, das sie verkörpern, und zwar für Pädagogik und Erziehungswissenschaft gleichermassen.

Systematisch gedacht: Klassiker symbolisieren und repräsentieren pädagogische Aufgaben, die immer neu zu bewältigen sind, und erziehungstheoretische Probleme, in denen die Konstruktion der Aufgabe und die Hypothesen zu ihrer Lösung immer neu erforscht werden. Sie dokumentieren mithin den Vorrat an Problemen und Aufgaben, aus denen erziehungswissenschaftliche Forschung und pädagogische Arbeit leben. Das ist ein Vorrat, der – zumindest in der Moderne – nicht verschleisst; denn die Aufgaben sind paradox und die Lösungen immer nur vorläufig.

Klassiker der Pädagogik in diesem Sinne können deshalb auch erst identifiziert werden, seit die

wciąż na nowo musi się zmierzać, i problemy z dziedziny teorii wychowania, w których wciąż na nowo konstruuje się hipotezy mające pomóc w rozwiązaniu tychże zadań. Stanowią swego rodzaju dokumentację problemów i zadań, którymi żyje nauka o wychowaniu i pedagogika. Są to zasoby, które – przynajmniej w nowoczesności – nie podlegają zużyciu, ponieważ zadania są paradoksalne, a rozwiązania zawsze jedynie tymczasowe.

Zgodnie z powyższym rozumieniem, klasyków pedagogiki można identyfikować dopiero od tego momentu, w którym praktyka wychowania przestała być oczywista, stała się zadaniem, które można wykonać i rozwiązać na wiele sposobów. Można zatem mówić o nich dopiero od czasów nowożytnych. Hans Scheuerl zdecydował się więc z dobrze uzasadnionych, systematycznych powodów na rozpoczęcie swojego zestawienia dopiero od humanistów, od czasów renesansu i reformacji, ponieważ dopiero wtedy problemy wychowawcze wyodrębniły się ze środowiskowego kontekstu działania i z całościowych ram teologicznej i filozoficznej refleksji. Dopiero we wczesnej nowożytności w nieunikniony sposób spotkały się ze sobą sprzeczne oczekiwania nowoczesnego świata, które odąd w sposób niezmienny i pełen konfliktów będą postrzegane jako współzystające w porządku relacji międzypokoleniowych. Każda koncepcja wychowania musi zatem zostać rozpatrzona dwubiegowo: z jednej strony chodzi o jednostkę wraz z procesami stawania się podmiotem, z drugiej o społeczeństwo i uzasadnione oczekiwania społeczeństwa.

Pedagogika to nic innego jak współczesna forma opracowywania, w sensie historycznym i społecznym, tych pełnych konfliktów relacji, nauka o wychowaniu natomiast to forma, w jakiej powstający w ten sposób porządek wychowawczy, a więc każdorazo-

Praxis der Erziehung nicht mehr selbstverständlich ist, sondern zu einer Aufgabe wird, die auch anders möglich ist und gelöst werden kann, es gibt sie also erst seit Beginn der Moderne. Hans Scheuerl hatte deshalb mit guten systematischen Gründen seine Sammlung erst mit den Humanisten, in Renaissance und Reformation, beginnen lassen, weil sich erst hier die Erziehungsfragen aus dem lebensweltlichen Kontext des Handelns und aus dem umfassenden Rahmen ihrer theologischen und philosophischen Reflexion lösen. Erst hier, in der Frühen Neuzeit, treffen auch die spannungsreichen Erwartungen der modernen Welt unvermeidbar aufeinander, die seither unverändert und konflikthaft in der Ordnung der Generationenverhältnisse nebeneinander existieren: Jede Erziehung sieht sich zwei Polen konfrontiert, dem Individuum und dem Prozeß der Subjektwerdung einerseits, der Gesellschaft und den legitimen Erwartungen der Vergesellschaftung andererseits.

Pädagogik ist nichts anderes als die gesellschaftliche Form, in der dieses spannungsreiche Verhältnis in einer Gesellschaft historisch und sozial bearbeitet wird, Erziehungswissenschaft nichts anderes als die Form, in der sich die dabei entstehende Ordnung der Erziehungsverhältnisse, also die je konkrete Pädagogik, selbst beobachtet, reflektiert und erforscht. Angesichts der Pluralität der Normen und der Vielfalt der Strategien im Umgang mit dieser Sozialisationsordnung gibt es keine eindeutigen Lösungen, gar solche, die man als eindeutig „richtig“ oder „falsch“ qualifizieren kann, sondern nur Notbehelfe, die sich als „besser“ vs. „schlechter“ ordnen und bewerten lassen. Zu Klassikern der Pädagogik werden Autoren, die dieses strukturelle Problem sehen und exemplarische Lösungen vorschlagen; zu Klassikern der Erziehungswissenschaft – die es eigens (bisher) nicht gibt – werden Autoren, die dann auch noch sagen können, wie Beobachtung aus der Distanz, kritische Reflexion und wissenschaftliche Forschung, dazu beitragen können, diese strukturellen Vorgaben nicht nur als Aufgabe zu bearbeiten, sondern auch als Problem zu

wo konkretna pedagogika, obserwuje, podaje refleksji i bada samą siebie. Wobec pluralizmu norm i różnorodności strategii obchodzenia się z tymi regułami socjalizacji nie ma jednoznacznych rozwiązań, a już na pewno takich, które można jednoznacznie zakwalifikować jako „prawdziwe” lub „fałszywe”; istnieją tylko namiastki, które można uporządkować i ocenić jako „lepsze”, ewentualnie „gorsze”. Klasykami pedagogiki stają się autorzy, którzy dostrzegają ten strukturalny problem i umieją zaproponować egzemplaryczne rozwiązania; klasykami nauk o wychowaniu – a tych na razie nie ma – staną się autorzy, którzy będą mogli wyjaśnić, jak obserwacja z dystansu, krytyczna refleksja i badania naukowe mogą przyczynić się do tego, aby te warunki strukturalne uważać nie tylko za zadanie, ale i za problem rozwiązywalny także w inny sposób – sposób, który może zainspirować reformy i ich strategie optymalizacji.

W nowoczesności zgodne ze strukturą pedagogiki (jako jedności działania i refleksji) jest to, że klasycy z reguły dostrzegają stopień trudności zadań i otwartość problemów; charakterowi nowoczesnych badań naukowych, będących kolektywnym przedsięwzięciem z wewnętrznym podziałem pracy, odpowiada natomiast to, że klasykiem dyscypliny można stać się po odkryciu jakiegoś problemu teoretycznego, ale poza tym na ogół tonie się w anonimowości niekończącego się procesu badawczego. Trudności w znalezieniu rozwiązań i skomplikowane sposoby badań sprawiają, że aż do współczesności na rzeczywistość tę wpływali w znaczący sposób również myśliciele „z zewnątrz”, jako „klasycy dla pedagogiki”¹⁹. Ci ostatni to autorzy, od których pedagogika mimo dystansu może się uczyć. Dlatego też Scheuerl uwzględnia Marksa, Freuda, Nietzschego i Spencera, choć Platon, Arystoteles, Kant

verstehen, das auch andere Lösungen erlaubt und mithin „Reform” inspiriert und auf Strategien der Optimierung angewiesen ist.

Es entspricht der Struktur von Pädagogik in der Moderne als einer Einheit von Handlung und Reflexion, dass die Klassiker in der Regel die Schwierigkeit der Aufgabe und die Offenheit des Problems zugleich sehen; es entspricht dem Charakter der modernen Forschung als eines kollektiven und arbeitsteiligen Unternehmens, dass man zum Klassiker innerhalb der Disziplin vielleicht noch wird, wenn man ein theoretisches Problem entdeckt, aber ansonsten in der Anonymität des unendlichen Forschungsprozesses untergeht. Es verdankt sich schliesslich der Schwierigkeit der Lösungen und dem umweghaften Weg der Forschung, dass bis in die Gegenwart immer auch Denker von aussen für diese Wirklichkeit Bedeutung erhalten: als „Klassiker für die Pädagogik”.¹⁹ Das sind Autoren, von denen die Pädagogik trotz der Distanz lernen kann. Deshalb hatte Scheuerl auch Marx und Freud, Nietzsche und Spencer berücksichtigt, so wie Plato und Aristoteles oder Kant und Mill – die Scheuerl aussparte – selbstverständlich auch von Pädagogen, nicht nur von Philosophen oder Theoretikern der Politik, mit Gewinn gelesen werden können. „Klassiker der Pädagogik” sind sie deshalb noch nicht, so wenig wie die klassische schöne Literatur, aus der man ja auch etwas über Bildung und Erziehung lernen kann. In der pädagogischen Aufklärung, die viel Wert auf eine eigene Praxis und auf genuine Theorie legte, wird eingeräumt, dass auch die im Abendland überlieferte Weisheit der Literaten nicht ignoriert werden darf: „Homer, Horaz, Cervantes, Shakespear, Milton, Pope, Fielding, Klopstock, Lessing, Richardson, Wieland, Stern” empfiehlt z.B. der Philanthrop Stuve 1785 als Quellen der Kenntnis des Menschen und zur Lektüre des Pädagogen; und er ergänzt „wenn er kann, so studiere er auch die Rubens und Raphael in ihren Werken.”²⁰ Aber schon Stuve weiss, dass man hier erst lernen kann, weil die eigenen Klassiker die Fragen formu-

czy Mill – których Scheuerl nie uwzględnia – również mogą być z oczywistym pożytkiem czytani przez pedagogów, nie tylko przez filozofów albo teoretyków polityki. Nie stają się jednak przez to „klasykami pedagogiki”, podobnie jak autorzy klasycznej literatury pięknej, z której można nauczyć się czegoś o kształceniu i wychowaniu. Pedagogiczne Oświecenie, przywiązujące wielką wagę do własnej praktyki i właściwej teorii, przyznaje, że nie wolno ignorować mądrości autorów literatury krajów Zachodu. „Homer, Horacy, Cervantes, Szekspir, Milton, Pope, Fielding, Klopstock, Lessing, Richardson, Wieland, Stern” – tych autorów poleca np. filantrop Stuve w roku 1785 jako źródło wiedzy o człowieku i lekturę dla każdego pedagoga, i dodaje: „jeśli może, niech studiuje również Rubensa i Rafaela w ich dziełach”²⁰. Ale Stuve wie, że można się od nich uczyć jedynie dlatego, że klasycy pedagogiki sformułowali już pytania, na które, być może, uda się znaleźć odpowiedź w filozofii i literaturze. Pytania te muszą sformułować sami pedagodzy, żeby można było znaleźć na nie odpowiedzi – a w tym celu odwołują się do swoich klasyków.

W aktualnych dyskusjach poleca się jeszcze autorów literatury jako klasyków, co raz częściej jednak istnieją kontrowersje co do tego, czy istnieją dziś w ogóle klasycy tego rodzaju, autorzy reprezentujący szeroko pojętą myśl pedagogiczną, czy też można mówić jedynie o sektoralnych czy nawet tylko narodowych, partykularnych odmianach kanonów klasyków. Nie da się nie zauważyć tego, że od czasów dzieła Scheuerla powstawały przede wszystkim takie sektoralne zestawienia „klasyków”. Nieprzypadkowo dzieje się tak szczególnie w dziedzinie pedagogiki społecznej²¹, która notorycznie zmagają się z problemem określenia tożsamości swojej dyscypliny i dlatego dyskusje na temat

liert haben, auf die man dann vielleicht in Philosophie und Literatur eine Antwort findet; denn die Fragen müssen die Pädagogen schon selbst formuliert haben, um Antworten zu finden – und sie bedienen sich dazu ihrer Klassiker.

In der aktuellen Diskussion werden zwar auch noch die Literaten als Klassiker empfohlen, eher aber wird die Frage kontrovers diskutiert, ob es überhaupt noch Klassiker dieser Art gibt, Autoren, die einen umfassenden Grundgedanken der Pädagogik repräsentieren, oder nur noch sektorale oder sogar nur nationale, partikuläre Formen eines Kanons von Klassikern. Unverkennbar sind seit Scheuerls Werk vor allem solche sektoralen Sammlungen von „Klassikern” entstanden. Nicht zufällig geschieht das besonders intensiv in der Sozialpädagogik,²¹ die ja notorisch mit dem Problem der Klärung ihrer disziplinären Identität zu kämpfen hat und daher auch ihr „Klassiker”-Problem besonders intensiv diskutiert.²² Aber es finden sich auch die „Klassiker der christlichen Erziehung”,²³ die „Klassiker der Religionspädagogik”,²⁴ „Klassiker der sozialistischen Erziehung”²⁵ oder „Klassiker der Militärpädagogik”²⁶ – Arbeiten, die ihren je eigenen reviere-spezifischen Kanon konstruieren. Diese Sammlungen belegen, dass die Sozialisation in ein spezifisches Milieu auch eigene, je separierte Reflexion inspiriert, die in anderen Feldern nicht beachtet wird, weil sie nicht, wie man es von Klassikern erwartet, zeitlich und sozial transferfähig ist. Auf der anderen Seite beobachten z.B. Berufspädagogen mit Sorge, dass die Rolle der Klassiker in ihrem Feld zugunsten einer neuen Klassik, die sich aus den Sozialwissenschaften und der Bildungsforschung rekrutiert, bedroht ist.²⁷ Das wiederum gehört zum Klassikerthema im allgemeinen, weil sich hier die Sorge artikuliert, dass zugleich mit den Klassikern die pädagogische Fragestellung zugunsten anderer Perspektiven verschwindet. Die Sonderpädagogen dagegen können offenbar ihre aktuellen Probleme auch noch im Lichte der Klassiker systematisch behandeln²⁸ und die Klassikerzuschreibung angesichts

problemu zdefiniowania „klasyków” są w jej granicach szczególnie intensywne²². Ale mówi się również o „klasykach chrześcijańskiego wychowania”²³, „klasykach pedagogiki religii”²⁴, „klasykach wychowania socjalistycznego”²⁵ czy „klasykach pedagogiki wojskowej”²⁶. Są to prace, które wyznaczają własny, specyficzny dla określonej dziedziny kanon. Takie zestawienia dowodzą, że socjalizacja w pewnym specyficznym środowisku staje się inspiracją do własnej, odseparowanej refleksji, która nie ma znaczenia w innych dziedzinach, ponieważ nie jest, jak się tego oczekuje od klasyków, możliwy transfer w sensie czasowym i społecznym. Z drugiej strony np. zawodowi pedagodzy zauważają z niepokojem, że zagrożona jest pozycja klasyków w ich dziedzinie na korzyść nowej klasyki, rekrutującej się z dziedziny nauk społecznych i badań nad procesami kształcenia²⁷. Ten problem odnosi się również do tematu klasyków w ogólności, ponieważ sygnalizuje niebezpieczeństwo, że wraz ze zniknięciem klasyków również pedagogiczny punkt widzenia straci na znaczeniu na korzyść innych perspektyw. Przedstawiciele pedagogiki specjalnej natomiast mogą rozwiązywać systematycznie swoje aktualne problemy w świetle badań klasyków²⁸, nadal też istnieją oczywiście klasyfikacje klasyków dotyczące poszczególnych tematów pedagogicznych²⁹.

Klasyki pedagogiki

Omawiany tutaj wybór klasyków pedagogiki został sporządzony przy uwzględnieniu problematyki pedagogicznej. Nie ma charakteru sektoralnego, lecz odnosi się do podstaw pedagogicznej perspektywy postrzegania świata. Ma charakter subiektywny, jak każda konstrukcja kanonu, lecz subiektywizm nie jest tu nieuzasadniony. Wybór zaczyna się od

osobnych pedagogicznych tematów, które są samowystarczające także dalej.²⁹

Klassiker der Pädagogik

Die hier präsentierte Auswahl der Klassiker der Pädagogik ist vor diesem Hintergrund getroffen worden. Sie ist nicht sektoral, sondern bezieht sich auf die Grundlagen der pädagogischen Perspektive auf die Welt; sie ist zwar letztlich willkürlich, wie jede Kanon-Konstruktion, aber dennoch nicht unbegründet: Die Auswahl setzt ein mit der Frühen Neuzeit, als im Gespräch der Humanisten und der Schulmänner der Reformation nicht nur die Möglichkeiten der gelehrten Bildung, sondern auch die Rolle der Erziehung im Alltag und als eigene Funktion der Gesellschaft entdeckt und systematisch reflektiert wurden. Die Auswahl sieht den Kanon der Klassiker deshalb auch als europäisches, nicht als nationales Thema. Die Gründer und Vorläufer der modernen Pädagogik lassen sich nicht national zurechnen, wie sich bei Pestalozzi oder Rousseau schon zeigt, sie werden auch in ihrer Funktion nicht national codiert, sondern als Teil einer „westlichen Tradition” gelesen, die sich erst in den Reformphasen von Bildungssystemen im 20. Jahrhundert z.T. national spezifiziert.³⁰

Im Ursprung der modernen Pädagogik wird zugleich eine Besonderheit dieses Feldes sichtbar, die Tatsache nämlich, dass grundlegende Aufgaben und Probleme sowie epochale Zäsuren in Praxis und Theorie der Erziehung sich nicht, wie z.B. die Entdeckungen der Naturwissenschaft, einzelnen Personen zurechnen lassen, sondern einer kollektiven Reflexion und Praxis verdanken. Klassisch sind deshalb die Humanisten, nicht allein Erasmus oder Melancthon; klassisch werden, im Ausgang des 18. Jahrhunderts die Philanthropen, weil auch sie erst den Ideen von Locke oder Rousseau zur Wirklichkeit verhelfen, ja sie in ihrer Rezeption als folgenreich überhaupt erst konstruieren; klassisch für das moderne Schulwesen sind die Schulmänner und Un-

wczesnej nowożytności, gdy w dyskusjach z humanistami i uczonymi reformacji odkryte zostały i poddane systematycznej refleksji nie tylko możliwości kształcenia naukowego, lecz również rola wychowania w codzienności i wychowanie jako specyficzna funkcja społeczeństwa. Kanon klasyków został zatem potraktowany jako temat o zakresie europejskim, a nie tylko narodowym. Założycielom i prekursorom nowoczesnej pedagogiki nie zawsze da się przypisać określoną narodowość, jak w przypadku Pestalozziego i Rousseau, również ich rola nie ogranicza się tylko do jednego kraju, lecz stanowi część „zachodniej tradycji”, która dopiero w fazie reform systemów kształcenia w XX wieku uległa częściowej narodowej specyfikacji³⁰.

W początkowym okresie kształtowania się nowoczesnej pedagogiki widoczna jest charakterystyczna cecha tej dziedziny, a mianowicie fakt, że sformułowanie zasadniczych zadań i problemów oraz epokowe cezury w praktyce i teorii wychowania nie dadzą się, jak np. odkrycia nauk przyrodniczych, przypisać konkretnym osobom, lecz są wynikiem kolektywnej refleksji i praktyki. Klasykami są więc humaniści, nie tylko Erazm czy Melancthon. Do grona klasyków zaliczyć można filantropów z końca XVIII wieku, ponieważ dopiero dzięki nim idee Locke’a czy Rousseau mogły stać się rzeczywistością, dopiero ich recepcja była początkiem społecznego oddziaływania tych drugich. Klasykami nowoczesnego szkolnictwa są nauczyciele i wychowawcy XIX stulecia, wśród których – podobnie jak wśród reformatorów przełomu XIX i XX wieku i ich spadkobierców z końca XX stulecia – były znaczące osobowości, ale jednak siła i skuteczność ich oddziaływania płynęły z kolektywnej refleksji i praktycznego impetu całego społecznego „ruchu”, doprowadzając do trwałych zmian w praktyce i reflek-

terichtsbeamten des 19. Jahrhunderts, die zwar – wie die Reformer um 1900 und ihre Erben am Ende des 20. Jahrhunderts – prominente Leitfiguren kennen, aber doch aus der kollektiven Organisation der Reflexion und aus dem praktischen Impetus ihrer sozialen „Bewegung” Wirksamkeit gewinnen und Folgen haben, in denen sich Praxis und Reflexion der Pädagogik nachhaltig verändern. In der Darstellung unserer Bände bilden diese Gruppen von Pädagogen deshalb auch jeweils ein eigenes Thema, sie markieren Zäsuren, und sie indizieren weitreichende Veränderungen der pädagogischen Praxis und ihrer Reflexion.

Inspirierende Dynamik können diese Veränderungen im Erziehungsfeld selbstverständlich nur gewinnen, weil es die anregenden Autoren gibt, Personen, die den Klassikerstatus dadurch erhalten, dass sie eine neue Sicht auf pädagogische Aufgaben und erziehungstheoretische Probleme eröffnen, ja Themen überhaupt erst als „pädagogisch” definieren: Comenius und die Didaktik gehören so zusammen, als Denker der *emendatio rerum humanarum*, die in der Moderne als Funktion der Erziehung gesehen und später nicht allein als Verbesserung, sondern als „Höherbildung der Menschheit”, wie bei Kant, oder als „Fortschritt” der Gesellschaft durch Bildung und Erziehung interpretiert wird; Locke und der empirische Blick auf die Welt und die Erziehung; Rousseau und Pestalozzi, denen wir die Erfindung von „Natur”, „Kindheit” und „Methode” ebenso zuschreiben wie die Entdeckung der pädagogischen Struktur und die Ambition, die Welt als pädagogische Realität zu gestalten; Epée und Heinicke zeigen erstmals systematisch, dass die in der Pädagogik als universal unterstellte Bildsamkeit der Heranwachsenden auch dann gegeben ist, wenn die pädagogische Arbeit mit Behinderung konfrontiert wird, hier: mit Gehörlosigkeit, freilich nur dann, wenn die pädagogische Methode möglich macht, was unmöglich scheint; Humboldt und Schleiermacher diskutieren, folgenreich bis heute, moderne Erziehung und die Erwartungen an „Bildung” im Kon-

sji pedagogicznej. Dlatego też w omawianych tematach każda z tych grup pedagogów stanowi osobny temat, wyznaczają oni cezury, wskazując kierunek znaczących przemian pedagogicznej praktyki i refleksji.

Zmiany w sferze wychowania mogą oczywiście tylko wtedy nabrać inspirującej dynamiki, gdy znajdują się inspirujący autorzy, osoby, które otrzymują status klasyków dzięki temu, że pozwalają z nowego punktu widzenia spojrzeć na pedagogiczne zadania i problemy teorii wychowania, a czasem wręcz po raz pierwszy definiują pewne problemy jako „pedagogiczne”. Comenius kojarzony jest z dydaktyką, jako filozof *emendatio rerum humanarum*, która w nowoczesności uważana była za funkcję wychowania, a później nie tylko za udoskonalenie, lecz za „wyższy stopień rozwoju ludzkości” (jak u Kanta), czy też jest interpretowana jako „postęp” społeczny następujący dzięki kształceniu i wychowaniu. Locke to empiryczne spojrzenie na świat i wychowanie. Rousseau i Pestalozzemu przypisuje się odkrycie „natury”, „dzieciństwa” i „metody”, odkrycie struktury pedagogicznej oraz ambicję kształtowania świata jako pedagogicznej rzeczywistości. Epée i Heinicke po raz pierwszy w sposób systematyczny dowodzą, że przyjęta w pedagogice za uniwersalną zdolność uczenia się dorastających dana jest również wówczas, gdy praca pedagogiczna napotyka na przeszkody, w tym przypadku brak słuchu, jednakże tylko wtedy, gdy metoda pedagogiczna czyni możliwym to, co wydaje się niemożliwe. Humboldt i Schleiermacher podejmują ciągnącą się do dziś dyskusję na temat nowoczesnego wychowania i oczekiwań związanych z „kształceniem” w kontekście państwa i społeczeństwa. Fröbel umieszcza dzieciństwo i wychowanie w szerokim kontekście „życia”. Tolstoj i Owen zwracają uwagę na ograniczenia wynikające ze spo-

text von Staat und Gesellschaft; Fröbel sucht Kindheit und Erziehung im umfassenden Urgrund des „Lebens”, Tolstoj und Owen sehen die Begrenzungen, die aus der Gesellschaftlichkeit der Erziehung und aus der Verfassung der Produktionsverhältnisse erwachsen und entwerfen – pädagogisch – Alternativen zur gegebenen Erziehung, wie das, im Vertrauen auf das „Volk” und die Gemeinschaft auch Grundtvig vorzeichnet; mit Jane Addams tritt die soziale Frage als lösbare, zumindest als professionell bearbeitbare pädagogische Aufgabe ins Blickfeld, mit Helene Lange – mit grosser Wirkung in Deutschland³¹ – die Bedeutung der Geschlechterdifferenz für das Aufwachsen und die Erziehung in modernen Gesellschaften.

Seit 1900 arbeiten Klassiker der Pädagogik vor dem Hintergrund einer etablierten modernen Erziehungs- und Sozialisationsordnung und einer ebenfalls schon entfaltenen theoretischen Form ihrer Bearbeitung, Reflexion und Erforschung. Das neue Thema wird angesichts der jetzt auch empirisch, aus der Reformpädagogik selbst heraus beobachteten Wirkungen der gegebenen Erziehung die Reform dieser Wirklichkeit und die „neue Erziehung”, und zwar aus den unterschiedlichen Perspektiven der neuen Klassik: philosophisch und pragmatisch bei Dewey, in der Einheit von Positivismus und Emphase bei Montessori, systematisch orientiert bei Natorp oder sozial und professionell bei Salomon, als Instrument einer Ideologie und zugleich theoretisch bei Makarenko, wissenschaftlich geleitet bei Piaget, esoterisch inspiriert bei Steiner, aus der Praxis geboren bei Geheeb. Auch diese Epoche kennt schon ihre Reflexion und theoretische Begrenzung: aus dem Selbstverständnis einer Kultur und ihrer Tradition wie – spezifisch für die deutsche Situation – bei Nohl oder Spranger, in der Selbstbehauptung der besseren Möglichkeiten der Erziehung bei Reichwein oder Buber und mit Psychoanalyse und Marxismus gegen die pädagogischen Illusionen bei Bernfeld. Nach 1945 tritt die „Dritte Welt” in diesen Diskurs und seine Praxis ein, exemplarisch mit

łecznego charakteru wychowania i ze stosunków produkcji oraz proponują pedagogiczne alternatywy dotychczasowego wychowania, jak czyni to również Grundtvig w swojej wierze w „lud” i wspólnotę. Wraz z Jane Addams w polu zainteresowania pojawiają się problemy socjalne jako zadanie pedagogiczne możliwe do rozwiązania, a przynajmniej do profesjonalnego opracowania. Helene Lange, której prace spotkały się z dużym oddźwiękiem w Niemczech³¹, uświadamia znaczenie różnic między płciami dla wzrastania i wychowania w nowoczesnych społeczeństwach.

Od 1900 roku klasyki pedagogiki działają w warunkach ukształtowanego, już nowoczesnego porządku wychowawczego i socjalizacyjnego oraz również rozwiniętych teoretycznych form jego opracowania, refleksji i badań. Nowym tematem, po uwzględnieniu empirycznie sprawdzalnych – za pomocą metod pedagogiki – skutków reform dotychczasowego wychowania, jest teraz reforma tej sfery i „nowe wychowanie”, widziane z różnych perspektyw nowej klasyki: filozoficznie i pragmatycznie (Dewey), w jedności pozytywizmu i emfazy (Montessori), ukierunkowane systematycznie (Natorp) czy też społecznie i profesjonalnie (Salomon), jako instrument pewnej ideologii i jednocześnie teoretycznie (Makarenko), naukowo (Piaget), zainspirowane ezoteryką (Steiner), wypracowane w praktyce (Geheeb). Również ta epoka podejmuje refleksję i jest świadoma swoich teoretycznych ograniczeń. Wiedzę tę czerpie ze znajomości kultury i własnej tradycji (jak Nohl i Spranger w odniesieniu do specyficznie niemieckiej sytuacji), manifestuje się w twierdzeniach o istnieniu lepszych metod wychowawczych (Reichwein, Buber), w odwołaniu się do psychoanalizy i marksizmu jako lekarstwa na pedagogiczne iluzje (Bernfeld). Po 1945 roku do tych dys-

Paulo Freire, während in den Industriestaaten die Praxis die Möglichkeiten ihrer Professionalisierung reflektiert und praktiziert. Die Didaktik wird z.B. im deutschen Sprachgebiet zwischen Aebli und Wagenschein, quasi in der Spannung von Instruktion und Bildung, während die erziehungswissenschaftliche Forschung versucht, ihren praktischen Impuls mit dem raffinierten theoretischen und methodischen Instrumentarium der Bildungsforschung zu verbinden – und zu versöhnen – und dabei ihre eigene Tradition bildet.

Klassiker der Pädagogik bewahren diese Traditionen, einen Fundus an praktischen Aufgaben und theoretischen Problemen, in denen sich die Möglichkeiten von Bildung und Erziehung in der Moderne spiegeln. Man kann diese Tradition ignorieren, wenn es gelingt durch andere Formen des Erinnerns den Beschränkungen zu entgehen, die einer traditionslosen Praxis drohen. Ansonsten darf man die Klassiker ehren und sie nicht nur zitieren, sondern auch studieren. Wenn sie uns nicht erziehen, so können wir uns an ihnen doch wenigstens bilden.

■ ANMERKUNGEN

* Dieser Artikel ist als Einleitung in H.-E. Tenorth (Hrsg.), *Klassiker der Pädagogik*, München 2003, erschienen.

¹ M. Winkler, *Ein geradezu klassischer Fall. Zur Traditionsstiftung in der Pädagogik durch Klassiker*, in: K.-P. Horn, L. Wigger (Hrsg.), *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994, 141-168, 153.

² K.-P. Horn, C. Ritz, *Bilanz in Büchern. Pädagogisch wichtige Bücher im 20. Jahrhundert*, Berlin 2000.

³ Ein Abdruck bei K.-P. Horn, C. Ritz, 8f.

⁴ M. Brumlik, in: *Zeitschrift für pädagogische Historiographie* 6 (2000) 2, 40-41, 41.

⁵ K.-H. Günther, *Über pädagogische Traditionen*, Berlin 1988, 19f.

⁶ Sehr früh und engagiert eröffnete diese Diskussion Michael Winkler, und zwar für die allgemeine Diskussion und zugleich für die Sozialpädagogik, vgl. neben Winkler (1994) u.a. ders.: *Hat die Sozialpädagogik Klassiker?*, in: *Neue Praxis* 23 (1993), 2/3, 171-185; ders.: *Klassiker der Pädagogik – Überlegungen eines möglicherweise naiven Beobachters*, in: *Zeitschrift für pädagogische Historiographie* 7 (2001) 2, 76-85.

kusji i prób realizacji w praktyce zawartych w nich postulatów dołącza się Trzeci Świat, np. Paulo Freire, podczas gdy możliwości ich profesjonalizacji poddaje się refleksji i wypróbowuje w praktyce w krajach uprzemysłowionych. Dydaktykę w krajach niemieckiego obszaru językowego rozwijają np. Aebli i Wagenschein, niejako w napięciu między instruowaniem a kształceniem, podczas gdy w badaniach z dziedziny wiedzy o wychowaniu próbuje się płynące z niej praktyczne impulsy połączyć i pogodzić z wyrafinowanym teoretycznym i metodycznym instrumentarium badań nad kształceniem, tworząc przy tym własną tradycję.

Klasycy pedagogiki kultywują tradycje będące zasobem zadań praktycznych i problemów teoretycznych, w których znajdują swe odzwierciedlenie możliwości kształcenia i wychowania w nowoczesności. Można zignorować tę tradycję, jeśli udałoby się poprzez inne formy pamięci uniknąć ograniczeń, na które narażona jest praktyka pozbawiona tradycji. Jeśli nie, można i należy odnosić się z czcią do klasyków i nie tylko ich cytować, lecz również studiować. Jeśli nie uda się im nas wychować, to przynajmniej możemy się na nich kształcić.

■ PRZYPISY

* Prezentowany artykuł nawiązuje do tematu poruszonego w publikacji: H.-E. Tenorth (red.), *Klassiker der Pädagogik*, München 2003.

¹ M. Winkler, *Ein geradezu klassischer Fall. Zur Traditionsstiftung in der Pädagogik durch Klassiker*, w: K.-P. Horn, L. Wigger (red.), *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994, s. 141–168, tu s. 153.

² K.-P. Horn, C. Ritzi, *Bilanz in Büchern. Pädagogisch wichtige Bücher im 20. Jahrhundert*, Berlin 2000.

³ Przedruk u K.-P. Horn, C. Ritzi, dz. cyt., s. 8 i n.

⁴ M. Brumlik, „Zeitschrift für pädagogische Historiographie” 6 (2000) 2, s. 40–41, tu s. 41.

⁷ U. Herrmann, *Pädagogische Klassiker und Klassiker der Pädagogik*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 41 (1995), 161–165, 165.

⁸ F. Dinter, *Ein gründliches Studium der alten Klassiker ist ein kräftiges Gegengewicht gegen die Schwärmerei unsrer Tage*, in: *Neue Bibliothek für Pädagogik und Schulwesen und die gesammte pädagogische Literatur*, 2 (1817) 1, 5–25.

⁹ M. Winkler, *Klassiker der Pädagogik*, 78.

¹⁰ F. Osterwalder, *Pestalozzi – ein pädagogischer Kult. Pestalozzis Wirkungsgeschichte in der Herausbildung der modernen Pädagogik*, Weinheim/Basel 1996.

¹¹ M. Knoll, *Abschied von einer Fiktion. Ellsworth Collings und das „Typhusprojekt”*, in: *Neue Sammlung* 32 (1992).

¹² Ch. Niemeyer, *Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik*, Weinheim/München 2002; ders. u.a. (Hrsg.), *Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim 1998.

¹³ E. Rosenow, „Nietzsche als Erzieher” kontra „Nietzsche in der Pädagogik”? *Ein Vergleich der anglo-amerikanischen und der deutschen Nietzsche-Interpretation am Vorabend des 21. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 46 (2000), 867–879.

¹⁴ A.K. Treml, *Klassiker – Die Evolution einflussreicher Semantik*, Bd. 1: *Theorie*, St. Augustin 1997; Bd. 2: *Einzelstudien*, St. Augustin 1999, Bd. 1, 49 und ff. für das folgende Zitat.

¹⁵ R. von Heydebrand (Hrsg.), *Kanon Macht Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, Stuttgart/Weimar 1998.

¹⁶ H. Scheuerl, *Was ist ein pädagogischer Klassiker?*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 41 (1995), 155–160, 156.

¹⁷ K.-H. Dammer, *Condorcet. Über einen Klassiker der Pädagogik und die Gründe für seine Unvergänglichkeit*, in: *Pädagogische Korrespondenz* 1996, H. 17, 36–51.

¹⁸ J. Oelkers, *Einige Bemerkungen Friedrich Nietzsches über Erziehung und der Status eines „Klassikers der Pädagogik”*, in: Niemeyer u.a., *Nietzsche in der Pädagogik?*, 211–240, 212 – und Nietzsche rechnet er dann mit guten Gründen nicht zu den „Klassikern der Pädagogik”.

¹⁹ So die Unterscheidung von Herrmann 1995, 165 – er nennt Literaten: Karl Philipp Moritz, Hölderlin, Hermann Hesse und Franz Kafka.

²⁰ J. Stuve, *Allgemeinste Grundsätze der Erziehung*, in: *Allgemeine Revision ...*, Bd. 1, 1785, 244.

²¹ Ch. Niemeyer, *Klassiker der Sozialpädagogik*, Weinheim/München 1998; W. Thole, M. Galuske, H. Gängler (Hrsg.), *KlassikerInnen der Sozialen Arbeit*, Neuwied 1998; M. Eggemann, S. Hering (Hrsg.), *Wegbereiterinnen der modernen Sozialarbeit*, Weinheim/München 1999.

²² Ausführlich dazu die Beiträge in der *Zeitschrift für pädagogische Historiographie* H. 2/1999, H. 1 und H. 2/2000

⁵ K.-H. Günther, *Über pädagogische Traditionen*, Berlin 1988, s. 19 i n.

⁶ Bardzo wcześnie i z zaangażowaniem otworzył tę dyskusję Michael Winkler, z pożytkiem dla dyskusji ogólnej i jednocześnie dla pedagogiki społecznej. Por. M. Winkler, dz. cyt.; tenże, *Hat die Sozialpädagogik Klassiker?*, „Neue Praxis” 23 (1993) 2/3, s. 171–185; tenże, *Klassiker der Pädagogik – Überlegungen eines möglicherweise naiven Beobachters*, „Zeitschrift für pädagogische Historiographie” 7 (2001) 2, s. 76–85.

⁷ U. Herrmann, *Pädagogische Klassiker und Klassiker der Pädagogik*, „Zeitschrift für Pädagogik” 41 (1995), s. 161–165, tu s. 165.

⁸ F. Dinter, *Ein gründliches Studium der alten Klassiker ist ein kräftiges Gegengewicht gegen die Schwärmerei unsrer Tage*, „Neue Bibliothek für Pädagogik und Schulwesen und die gesammte pädagogische Literatur” 2 (1817) 1, s. 5–25.

⁹ M. Winkler, *Klassiker der Pädagogik...*, s. 78.

¹⁰ F. Osterwalder, *Pestalozzi – ein pädagogischer Kult. Pestalozzis Wirkungsgeschichte in der Herausbildung der modernen Pädagogik*, Weinheim–Basel 1996.

¹¹ M. Knoll, *Abschied von einer Fiktion. Ellsworth Collings und das „Typhusprojekt“*, „Neue Sammlung” 32 (1992).

¹² Ch. Niemeyer, *Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik*, Weinheim–München 2002; tenże i in. (red.), *Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation*, Weinheim 1998.

¹³ E. Rosenow, „Nietzsche als Erzieher“ kontra „Nietzsche in der Pädagogik“? Ein Vergleich der anglo-amerikanischen und der deutschen Nietzsche-Interpretation am Vorabend des 21. Jahrhunderts, „Zeitschrift für Pädagogik” 46 (2000), s. 867–879.

¹⁴ A.K. Tremel, *Klassiker – Die Evolution einflussreicher Semantik*, t. 1: *Theorie*, St. Augustin 1997, t. 2: *Einzelstudien*, St. Augustin 1999, t. 1, s. 49 i n.

¹⁵ R. von Heydebrand (red.), *Kanon Macht Kultur. Theoretische, historische und soziale Aspekte ästhetischer Kanonbildungen*, Stuttgart–Weimar 1998.

¹⁶ H. Scheuerl, *Was ist ein pädagogischer Klassiker?*, „Zeitschrift für Pädagogik” 41 (1995), s. 155–160, tu s. 156.

¹⁷ K.-H. Dammer, *Condorcet. Über einen Klassiker der Pädagogik und die Gründe für seine Unvergänglichkeit*, „Pädagogische Korrespondenz” 1996, z. 17, s. 36–51.

¹⁸ J. Oelkers słusznie nie zalicza Nietzschego do „kasyków pedagogiki”; por. J. Oelkers, *Einige Bemerkungen Friedrich Nietzsches über Erziehung und der Status eines „Klassikers der Pädagogik“*. w: Ch. Niemeyer i in. (red.), *Nietzsche in der Pädagogik?...*, s. 211–240, tu s. 212.

sowie H. 2/2001 und die Übersicht bei Christian Niemeyer: Ch. Niemeyer, *Klassiker der Sozialpädagogik*, in: H.-U. Otto, H. Thiersch (Hrsg.), *Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik*, 2. Aufl., Neuwied 2001, 1058-1067.

²³ F. März (Hrsg.), *Klassiker christlicher Erziehung*, München 1988.

²⁴ H. Schröer, D. Zilleßen (Hrsg.), *Klassiker der Religionspädagogik*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁵ F. Brandecker u.a., *Klassiker der sozialistischen Erziehung*, Bonn/Bad Godesberg 1989.

²⁶ D. Bald, U. Hartmann, C. von Rosen (Hrsg.), *Klassiker der Pädagogik im deutschen Militär*, Baden–Baden 1999.

²⁷ Ph. Gonon, *Kohlberg statt Kerschensteiner, Schumann und Kern statt Spranger, Habermas, Heydorn und Luhmann statt Fischer. Zum prekären Status der berufspädagogischen „Klassik“*, in: R. Arnold (Hrsg.), *Ausgewählte Theorien der beruflichen Bildung*, Hohengehren 1997, 3–24.

²⁸ B. Schumann, H. Matthias, *Sengelmann als Stifter und Anstifter der Behindertenarbeit*, Hamburg 2001.

²⁹ Nur als Exempel: V. Fröhlich, *Nicht nur Tochter ihres Vaters: Anna Freud (1895-1982). Klassikerin einer psychoanalytischen Pädagogik*, in: *Welt des Kindes* 73 (1995), 34–35; H.-G. Wittig, *Bildung zur „Heilhaltung des Lebens“*. *Jean Paul als Klassiker einer Pädagogik im Widerstand gegen die Zerstörung des Lebens*, in: *Pädagogische Rundschau* 48 (1994), 727–747; P. Schmid, *Ein Klassiker der Mädchenerziehungstheorie: Joachim Heinrich Campes Väterlicher Rath für meine Tochter (1789)*, in: H. Schmitt (Hrsg.), *Visionäre Lebensklugheit. Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746-1818)*, Wiesbaden 1996, 205–214.

³⁰ Als Vorläufer der modernen Erziehung nannte in den USA – z.B. A.E. Meyer, *The Development of Education in the Twentieth Century*, 2. Aufl., New York 1950 – Rousseau, Basedow, Pestalozzi, Herbart, Fröbel und, allein national: Francis W. Parker (1837-1902), den Urvater der progressive education, erst dann kommt Dewey, hier im nationalen Kontext, aber ein Klassiker jeder modernen Pädagogik.

³¹ Aber die feministische Pädagogik kennt selbstverständlich ihre eigene „Klassik“.

Heinz-Elmar Tenorth

Prof., Lehrstuhlinhaber für Histor. Erziehungswissenschaft an der Humboldt-Universität in Berlin. Autor zahlreicher Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Pädagogik.

Seine wissenschaftlichen Forschungen betreffen Geschichte und Systematik von Bildung und Erziehung.

¹⁹ Takie rozróżnienie podaje U. Herrmann i wymienia następujących pisarzy: Karl Philipp Moritz, Hölderlin, Hermann Hesse i Franz Kafka. Por. U. Herrmann, dz. cyt., s. 165.

²⁰ J. Stuve, *Allgemeinste Grundsätze der Erziehung*, „Allgemeine Revision des gesammtes Schul- und Erziehungswesens”, t. 1, 1785, s. 244.

²¹ Ch. Niemeyer, *Klassiker der Sozialpädagogik*, Weinheim-München 1998; W. Thole, M. Galuske, H. Gängler (red.), *KlassikerInnen der Sozialen Arbeit*, Neuwied 1998; M. Eggemann, S. Hering (red.), *Wegbereiterinnen der modernen Sozialarbeit*, Weinheim-München 1999.

²² Wyczerpująco temat ten omawiają autorzy artykułów w czasopiśmie „Zeitschrift für pädagogische Historiographie”: 1999, z. 2; 2000, z. 1 i 2; 2001, z. 2. Zob. też przegląd autorstwa Ch. Niemeyera, *Klassiker der Sozialpädagogik*, w: H.-U. Otto, H. Thiersch (red.), *Handbuch Sozialarbeit Sozialpädagogik*, wyd. 2, Neuwied 2001, s. 1058–1067.

²³ F. März (red.), *Klassiker christlicher Erziehung*, München 1988.

²⁴ H. Schröer, D. Zilleßen (red.), *Klassiker der Religionspädagogik*, Frankfurt a.M. 1989.

²⁵ F. Brandecker i in., *Klassiker der sozialistischen Erziehung*, Bonn-Bad Godesberg 1989.

²⁶ D. Bald, U. Hartmann, C. von Rosen (red.), *Klassiker der Pädagogik im deutschen Militär*, Baden-Baden 1999.

²⁷ P. Gonon, *Kohlberg statt Kerschensteiner, Schumann und Kern statt Spranger, Habermas, Heydorn und Luhmann statt Fischer: Zum prekären Status der berufspädagogischen „Klassik“*, w: R. Arnold (red.), *Ausgewählte Theorien der beruflichen Bildung*, Hohengehren 1997, s. 3–24.

²⁸ B. Schümann, *Heinrich Matthias Sengelmann als Stifter und Anstifter der Behindertenarbeit*, Hamburg 2001.

²⁹ Tylko przykładowo: V. Fröhlich, *Nicht nur Tochter ihres Vaters: Anna Freud (1895-1982). Klassikerin einer psychoanalytischen Pädagogik*, „Welt des Kindes” 73 (1995), s. 34–35; H.-G. Wittig, *Bildung zur „Heilighaltung des Lebens“*. *Jean Paul als Klassiker einer Pädagogik im Widerstand gegen die Zerstörung des Lebens*, „Pädagogische Rundschau” 48 (1994), s. 727–747; P. Schmid, *Ein Klassiker der Mädchenerziehungstheorie: Joachim Heinrich Campes Väterlicher Rath für meine Tochter (1789)*, w: H. Schmitt (red.), *Visionäre Lebensklugheit. Joachim Heinrich Campe in seiner Zeit (1746–1818)*, Wiesbaden 1996, s. 205–214.

³⁰ Jako prekursorów nowoczesnego wychowania w USA A.E. Meyer wymienia takie nazwiska, jak: Ro-

usseau, Basedow, Pestalozzi, Herbart, Fröbel, a w kontekście narodowym Francis W. Parker (1837–1902), prekursor „progressive education”; dopiero w następnej kolejności wymieniany jest Dewey, klasyk każdej nowoczesnej pedagogiki (por. A.E. Meyer, *The Development of Education in the Twentieth Century*, wyd. 2, New York 1950).

³¹ Pedagogika feministyczna dysponuje oczywiście swoją własną „klasyką”.

Heinz-Elmar Tenorth

Prof., kierownik Katedry Historii Wychowania na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie. Autor licznych publikacji z zakresu pedagogiki.

Główne badania naukowe: współczesne wychowanie i kształcenie.

Annette Miriam Stroß



Postmodernizm jako temat w niemieckiej nauce o wychowaniu. Przegląd 20-letniej historii

Das Thema „Postmoderne” in der deutschen Erziehungswissenschaft. Ein Rückblick auf eine 20-jährige Geschichte

Słowa kluczowe: transformacja systemowa; społeczeństwo otwarte; rozprawa pedagogiczna; subdyscypliny; postmodernizm; poststrukturalizm

Schlüsselworte: Systemtransformation; offene Gesellschaft; pädagogischer Diskurs; Subdisziplinen; Postmoderne; Poststrukturalismus

W wielu przyczynkach pedagogicznoreligijnych oraz socjologicznoreligijnych czasopiśmie „Keryks” odnoszono się ze strony polskiej do transformacji systemowej w Polsce na początku lat 90. i do towarzyszących jej przemian społecznych. W zależności od stanowiska autorów rozważano i rozważa się te przemiany z uwzględnieniem takich zjawisk, jak „społeczeństwo otwarte, [...] różnice, wielość i inność”¹ – albo jako pozytywne wyzwania i szanse, albo też jako niebezpieczeństwa w sensie „dezorientacji aksjologicznej oraz demontażu tradycyjnych autorytetów”². Zajmując się teoriami, uwzględnia się ten „nowy pluralizm” jako wymagający zbadania fakt bądź jako sporne żądanie. Jednakże teoretycznie rzecz biorąc, pisze Bogusław Śliwerski, „każdy tekst ma tyle znaczeń, ilu jest jego czytelników”³. Również analiza sytuacji i przyszłych zadań polskiej pedagogiki religii autorstwa Cypriana Rogowskiego podkreśla to wyzwanie w sposób pozytywny, powołując się na kwestie otwarcia interdyscyplinarnego oraz na intensywność i empiryczność badań naukowych⁴. Inaczej mówiąc, już od dłuższego czasu temat

In verschiedenen (religions-)pädagogischen wie auch (religions-)soziologischen Beiträgen der Zeitschrift „Keryks” ist von polnischer Seite auf die mit der Systemtransformation in Polen zu Beginn der 1990er Jahre einhergehenden gesellschaftlichen Veränderungen verwiesen worden. Je nach Standort der Autoren werden die Veränderungen „auf eine offene Gesellschaft, auf Differenzen, Pluralität und Fremdheit”¹ entweder eher als positive Herausforderung und Chance gesehen, oder sie werden tendenziell als Gefahr „der axiologischen Desorientierung sowie der Demontage traditioneller Autoritäten”² betrachtet. Für die Beschäftigung mit Theorien wird die ‚neue Pluralität‘ – sei es als unhintergehbare Tatsache, sei es als umstrittene Forderung – ebenfalls in Anschlag gebracht. „Theoretisch”, schreibt Bogusław Śliwerski, „hat jeder Text so viele Bedeutungen wie er Leser hat”³. Auch Cyprian Rogowskis Analyse zur Situation und den Zukunftsaufgaben der polnischen Religionspädagogik greift die Herausforderung positiv auf, wenn er die interdisziplinäre Öffnung wie auch die Intensivierung und Empirisierung der Forschung als wichtige Aspekte benennt⁴. Mit anderen Worten: Eine Beschäftigung mit dem Thema „Postmoderne” findet, implizit oder explizit, hier wie auch in zahlreichen

postmodernizmu jest znany polskiemu naukowstwu, jest omawiany w licznych polskich opracowaniach naukowych – raz jako odrębne zagadnienie, raz przywoływany w kontekstach. Natomiast sprawa ta przedstawia się inaczej w pedagogice niemieckiej, gdzie historia powstania oraz charakterystyka dyskusji na temat postmodernizmu nie jest tak znana. W związku z tym zrodziły się przedstawione poniżej pytania, które dodatkowo mogą zainteresować dalszy tok dyskusji w Polsce. Pytania te sformułowano w oparciu o literaturę przedmiotu, koncentrując się na recepcji omawianego tematu w pedagogice religii w Niemczech (zob. bibliografia).

1. Kiedy nastąpiła recepcja terminu „postmodernizm” w pedagogice niemieckojęzycznej?

Po raz pierwszy termin „Postmoderne” pojawił się w pedagogice niemieckojęzycznej w 1985 roku. W ciągu następnych dziesięciu lat na rynku wydawniczym znalazło się około 150 książek i czasopism z dziedziny pedagogiki, przy czym pojęcia „postmodernizm” używano w nich często, szczególnie około 1990 roku⁵. Po 1992 roku zmalała liczba artykułów, także krytycznych, na ten temat. Od połowy lat 90. pojawiało się to pojęcie – obok prac bezpośrednio poświęconych dyskusji na temat postmodernizmu⁶ – przede wszystkim w rozprawach o charakterze pedagogicznym z takich dziedzin, jak pedagogika religii, kształcenie dorosłych czy pedagogika społeczna, i w dyskusjach dydaktycznych. To popularne wtedy hasło definiowało nierzadko teraźniejszość zachodnioeuropejskiego społeczeństwa. Później liczba publikacji pedagogicznych, w których terminologia postmodernistyczna została użyta w tytule lub podtytule, uległa dalszemu zmniejszeniu. Należy zaznaczyć, że od poło-

anderen Bereichen innerhalb der polnischen Wissenschaft längst statt. Entstehungsgeschichte und Charakteristika der Postmoderne-Diskussion in der deutschen Erziehungswissenschaft dürften weniger bekannt sein. In diesem Zusammenhang zu stellende Fragen (einschließlich der nachfolgenden Rezeption innerhalb der Religionspädagogik in Deutschland; vgl. hierzu auch die Literaturliste im Anhang) dürften auch die polnische Diskussion möglicherweise weiter anregen.

1. Wann beginnt die Rezeption des Postmoderne-Begriffs innerhalb der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft?

Das Schlagwort „Postmoderne” taucht im deutschsprachigen pädagogischen Diskurs erstmals 1985 auf. In loser Folge erscheinen in den darauf folgenden zehn Jahren rund 100 bis 150 Monographien, Sammelbände, Zeitschriften- und Sammelbandartikel innerhalb der Erziehungswissenschaft, wobei der Begriff vor allem um das Jahr 1990 herum besonders häufig benutzt wird.⁵ Nach 1992 nehmen die grundlagenkritischen Beiträge zum Thema „Postmoderne” ab. Seit Mitte der 1990er Jahre findet sich der Begriff – neben einigen Qualifikationsschriften⁶ – vor allem in den Diskursen der erziehungswissenschaftlichen Teildisziplinen (insb. Religionspädagogik, Erwachsenenbildung, Sozialpädagogik) und in fachdidaktischen Diskussionen wieder, wobei der Begriff – nach der Jahrhundertwende – nicht selten schablonenhaft im Sinne einer (west-)europäische Gesellschaften charakterisierenden Gegenwartsdiagnose eingesetzt wird. Die Zahl der erziehungswissenschaftlichen Publikationen, die den Begriff im Titel oder Untertitel tragen, hat in den letzten Jahren weiter abgenommen. Ein Bezug auf die erziehungswissenschaftliche Grundlagendebatte seit Mitte der 1980er Jahre findet bei gleichzeitig plakativer Verwendung des Postmoderne-Begriffs heute kaum noch statt.⁷

wy lat 80. odnotowuje się brak fundamentalnych debat w sferze nauk o wychowaniu w odniesieniu do pojęcia „postmodernizm” – przy równoczesnym powszechnym używaniu tego pojęcia⁷.

2. Jak przebiegała recepcja terminu „postmodernizm” w ramach głównego nurtu debaty pedagogicznej?

Na początku lat 80. w krajach niemieckojęzycznych, z perspektywy nauk o wychowaniu oraz socjologii, dyskutowano w wymiarze pedagogicznym na takie tematy, jak „powrót do cielesności”, „aprecjacja zmysłów” oraz „odmienne ciało” („die Wiederkehr des Körpers”, „das Schwinden der Sinne”, „der Andere Körper” – D. Kamper, C. Wulf). Z kolei po 1985 roku można wskazać na niektóre charakterystyczne właściwości dysput pod wspólnym mianem „postmodern” (Dieter Baacke). Mówiono wtedy o „końcu wychowania” („Ende der Erziehung” – Giesecke) oraz o „skończoności ruchu pedagogicznego” („Endlichkeit der pädagogischen Bewegung” – Wünsche), a w szczególności o nowym, właśnie zaadaptowanym pojęciu. W tym kontekście należy podkreślić jednocześnie fakt, że w latach 1966–1980 zaczęto zwracać uwagę na wymiar podmiotowy pedagogiki, pomimo jej niewielkiej regresji po 1980 roku. Pozostawiając na uboczu euforię towarzyszącą reformie kształcenia, pedagogika rozwinęła w sposób wystarczający swoją własną dynamikę również w refleksji naukowej. Z recepcją problematyki dotyczącej postmodernizmu szła w parze nowa samoświadomość niektórych przedstawicieli tej dyscypliny⁸ oraz ciągle stawianie diagnoz kryzysowych, które w konsekwencji braku zagrożenia egzystencjalnego nabierały nowego charakteru koncepcyjnego. Stosownie do takiej sytuacji

2. Welchen Verlauf nimmt die Rezeption innerhalb der erziehungswissenschaftlichen Grundlegendiskussion?

In seinem inhaltlichen Verlauf trägt der von erziehungswissenschaftlicher und soziologischer Seite mit Themen wie „Die Wiederkehr des Körpers”, „Das Schwinden der Sinne” oder „Der Andere Körper” (Wulf, Kamper) bereits in den frühen achtziger Jahren für die deutschsprachige pädagogische Diskussion vorbereitete, 1985 dann mit dem Signum „postmodern” versehene Disput einige charakteristische Merkmale: Von Dieter Baacke und anderen in die Diskussion „geworfen”, gedeiht der Begriff auf einem pädagogischen Nährboden, der durch die Reden vom „Ende der Erziehung” (Giesecke) oder auch von der „Endlichkeit der pädagogischen Bewegung” (Wünsche) unterschiedlich präpariert, in jedem Fall aber genügend Aufnahmebereitschaft für ein „neues” Modewort zu haben scheint. Hinzu kommt das Faktum einer in den Jahren zwischen 1966 und 1980 personell immens expandierten Disziplin, die trotz leicht rückläufiger Quoten in den 1980er Jahren, die Euphorie der Bildungsreformära längst hinter sich lassend, mittlerweile eine ausreichende Eigendynamik auch in ihren thematischen Reflexionsprozessen entwickelt hat. Das mit der Rezeption des „Postmoderne”-Themas offenbar werdende neue „Selbstbewusstsein” einiger Vertreter der Disziplin⁸ geht zugleich mit einer Dauerpräsenz von Krisendiagnosen einher, die nunmehr ohne existentielle Gefährdung – als bloßes Reflexionsspiel – der Disziplin hervorgebracht werden können. Dementsprechend begründen die Herausgeber des ersten zu diesem Thema erschienenen Sammelbandes „Am Ende – postmodern” das Aufgreifen dieses „adrette(n) Modewort(es)” mit einer allgemeinen Unlust an bereits bekannten Debatten: „Und waren wir nicht alle etwas ermüdet vom Gleichklang disziplinärer Dispute, von einer nach den Anstrengungen der Bildungsreform und Gesellschaftsveränderung ihrerseits ermatteten Pädagogik, die, eine kurze Blütezeit als ‚angewandte Sozialwissenschaft’ ho-

autorzy pierwszego opracowania na ten temat, zatytułowanego *Na końcu – postmodernizm (Am Ende – postmodern)*, uzasadnili użycie modnej terminologii, wskazując jednocześnie na „zbyteczność dalszego prowadzenia znanych już dysput”⁹.

Opisany wyżej formalny przebieg recepcji pojęcia „postmodernizm” pozwolił na rozpoznanie sposobu, w jaki termin ten przeniknął do różnych dziedzin wiedzy. Po pierwsze należy wskazać na swego rodzaju eksplikację leżącą jeszcze poza ramami tego pojęcia. Towarzyszą temu różnego rodzaju sposoby interpretacji (Baacke, Ferchhoff i in.), począwszy od prowokacji (Giesecke, Wünsche), jak również radykalne próby rozwiązań teoretycznych (Lenzen, Meder) i cały szereg systematycznie uzasadnionych opinii krytycznych, historyczno-teoretycznych (Benner, Oelkers i in.; symposium w Salzburgu w 1989 roku). W 1990 roku miała miejsce pojedyncza próba przypisania pragmatycznej dyskusji na temat postmodernizmu do obszaru „antypedagogiki” (Kupffer). W 1992 roku tej tematyce po raz pierwszy poświęcono wykład inauguracyjny, a 1993 roku powstały dwie empiryczne prace naukowo-badawcze. Od początku lat 90. temat postmodernizmu nabiera znaczenia – najpierw w pedagogice ogólnej, a potem również w różnych jej subdyscyplinach, takich jak pedagogika religii, pedagogika specjalna, pedagogika medialna, czasu wolnego i środowiskowa. Ponadto do wczesnych lat 90. wzrosło zainteresowanie postmodernizmem w ramach badań dotyczących nauczania i określania jego treści i celów (curriculum); przede wszystkim chodziło o osiąganie wyraźnych rezultatów nauczania przedmiotów takich, jak: religia, sztuka, język niemiecki i języki obce. W 1996 roku na nowo podjęto tematykę postmodernizmu w pedagogice

fiert gewesen, nun das Gefühl der eigenen Überbeanspruchung mit allzu biederer Konsolidierungsbemühungen zu kompensieren trachtete?”⁹

Der formale Verlauf des thematischen Rezeptionsprozesses lässt eine Diffusion in verschiedene Bereiche erkennen: Auf erste – hier noch außerhalb der begrifflichen Explikation liegende – Provokationen (Giesecke, Wünsche) folgen unterschiedliche am Begriff orientierte Rezeptionen (Baacke, Ferchhoff u.a.) sowie theoriegeleitete Radikalisierungsversuche (Lenzen, Meder) sowie eine Reihe von kritischen, historisch-theoretisch respektive systematisch begründeten Einwänden (Benner, Oelkers u.a.; Salzburger Symposium 1989). 1990 wird der – singular gebliebene – Versuch einer pragmatisch-konstruktiven Einordnung der Postmoderne-Diskussion in die „Antipädagogik” unternommen (Kupffer). 1992 widmet sich eine Antrittsvorlesung diesem Thema, 1993 folgen zwei Qualifikationsarbeiten. Seit Anfang der neunziger Jahre zeigt sich das – zunächst vor allem von der allgemeinen Pädagogik getragene – Thema „Postmoderne” zunehmend in verschiedenen Subdisziplinen wie Religions- und Sonderpädagogik und in speziellen Pädagogiken wie Freizeitpädagogik, Medienpädagogik, Umweltbildung. Darüber hinaus steigt auch das Interesse der Unterrichts- und Curriculumforschung an der „Postmoderne” bis in die frühen 1990er Jahre stetig (und wird hier vor allem für den Kunst-, Deutsch-, Fremdsprachen- und Religionsunterricht fruchtbar zu machen versucht). 1996 erfolgt eine erneute Aufnahme des Postmoderne-Themas in die Schulpädagogik durch popularisierendes bis programmatisches Einbringen in den Alltagsdiskurs von Lehrerinnen und Lehrern: „Pädagogik’ und ‚Postmoderne’”, so heißt es hier, „ist der Versuch, kulturellen Veränderungen auf die Spur zu kommen – vielleicht, um Schule im Zeichen einer Reflexion dieser Differenz zu gestalten”.¹⁰

szkolnej poprzez włączenie jej do projektów na co dzień tworzonych i popularyzowanych przez nauczycieli: „Pedagogika i postmodernizm oznacza próbę dochodzenia do przyczyn zmian kulturowych, być może po to, ażeby szkoła była postrzegana jako rzeczywistość zróżnicowanej refleksji”¹⁰.

3. Jakie są krytyczne aspekty głównego nurtu dyskusji w naukach o wychowaniu?

Jak wynika z obserwacji, pytania stawiane w ramach głównego nurtu dyskusji nie znajdowały się w centrum zainteresowania autorów biorących w niej udział. Dla dzisiejszego badacza dyskursu dotyczącego postmodernizmu pozostaje w dalszym ciągu wiele otwartych, niewyjaśnionych zagadnień, które mogłyby precyzyjniej dookreślić zarówno termin, jak i jego problematykę na tle naukowym – wychodząc poza ogólnie obowiązujące definicje. Te ukształtowały się w ramach pedagogicznej tematyki postmodernistycznej, ale niestety bez wpływu na jakość dalszych dyskusji. Wspomniane niewyjaśnione zagadnienia zawrzeć można w następujących pytaniach:

- Jaki termin rzeczywiście (uwzględniając relacje zachodzące między teorią a praktyką) odnosi się do opisów i analiz charakteryzujących pedagogikę postmodernistyczną?
- Czy określenie „pluralizm” wiąże się, w sensie naukowym, z codziennymi wydarzeniami dotyczącymi kreatywno-artystycznych działań, czy też form współżycia i realiów międzyludzkich?
- Czy termin „postmodernizm” dotyczy diagnozy sytuacji obecnej, czy też rozumiany jest jedynie jako postulat? Jeśli to drugie, to powstaje pytanie, jak powinny być połączone te płaszczyzny?

3. Welche Aspekte sind kritisch zu sehen bei der erziehungswissenschaftlichen Grundlagendiskussion?

Rückblickend betrachtet scheinen systematische Fragestellungen auch innerhalb der Grundlagendiskussion eher am Rande interessiert zu haben. Für den heutigen Betrachter des Postmoderne-Diskurses bleiben damit – nach wie vor – eine Reihe von Fragen ungeklärt, die den Begriff und die dahinter stehende Problematik historisch-systematisch womöglich stärker konturiert hätten, ohne ihm zugleich das „Zwangskorsett” einer allgemein verpflichtenden Definition auferlegen zu müssen. Gestellt wurden sie, hier und da, bereits innerhalb der pädagogischen Postmoderne-Diskussion, allerdings, ohne dass nachfolgende Auseinandersetzungen davon profitiert hätten. Unterschiedliche, zum Teil unexplizierte Auffassungen bezogen sich vor allem auf folgende Sachverhalte beziehungsweise Fragen:

- Durch welchen Realitätsbegriff (und welches „Theorie-Praxis“-Verhältnis) sind postmoderne pädagogische Beschreibungen und/oder Analysen gekennzeichnet?
- Verweist die Rede von der „Pluralisierung” auf (sprachgebundene) wissenschaftliche, künstlerisch-kreative, alltägliche usw. Diskurse oder auf Lebensformen, Realitäten, Praxen usw. von Menschen?
- Stellt „Postmoderne” eher eine Zustandsdiagnose oder tritt sie als Forderung auf? Wenn letzteres zutrifft, wie werden beide Ebenen miteinander verknüpft?
- Mit welchen (Untersuchungs-) „Einheiten” werden die entsprechenden Zustandsdiagnosen respektive Forderungen verbunden: Gesellschaft, Kultur, Individuum, Theorie, pädagogische Praxis usw.?
- Sind pädagogische Postmoderne-Diagnosen/-Forderungen gerechtfertigt, sind sie tatsächlich neu?
- Worin besteht die Abgrenzung zu anderen gesellschafts- und kulturtheoretischen Begriffen wie der „reflexiven” oder „zweiten” Modernisierung?

- Jakie badania łączą się z diagnozami sytuacji/postulatami (chodzi tu o takie kategorie, jak: społeczeństwo, kultura, indywidualum, teoria, praktyka pedagogiczna itd.)?
- Czy postmodernistyczne diagnozy/postulaty pedagogiczne są uzasadnione i czy są one faktycznie nowe?
- Na czym polega różnica w rozumieniu pojęć: „drugi postmodernizm” (Beck, Ziehe), „społeczeństwo postindustrialne” (Riesman i in.) i „modernité” (termin francuski)?
- Jakie są różnice pomiędzy teoriami, np. „posthistoire” (Baudrillard) i „(Post)strukturalizm” (Foucault)?
- Jak należy odczytywać postmodernistyczne diagnozy/postulaty: metateoretycznie, teoretycznie (w odniesieniu do prowadzonych badań dotyczących teorii kształcenia i/lub teorii działania) czy praktycznie (w kontekście moralnym) itd.?
- Czy istnieje możliwość stworzenia powiązań między wyżej wymienionymi odniesieniami, a jeżeli tak, to jak można te powiązania legitymizować i utrzymać w ramach logiki postmodernizmu?
- Czy opisy postmodernistyczne powinny być odczytywane w pierwszej kolejności socjologicznie, czy też filozoficznie?
- Czy istnieje możliwość wzajemnego połączenia teorii pedagogicznych i/lub analiz, czy też ich rozgraniczanie jest bezproduktywne¹¹ i wtedy można od razu zrezygnować z nich w ramach szeroko pojętej pedagogiki?

4. Czy powstały jakieś perspektywy i prądy w rozwoju dyskusji postmodernistycznej, dotyczące nauk o wychowaniu?

Aczkolwiek postmodernistyczne przyuczynki przyjęły się w podręcznikach dotyczących nauk o wychowaniu¹², to w tym sa-

(Beck, Ziehe), der „postindustriellen Gesellschaft” (Riesman u.a.) oder der französischen „modernité”?

- Welche Differenzen gibt es zu den Theorien des „posthistoire” (Baudrillard) und des „(Post-)Strukturalismus” (Foucault u.a.)?
- Sind pädagogische Postmoderne-Diagnosen/-Forderungen eher metatheoretisch, wissenschaftstheoretisch und/oder disziplintheoretisch, forschungsbezogen, bildungs- und/oder handlungstheoretisch, moralisch-praktisch usw. zu lesen?
- Lässt sich eine Verbindung zwischen den hier genannten Bezügen herstellen und – wenn ja – wie lassen sich mögliche Verbindungen unter den gewählten (Theorie-)Optionen einer postmodernen Logik überhaupt legitimieren beziehungsweise aufrechterhalten?
- Sollten postmoderne Zustandsbeschreibungen respektive Forderungen primär soziologisch oder primär philosophisch „gelesen” werden?
- Lassen sich für pädagogische Beschreibungen und/oder Analysen beide Lesarten miteinander verknüpfen oder sind all das „unproduktive Unterscheidungen”¹¹, auf die – in postmoderner Lesart – auch innerhalb der Pädagogik verzichtet werden kann?

4. Lassen sich Perspektiven/Weiterentwicklungen für die Postmoderne-Diskussion innerhalb der Erziehungswissenschaft benennen?

Während postmoderne Ansätze mittlerweile Aufnahme in erziehungswissenschaftliche Lehrbücher gefunden,¹² ist gleichzeitig in der deutschsprachigen Erziehungswissenschaft ein Abnehmen von Publikationen festzustellen, die den Begriff Postmoderne im Titel führen.¹³ Da mit dem Abklingen des Begriffsgebrauchs allerdings keineswegs die inhaltlichen Herausforderungen gegenstandslos geworden sind, die mit der Postmoderne bzw. dem postmodernen Denken verbunden sind, ist davon auszugehen, dass die bislang unter dem Schlagwort Postmoderne geführten Debatten künftig unter anderen Überschriften fortgesetzt werden.

mym czasie zauważono, że spadła liczba publikacji z tego zakresu używających w swym tytule pojęcia „postmodernizm”¹³. Ponieważ ten spadek absolutnie nie szedł i nie idzie w parze z wyzwaniem dotyczącymi treści i myśli postmodernistycznej, zakłada się, że wszelkie debaty tematyczne będą prowadzone nadal, ale niekoniecznie pod hasłem postmodernizmu.

Biorąc pod uwagę problemy, które są powiązane z pluralistyczno-radykalnym nastawieniem społeczeństwa, zauważono, że centralną rolę odgrywa termin „heterogeniczność”. Termin ten z kolei wskazuje na fakt zwracania przez przedstawicieli nauk o wychowaniu szczególnej uwagi na wielość różnic (płciowych, socjalnych, kulturowych względnie etnicznych) – wynikających nie tylko ze skutków oddziaływań feministycznych, międzykulturowych czy pedagogiczno-integracyjnych, lecz również rozumianych ogólnie jako recepcja postmodernizmu. Z powyższego wynika, że różnorodność form i sposobów życia, języków i orientacji kulturowych wzrosła i nadal rokrocznie wzrasta równoległe ze światowymi tendencjami migracyjnymi, co sprawia, że ten temat nie straci na aktualności w najbliższych latach w obszarze nauk o wychowaniu.

W dalszym ciągu powinno się podejmować teoretyczne wyzwania łączące się z myśleniem postmodernistycznym. Działania te pozostają także w związku z poststrukturalistycznymi koncepcjami, opierającymi się nie tylko na takich zagadnieniach jak jednorodność znaków i znaczeń określonego systemu, ale również na zapoczątkowanych wcześniej kwestiach dotyczących wymiaru estetycznego; zajęcie się nimi spowoduje wzmocnienie bądź zwrot w kierunku problematyki etyczno-politycznej sprawiedliwości. Stopniowy rozwój dyskusji w ramach nauk o wychowaniu¹⁴, mając na uwadze poststrukturalistyczne przyczynki, może wpłynąć na to, że mo-

Im Blick auf die Probleme, die mit der Postmoderne als radikal-pluraler Verfasstheit gegenwärtiger Gesellschaften verbunden sind, könnte dabei das Stichwort *Heterogenität* eine zentrale Rolle spielen, in dem sich die gestiegene Aufmerksamkeit der Erziehungswissenschaft für die (geschlechtliche, soziale und kulturelle bzw. ethnische) Verschiedenheit der Adressaten pädagogischen Handelns widerspiegelt, die sich nicht nur der Wirkung feministischer, interkultureller und integrationspädagogischer Ansätze verdankt, sondern auch als Folge der Postmoderne-Rezeption verstanden werden kann. Sofern davon auszugehen ist, dass – nicht zuletzt durch weltweite Migration – die faktische Pluralität von Lebensformen, Sprach(spiel)en und kulturellen Orientierungen noch zunehmen wird, wird dieses Thema in der Erziehungswissenschaft auf der Tagesordnung bleiben.

Die mit dem postmodernen Denken verbundenen theoretischen Herausforderungen dagegen könnten vor allem im Zusammenhang mit *poststrukturalistischen Konzeptionen* weiterverhandelt werden, die mit postmodernem Denken nicht nur die Infragestellung der Einheitlichkeit bzw. Geschlossenheit von Zeichen- und Bedeutungssystemen teilen, sondern auch die – nach anfänglicher Konzentration auf ästhetische Fragen – verstärkte Zuwendung zum ethisch-politischen Problem der Gerechtigkeit. Die sich allmählich abzeichnende Öffnung der erziehungswissenschaftlichen Diskussion für poststrukturalistische Ansätze¹⁴ könnte dazu beitragen, dass mit dem Schlagwort Postmoderne nicht auch die damit verbundenen ernsthaften Herausforderungen in Vergessenheit geraten.

Trotz des provokativen Charakters des Postmoderne-Begriffs und des vielfach so bezeichneten für die Pädagogik „suizidalen” Gehalts des dahinter stehenden Programms erwies sich das Fach, rückblickend betrachtet, zugleich als eigentümlich resistent gegenüber der – Mitte der 1980er Jahre so begriffenen – existentiellen Bedrohung durch die Postmoderne. Die wenigen angebotenen Provokationen (etwa anstelle des für die Pädagogik zumindest historisch

delowe pojęcie „postmodernizm” nie pójdzie w zapomnienie.

Mimo pewnego prowokacyjnego charakteru pojęcia „postmodernizm” i zawartości programowej tego pojęcia określanej w pedagogice jako „suicydalna”, kierunek ten okazał się, patrząc wstecz, odporny – z pominięciem lat 80. – na własne zagrożenia egzystencjalne. Kilka podjętych prowokacji (Baudrillard – tezy symulacyjne w celu przeobrażenia pedagogik¹⁵) nie przyniosło żadnych rezultatów lub znalazło nowe miejsce w innych programach, np. estetycznego wychowania, myślenia pluralistycznego i politycznego liberalizmu czy też filozofii teoretycznej. Ostatecznie nastąpiło przejście od filozoficznego do socjologicznego myślenia, z uwzględnieniem myślenia pluralistycznego, i w konsekwencji do biologiczno-antropologicznych założeń wychowania¹⁶. W tym kontekście warto zaznaczyć, że do dziś jako *stricte* postmodernistyczne przetrwały jedynie nawiązania do socjologicznych debat modernistycznych w ramach badań medialnych i prowadzonych wśród młodzieży, włącznie z charakterystyką istniejących fenomenów społecznych, kulturalnych i indywidualnych¹⁷. Wobec powyższego, ujmując rzecz czysto filozoficznie, nie do przecenienia jest przede wszystkim radykalność myślenia postmodernistycznego, posiadająca charakter programowy. Stanowi ona przeciwwagę wobec narastającego ustawicznie pluralizmu. „Teza pluralistyczna uwzględnia nawet postmodernistyczne metaopowiadanie” pisze Wolfgang Welsch. W pewnym sensie ma to swoją prawidłowość. Bez metaopowiadania nie da się przejść przez tę tematykę i określić zagadnienia w całości oraz szukać prawdy i poznania¹⁸. Problematyczna jest nadal, niestety, skłonność do powszechnego używania terminu „postmodernizm” w ramach nauk o wychowaniu.

bedeutsamen systematischen Theorie-Praxis-Verhältnisses Baudrillardsche Simulationsthesen für eine – wissenschaftstheoretische – Umgestaltung der Pädagogik zu nutzen¹⁵) liefen ins Leere beziehungsweise mündeten erneut in pädagogikverträgliche Programme, so zum Beispiel in Fragen der „ästhetischen Erziehung”, in der Übernahme des Pluralismusgedankens in eine pädagogisch gewendete politische Liberalismus-Debatte, in philosophietheoretischer Wendung auf eine „skeptische” Pädagogik oder im Rekurs auf die „Konstruktivität” wissenschaftlicher Theorien, schließlich in der Abkehr von einem philosophisch bis soziologisch inspirierten postmodernen Pluralitätsdenken durch Rückwendung auf (vermeintlich) biologisch-anthropologische Grundlagen der Erziehung.¹⁶ Einzig die Anknüpfung an soziologische Modernisierungsdebatten und damit zusammenhängende Bereiche wie Jugend- und Medienforschung scheinen – mit der Charakterisierung vorgefundener gesellschaftlicher, kultureller und individueller Phänomene als „postmodern” – heute nach wie vor Bestand zu haben.¹⁷ Demgegenüber wird der vor allem (sprach-)philosophisch inspirierten Radikalität eines postmodernen Denkens der programmatische Charakter, die eigene „große”, von Pluralität handelnde Erzählung längst entgegengehalten. „Man könnte mutmaßen”, schreibt Wolfgang Welsch,¹⁸ „die Pluralitätsthese stelle die postmoderne Meta-Erzählung dar. Das ist in einem näher zu bestimmenden Sinn sogar richtig. Ohne eine Art von Meta-Erzählung ist nicht auszukommen, denn man wird die Frage nach dem Ganzen ebensowenig einfach los wie etwa die nach Wahrheit oder Erkenntnis.”¹⁹ Als problematisch muss darüber hinaus die Tendenz zur rein plakativen Verwendung des Postmoderne-Begriffs innerhalb der erziehungswissenschaftlichen Gegenwartsdiskussion gesehen werden.

■ LITERATURA

- Baacke D. i in. (red.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim-München 1985.
- Bastian J., [Überblick], „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 3, 33.
- Beck C., *Ästhetisierung des Denkens. Zur Postmoderne-Rezeption der Pädagogik: amerikanische, deutsche und französische Aspekte*, Bad Heilbrunn 1993.
- Beck U., *Das „eigene Leben“ in die eigene Hand nehmen*, „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 41–47.
- Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.
- Becker H., *Ästhetik und Bildung. Kritische Analysen zur Debatte von Pädagogik und Postmoderne*, Münster 1993.
- Beisenherz G.H., *Kinderarmut und Selbstbildung. Neue Risiken der Exklusion angesichts veränderter Sozialisation in der Postmoderne*, München 1999.
- Benner D., *Pädagogisches Wissen und pädagogisches Ethos. Überlegungen zur unvollendbaren Pädagogik der Moderne*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik“ 62, 1986, 4, s. 507–518.
- Bittner G., *Der postmoderne Nihilismus*, w: D. Baacke i in. (red.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim-München 1985, s. 106–114.
- Boenicke R., *Das postmoderne Klassenzimmer. Pädagogische Antworten auf das Ende der Moderne*, „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 59–61.
- Böhm W., *Zum Problem der christlichen Pädagogik in einer postmodernen Welt*, „Engagement“ 2005, 3, s. 219–231.
- Felden H. v., *Bildung und Geschlecht zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 2003.
- Ferchhoff W., Neubauer G., *Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen*, Opladen 1997.
- Ferchhoff W., Neubauer G., *Jugend und Postmoderne. Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen*, Weinheim-München 1989.
- Frank M., *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M. 1983.
- Fritzsche B. i in. (red.), *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen 2001.
- Fromme J., *Pädagogik als Sprachspiel. Zur Pluralisierung der Wissensformen im Zeichen der Postmoderne*, Neuwied/Kriftel/Berlin 1997.
- Geulen D., *Courants actuels de la pensée et de la recherche en sciences de l'éducation en Allemagne*, in: *Les Sciences de l'éducation* 29, 1996, 3, s. 103–124.
- Giesecke H., *Das Ende der Erziehung*, Stuttgart 1985.

■ LITERATUR

- Baacke, D. u.a. (Hg.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim/München 1985.
- Bastian, J., [Überblick], in: *Pädagogik* 48, 1996, 7-8, 3 u. 33.
- Beck, C., *Ästhetisierung des Denkens. Zur Postmoderne-Rezeption der Pädagogik: amerikanische, deutsche und französische Aspekte*, Bad Heilbrunn 1993.
- Beck, U., *Das "eigene Leben" in die eigene Hand nehmen*, in: *Pädagogik* 48, 1996, 7-8, 41-47.
- Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986.
- Becker, H., *Ästhetik und Bildung. Kritische Analysen zur Debatte von Pädagogik und Postmoderne*, Münster 1993 (Diss. phil.)
- Beisenherz, G.H., *Kinderarmut und Selbstbildung. Neue Risiken der Exklusion angesichts veränderter Sozialisation in der Postmoderne*, München 1999.
- Benner, D., *Pädagogisches Wissen und pädagogisches Ethos. Überlegungen zur unvollendbaren Pädagogik der Moderne*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 62, 1986, 4, 507-518.
- Bittner, G., *Der postmoderne Nihilismus*, in: D. Baacke u.a. (Hg.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim/München 1985, 106-114.
- Boenicke, R., *Das postmoderne Klassenzimmer. Pädagogische Antworten auf das Ende der Moderne*, in: *Pädagogik* 48, 1996, 7-8, 59-61.
- Böhm, W., *Zum Problem der christlichen Pädagogik in einer postmodernen Welt*, in: *Engagement*, 2005, 3, 219-231.
- Felden, H. v., *Bildung und Geschlecht zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 2003.
- Ferchhoff, W., Neubauer, G., *Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen*, Opladen 1997.
- Ferchhoff, W., Neubauer G., *Jugend und Postmoderne. Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen*, Weinheim/München 1989.
- Frank, M., *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt a.M. 1983
- Fritzsche, B. u.a. (Hg.), *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen 2001.
- Fromme, J., *Pädagogik als Sprachspiel. Zur Pluralisierung der Wissensformen im Zeichen der Postmoderne*, Neuwied/Kriftel/Berlin 1997.
- Geulen, D., *Courants actuels de la pensée et de la recherche en sciences de l'éducation en Allemagne*, in: *Les Sciences de l'éducation* 29, 1996, 3, 103-124.
- Giesecke, H., *Das Ende der Erziehung*, Stuttgart 1985.
- Habermas, J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (1980)*, in: ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977-1990*, Leipzig 1990, 32-54.

- Habermas J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980), w: J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990*, Leipzig 1990, s. 32–54.
- Habermas J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, w: W. Welsch (red.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, s. 177–192.
- Habermas J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985.
- Helsper W., *Das „postmoderne Selbst“ – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*, w: *Identitätsarbeit heute: klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, Frankfurt a.M. 1997, s. 174–206.
- Heyting F., *Pädagogischer Relativismus als Antwort auf die Moderne? Konstruktivistische Überlegungen zum Verhältnis von Erziehungstheorie und Erziehungspraxis*, „Zeitschrift für Pädagogik“ 38, 1992, 2, s. 279–298.
- Heyting F., Tenorth H.-E. (red.), *Pädagogik und Pluralismus. Deutsche und niederländische Erfahrungen im Umgang mit Pluralität in Erziehung und Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994.
- Jostock S., *Kindheit in der Moderne und Postmoderne. Eine bildungstheoretische und sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Opladen 1999.
- Kamper D., *Die Katastrophe des Sinns. Kultur zwischen Chaos und Ordnung*, „Universitas“ 1988, 12, s. 1308–1314.
- Kamper D., Wulf C. (red.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt a.M. 1984.
- Kamper D., Wulf C. (red.), *Der Andere Körper*, Berlin 1984.
- Kamper D., Wulf C. (red.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M. 1982.
- Keck R.W. (red.), *Didaktik im Zeichen der Ost-West-Annäherung. Zur Didaktik im Kontext (post-)moderner Pädagogik und Konzeptionen zur Humanisierung der Bildung*, Münster 1999.
- Keupp H., *Subjektsein heute. Zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten*, „Wege zum Menschen“ 51, 1999, 3, s. 136–152.
- Klingenberger H., Krecan-Kirchbichler B. (red.), *Nicht mehr sicher – aber frei. Erwachsenenbildung in der Postmoderne*, München 1999.
- Knapp M., *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg 2006.
- Koller H.-C., *Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne*, München 1999.
- Habermas, J., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 177-192.
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985.
- Helsper, W., *Das „postmoderne Selbst“ – ein neuer Subjekt- und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen*. in: *Identitätsarbeit heute: klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung*, Frankfurt a.M. 1997, 174-206.
- Heyting, F., *Pädagogischer Relativismus als Antwort auf die Moderne? Konstruktivistische Überlegungen zum Verhältnis von Erziehungstheorie und Erziehungspraxis*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 38, 1992, 2, 279-298.
- Heyting, F., Tenorth, H.-E. (Hg.), *Pädagogik und Pluralismus. Deutsche und niederländische Erfahrungen im Umgang mit Pluralität in Erziehung und Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994.
- Jostock, S., *Kindheit in der Moderne und Postmoderne. Eine bildungstheoretische und sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Opladen 1999.
- Kamper, D., *Die Katastrophe des Sinns. Kultur zwischen Chaos und Ordnung*, in: *Universitas* 1988, 12, 1308-1314.
- Kamper, D., Wulf, C. (Hg.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt a.M. 1984.
- Kamper, D., Wulf, C. (Hg.), *Der Andere Körper*, Berlin 1984.
- Kamper, D., Wulf, C. (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M. 1982.
- Keck, R.W. (Hg.), *Didaktik im Zeichen der Ost-West-Annäherung. Zur Didaktik im Kontext (post-)moderner Pädagogik und Konzeptionen zur Humanisierung der Bildung*, Münster 1999.
- Keupp, H., *Subjektsein heute. Zwischen postmoderner Diffusion und der Suche nach neuen Fundamenten*, in: *Wege zum Menschen* 51, 1999, 3, 136-152.
- Klingenberger, H., Krecan-Kirchbichler, B. (Hg.), *Nicht mehr sicher – aber frei. Erwachsenenbildung in der Postmoderne*, München 1999.
- Knapp, M., *Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne*, Freiburg 2006.
- Koller, H.-C., *Bildung und Widerstreit. Zur Struktur biographischer Bildungsprozesse in der (Post-)Moderne*, München 1999.
- König, E., Zedler, P., *Theorien der Erziehungswissenschaft*, 2. Aufl., Weinheim/Basel 2002.
- Krüger, H.-H., *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*, Opladen 1997.
- Künzel, K. (Hg.), *Allgemeinbildung zwischen Postmoderne und Bürgergesellschaft*, Köln u.a. 2002.
- Kupffer, H., *Pädagogik der Postmoderne*, Weinheim/Basel 1990.

- König E., Zedler P., *Theorien der Erziehungswissenschaft*, wyd. 2, Weinheim–Basel 2002.
- Krüger H.-H., *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*, Opladen 1997.
- Künzel K. (red.), *Allgemeinbildung zwischen Postmoderne und Bürgergesellschaft*, Köln 2002.
- Kupffer H., *Pädagogik der Postmoderne*, Weinheim–Basel 1990.
- Kurz H., *Der Religionsbegriff Erich Fromms als Grundlage des postmodernen Religionsunterrichts*, in: *Religion heute*, 2000, 42, 114–116.
- Lenzen D., *Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten Systematischer Pädagogik in der Postmoderne*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33, 1987, 1, 41–60.
- Lyotard J.-F., *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München 1989.
- Lyotard J.-F., *Die Moderne redigieren*, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 204–214.
- Lyotard J.-F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz–Wien 1986.
- Mariański J., *Kościół wobec pragmatyzacji świadomości Polaków*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogicznoreligijny” 2005, 1, s. 41–64.
- McLaren P., *Kritische Erziehungswissenschaft im Zeitalter der Postmoderne – einige Herausforderungen für die Zukunft*, in: W. Helsper i in. (red.), *Schule und Gesellschaft im Umbruch*, t. 1: *Theoretische und internationale Perspektiven*, Weinheim 1996, s. 48–70.
- Meder N., *Der Sprachspieler. Ein Bildungskonzept für die Informationsgesellschaft*, „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik” 72, 1996, s. 145–162.
- Meder N., *Bildung im Zeitalter der neuen Technologien oder der Sprachspieler als Selbstkonzept des postmodernen Menschen*, „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik” 61, 1985, s. 325–339.
- Mertz T., *Krisis der Bildung. Zur Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Diskussion*, Essen 1997.
- Meyer-Drawe K., *Versuch einer Archäologie des pädagogischen Blicks*, „Zeitschrift für Pädagogik” 42, 1996, 5, s. 655–664.
- Meyer-Drawe K., *Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung*, in: *Pädagogik* 48, 1996, 7–8, 48–57.
- Mollenhauer K., *Über Mutmaßungen zum „Niedergang“ der Allgemeinen Pädagogik – eine Glosse*, „Zeitschrift für Pädagogik” 42, 1996, 2, s. 277–285.
- Mollenhauer K., *Korrekturen am Bildungsbegriff?*, „Zeitschrift für Pädagogik” 33, 1987, 1, s. 1–20.
- Oelkers J., *Die Wiederkehr der Postmoderne. Pädagogische Reflexionen zum neuen Fin de siècle*, „Zeitschrift für Pädagogik” 33, 1987, 1, s. 21–40.
- Kurz H., *Der Religionsbegriff Erich Fromms als Grundlage des postmodernen Religionsunterrichts*, in: *Religion heute*, 2000, 42, 114–116.
- Lenzen D., *Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten Systematischer Pädagogik in der Postmoderne*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33, 1987, 1, 41–60.
- Lyotard J.-F., *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München 1989.
- Lyotard J.-F., *Die Moderne redigieren*, in: W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, 204–214.
- Lyotard J.-F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Graz–Wien 1986.
- Mariański J., *Die Kirche angesichts der Pragmatisierung des Bewusstseins der Polen*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2005, 1, 41–64.
- McLaren P., *Kritische Erziehungswissenschaft im Zeitalter der Postmoderne – einige Herausforderungen für die Zukunft*, in: W. Helsper u.a. (Hg.), *Schule und Gesellschaft im Umbruch*, Bd. 1: *Theoretische und internationale Perspektiven*, Weinheim 1996, 48–70.
- Meder N., *Der Sprachspieler. Ein Bildungskonzept für die Informationsgesellschaft*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 72, 1996, 145–162.
- Meder N., *Bildung im Zeitalter der neuen Technologien oder der Sprachspieler als Selbstkonzept des postmodernen Menschen*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 61, 1985, 325–339.
- Mertz T., *Krisis der Bildung. Zur Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Diskussion*, Essen 1997.
- Meyer-Drawe K., *Versuch einer Archäologie des pädagogischen Blicks*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 42, 1996, 5, 655–664.
- Meyer-Drawe K., *Tod des Subjekts – Ende der Erziehung? Zur Bedeutung „postmoderner“ Kritik für Theorien der Erziehung*, in: *Pädagogik* 48, 1996, 7–8, 48–57.
- Mollenhauer K., *Über Mutmaßungen zum „Niedergang“ der Allgemeinen Pädagogik – eine Glosse*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 42, 1996, 2, 277–285.
- Mollenhauer K., *Korrekturen am Bildungsbegriff?*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33, 1987, 1, 1–20.
- Oelkers J., *Die Wiederkehr der Postmoderne. Pädagogische Reflexionen zum neuen Fin de siècle*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 33, 1987, 1, 21–40.
- Paedagogica Historica. International Journal of the History of Education 32, 1996, 2.
- Poenitsch A., *Bildung und Relativität. Konturen spätmoderner Pädagogik*, Würzburg 2004.
- Pollak G., *Krisen und Verluste – Defizite und Chancen. Bemerkungen zur erziehungswissenschaftlichen Rezeption des Kritischen Rationalismus mit Blick auf postmoderne Herausforderungen*, in: G. Pollak, H. Heid (Hg.), *Von der Erziehungswissenschaft zur Pädagogik?*, Weinheim 1994, 5–42.

- „Paedagogica Historica. International Journal of the History of Education” 32, 1996, 2.
- Poenitsch A., *Bildung und Relativität. Konturen spät-moderner Pädagogik*, Würzburg 2004.
- Pollak G., *Krisen und Verluste – Defizite und Chancen. Bemerkungen zur erziehungswissenschaftlichen Rezeption des Kritischen Rationalismus mit Blick auf postmoderne Herausforderungen*, w: G. Pollak, H. Heid (red.), *Von der Erziehungswissenschaft zur Pädagogik?*, Weinheim 1994, s. 5–42.
- Rapp Wagner R., *Postmodernes Denken und Pädagogik. Eine kritische Analyse aus philosophisch-anthropologischer Perspektive*, Bern 1997.
- Rogowski C., *Jak uprawiać pedagogikę religii?*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny” 2004, z. 2, s. 231–251.
- Rorty R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1992. (engl.: 1989).
- Rosenow E., *Postmoderne Erziehung in einer liberalen Gesellschaft*, in: Zeitschrift für Pädagogik 42, 1996, 5, 753-766.
- Ruhloff J., Rez. zu: F. Heyting, H.-E. Tenorth (Hg.), *Pädagogik und Pluralismus. Deutsche und niederländische Erfahrungen im Umgang mit Pluralität in Erziehung und Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994, in: Zeitschrift für Pädagogik 41, 1995, 2, 306-312.
- Sanders, O., *Postmoderne Geschichten. Geschichte, Ereignis, Reklame*, in: Pädagogik 48, 1996, 7-8, 62-67.
- Schweitzer F., *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, in: Katechetische Blätter 130, 2005, 386.
- Siebert, H., *Selbstgesteuertes Lernen und Lernberatung. Neue Lernkulturen in Zeiten der Postmoderne*, Neuwied u.a. 2001.
- Smyczek, L., *Die Religiosität und prosoziale Haltung polnischer Jugendlicher*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2007, 161-180.
- Steiner-Khamsi, G., *Multikultur und Bildung in Europa*, Bern 1994.
- Stroß, A.M., *„Postmoderne” als Thema des deutschen pädagogischen Diskurses: Zur Rekonstruktion eines flüchtigen Phänomens*, in: A.M. Stroß, F. Thiel (Hg.), *Erziehungswissenschaft, Nachbardisziplinen und Öffentlichkeit*, Weinheim 1998, 239-252.
- Śliwerski, B., *Die Aktualisierung der Idee pädagogischer Klassiker am Beispiel der Rezeption der Werke von Sergius Hesses*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2007, 131-145.
- Tenorth, H.-E., *Verwissenschaftlichung pädagogischer Rationalität – Über die Möglichkeiten eines gescheiterten Programms*, in: L. Alisch u.a. (Hg.), *Professionswissen und Professionalisierung*, Braunschweig 1990, 271-290.
- Uhle, R., Hoffmann, D. (Hg.), *Pluralitätsverarbeitung in der Pädagogik. Unübersichtlichkeit als Wissenschaftsprinzip*, Weinheim 1994.
- Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, 5. Aufl., Weinheim 1997.
- Welsch, W., *Topoi der Postmoderne*, in: H.R. Fischer u.a. (Hg.), *Das Ende der großen Entwürfe*, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1993, 35-55.
- Welsch, W., *Postmoderne: Pluralität zwischen Konsens und Dissens*, in: Archiv für Kulturgeschichte 1991, 1, 193-214.
- Welsch, W. (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.
- Wigger, L., *Pädagogikgeschichte im Spiegel postmodernen Philosophierens*, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 1989, 4, 361-377.

- Uhle R., Hoffmann D. (red.), *Pluralitätsverarbeitung in der Pädagogik. Unübersichtlichkeit als Wissensschaftsprinzip*, Weinheim 1994.
- Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, wyd. 5, Weinheim 1997.
- Welsch W., *Topoi der Postmoderne*, w: H.R. Fischer i in. (red.), *Das Ende der großen Entwürfe*, wyd. 2, Frankfurt a.M. 1993, s. 35–55.
- Welsch W., *Postmoderne: Pluralität zwischen Konsens und Dissens*, „Archiv für Kulturgeschichte“ 1991, 1, s. 193–214.
- Welsch W. (red.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.
- Wigger L., *Pädagogikgeschichte im Spiegel postmodernen Philosophierens*, „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik“ 1989, 4, s. 361–377.
- Wintersteiner W., *Pädagogik des Anderen. Bausteine für eine Friedenspädagogik in der Postmoderne*, Münster 1999.
- Wünsche K., *Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung*, „Neue Sammlung“ 25, 1985, 4, s. 433–449.
- Ziehe T., *Adieu 70er Jahre. Jugendliche und Schule in der zweiten Modernisierung*, „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 35–39.
- Wybór literatury (ewangelickiej i katolickiej) na temat pedagogicznoreligijnej dyskusji o postmodernizmie w Niemczech**
- Barz H., *Religionspädagogik in der Postmoderne. Empirische Befunde zur Religion der ungläubigen Jugend in Deutschland und ihre Konsequenzen*, w: I. Lohmann, W. Weiße (red.), *Dialog zwischen den Kulturen*, Münster–New York 1994, s. 207–216.
- Barz H., *Postmoderne Religion*, t. 1: *Religion ohne Institution*, Opladen 1992; t. 2: *Die junge Generation in den Alten Bundesländern*, Opladen 1992; t. 3: *Postsozialistische Religion*, Opladen 1993.
- Beuscher B., *Moderne/Postmoderne*, w: *Lexikon der Religionspädagogik*, N. Mette, F. Rickers (red.), Neukirchen-Vluyn 2000, t. 2, s. 1538–1544.
- Beuscher B., *Postmoderne (Praktisch-Theologisch)*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 26, Berlin 1997, s. 89–95.
- Beuscher B., Schroeter H., Sistermann R. (red.), *Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik*, Wien 1996.
- Klie T., *Religion sucht Raum. Kirchengebäude in der Postmoderne*, w: M. Herbst i in. (red.), *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft*, Neukirchen-Vluyn 2005, s. 128–143.
- Wintersteiner W., *Pädagogik des Anderen. Bausteine für eine Friedenspädagogik in der Postmoderne*, Münster 1999.
- Wünsche K., *Die Endlichkeit der pädagogischen Bewegung*, in: *Neue Sammlung* 25, 1985, 4, 433–449.
- Ziehe T., *Adieu 70er Jahre. Jugendliche und Schule in der zweiten Modernisierung*, in: *Pädagogik* 48, 1996, 7–8, 35–39.
- Literaturauswahl zur – evangelischen und katholischen – religionspädagogischen Postmoderne-Diskussion in Deutschland**
- Barz, H., *Religionspädagogik in der Postmoderne. Empirische Befunde zur Religion der ungläubigen Jugend in Deutschland und ihre Konsequenzen*, in: I. Lohmann, W. Weiße (Hg.), *Dialog zwischen den Kulturen*, Münster/New York 1994, 207–216.
- Barz, H., *Postmoderne Religion*, Bd. 1: *Religion ohne Institution*, Opladen 1992; Bd. 2: *Die junge Generation in den Alten Bundesländern*, Opladen 1992; Bd. 3: *Postsozialistische Religion*, Opladen 1993.
- Beuscher, B., *Moderne/Postmoderne*, in: *Lexikon der Religionspädagogik*, hg. v. N. Mette u. F. Rickers, Neukirchen-Vluyn 2000, Band 2, 1538–1544.
- Beuscher, B., *Postmoderne (Praktisch-Theologisch)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXVI, Berlin 1997, 89–95.
- Beuscher, B., Schroeter, H., Sistermann, R. (Hg.), *Prozesse postmoderner Wahrnehmung. Kunst – Religion – Pädagogik*, Wien 1996.
- Klie, T., *Religion sucht Raum. Kirchengebäude in der Postmoderne*, in: M. Herbst u.a. (Hg.), *Missionarische Perspektiven für eine Kirche der Zukunft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 128–143.
- Kropač, U., *Religiöse Erziehung und Bildung in postmoderner Gesellschaft. Begründungen, Aufgaben und Formen von Religionsunterricht in der öffentlichen Schule*, in: M. Durst, H. Münk (Hg.), *Religion und Gesellschaft*, Freiburg i. Ü. 2007, 94–133.
- Kropač, U., *Bibelarbeit in der Postmoderne. Zur Gestalt einer dekonstruktiven Bibeldidaktik*, in: *rhs* 48, 2005, 160–169.
- Kunstmann, J., *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven*, Weinheim 1997.
- Kunstmann, J., *Wer zu spät kommt ... Zur Situation des Christlichen in der Postmoderne*, in: *Orientierung. Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Nordelbien*, Hamburg 1/1995, 12–18.
- Lämmermann, G. u.a. (Hg.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1999.
- Meurer, T., *Rekonstruktive Religionspädagogik. Katechese und Religionspädagogik vor den Herausforderungen der Postmoderne*, in: *Orientierung* 68, 2004, 6, S. 66–70 (1. Teil), 7, 77–79 (2. Teil).

- Kropač U., *Religiöse Erziehung und Bildung in postmoderner Gesellschaft. Begründungen, Aufgaben und Formen von Religionsunterricht in der öffentlichen Schule*, w: M. Durst, H. Münk (red.), *Religion und Gesellschaft*, Freiburg 2007, s. 94–133.
- Kropač U., *Bibelarbeit in der Postmoderne. Zur Gestalt einer dekonstruktiven Bibeldidaktik*, w: „rhs“ 48, 2005, s. 160–169.
- Kunstmann J., *Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven*, Weinheim 1997.
- Kunstmann J., *Wer zu spät kommt ... Zur Situation des Christlichen in der Postmoderne*, „Orientierung. Berichte und Analysen aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Nordelbien“, Hamburg 1995, 1, s. 12–18.
- Lämmermann G. i in. (red.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart 1999.
- Meurer T., *Rekonstruktive Religionspädagogik. Katechese und Religionspädagogik vor den Herausforderungen der Postmoderne*, „Orientierung“ 68, 2004, 6, s. 66–70 (cz. 1), 2004, 7, s. 77–79 (cz. 2).
- Schweitzer F., *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, „Katechetische Blätter“ 130, 2005, s. 386.
- Widl M., *Postmoderne Religiositäten. Herausforderung für Pastoral und Theologie*, „Zur Debatte“ 35, 2005, 1, s. 2–5.
- Widl M., *Religiosität in der Postmoderne. Die Erwachsenenbildung vor der Herausforderung einer „Weltentheologie“*, w: Initiativkreis Religiöse Erwachsenenbildung (red.), *Was ist erwachsene Religiosität?*, Mönchengladbach 2000, s. 29–34.
- Schweitzer, F., *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, in: *Katechetische Blätter* 130, 2005, 386.
- Widl, M., *Postmoderne Religiositäten. Herausforderung für Pastoral und Theologie*, in: *Zur Debatte* 35, 2005, 1, 2–5.
- Widl, M., *Religiosität in der Postmoderne. Die Erwachsenenbildung vor der Herausforderung einer „Weltentheologie“*, in: *Initiativkreis Religiöse Erwachsenenbildung* (Hg.), *Was ist erwachsene Religiosität?*, Mönchengladbach 2000, 29–34.

■ ANMERKUNGEN

¹ B. Śliwerski, *Die Aktualisierung der Idee pädagogischer Klassiker am Beispiel der Rezeption der Werke von Sergius Hessen*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2007, 131–145, 132; vgl. auch J. Mariański, *Die Kirche angesichts der Pragmatisierung des Bewusstseins der Polen*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2005, 1, 41–64, 48.

² L. Smyczek, *Die Religiosität und prosoziale Haltung polnischer Jugendlicher*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2007, 161–180, 175.

³ B. Śliwerski, op.cit., 139.

⁴ C. Rogowski, *Wie soll Religionspädagogik betrieben werden?*, in: Keryks. Internationale religionspädagogische Rundschau 2004, 2, 231–251, 246f.

⁵ Zugrunde gelegt worden sind die einschlägigen Ergebnisse aus der Datenbank des Fachinformationssystems FIS Bildung.

⁶ Vgl. z.B. T. Mertz, *Krisis der Bildung. Zur Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Diskussion*, Essen 1997; R. Rapp Wagner, *Postmodernes Denken und Pädagogik. Eine kritische Analyse aus philosophisch-anthropologischer Perspektive*, Bern 1997.

⁷ Ausnahmen finden sich in einigen Monographien, z.B. bei H. Siebert, *Selbstgesteuertes Lernen und Lernberatung. Neue Lernkulturen in Zeiten der Postmoderne*, Neuwied u.a. 2001; H. Felden, *Bildung und Geschlecht zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 2003.

⁸ Die „Postmoderne“-Diskussion ist in diesem Zusammenhang vor allem dadurch gekennzeichnet, daß weder die – traditionell eingeforderte – „praktische“ Relevanz des Wissens noch die Wissenschaftsförmigkeit der Inhalte dem thematischen Rezeptionsprozess länger als Legitimationsinstanzen dienen. In Abgrenzung zur herkömmlichen Kritik wird die „Postmoderne“ vielmehr (selbst-)bewußt als Modethema aufgegriffen, trotz des – bereits antizipierten – Wissens darum, „daß sich der inhaltliche Ertrag wissenschaftlicher Moden im Nachhinein meist bescheiden ausnimmt.“ D. Baacke u.a. (Hg.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim/München 1985, 40.

■ PRZYPISY

¹ B. Śliwerski, *Aktualizacja myśli klasyka pedagogiki na przykładzie recepcji dzieł Sergiusza Hesse*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny“ 2007, s. 131–145, tu s. 132; por. też J. Mariański, *Kościół wobec pragmatyzacji świadomości Polaków*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny“ 2005, z. 1, s. 41–64, tu s. 47–48.

² L. Smyczek, *Religijność i prospołeczność młodzieży polskiej*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny“ 2007, s. 161–180, tu s. 174.

³ B. Śliwerski, dz. cyt., s. 138.

⁴ Por. C. Rogowski, *Jak uprawiać pedagogikę religijną?*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny“ 2004, z. 2, s. 231–251, tu s. 245–246 i n.

⁵ Dane z „banku danych“, por. FIS Bildung.

⁶ Por. T. Mertz, *Krisis der Bildung. Zur Postmoderne-Rezeption in der bildungstheoretischen Diskussion*, Essen 1997; R. Rapp Wagner, *Postmodernes Denken und Pädagogik. Eine kritische Analyse aus philosophisch-anthropologischer Perspektive*, Bern 1997.

⁷ Wyjątki w monografiach, np. H. Siebert, *Selbstgesteuertes Lernen und Lernberatung. Neue Lernkulturen in Zeiten der Postmoderne*, Neuwied 2001; H. Felden, *Bildung und Geschlecht zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 2003.

⁸ Dyskusja postmodernistyczna charakteryzuje się w tym kontekście faktem, że ani ważność wiedzy, ani formowanie jej treści nie służą już procesowi recepcji w sposób legitymujący. Postmodernizm staje się tematem mody, nie zważając na „jego skromną naukową wydajność”. D. Baacke i in. (red.), *Am Ende – postmodern? Next Wave in der Pädagogik*, Weinheim – München 1985, s. 40.

⁹ Tamże, s. 7–8.

¹⁰ J. Bastian, [Überblick], „Pädagogik” 48, 1996, 7–8, s. 3.

¹¹ Por. analizy krytyczno-konstruktywistyczne: F. Heyting, *Pädagogischer Relativismus als Antwort auf die Moderne? Konstruktivistische Überlegungen zum Verhältnis von Erziehungstheorie und Erziehungspraxis*, „Zeitschrift für Pädagogik” 38, 1992, 2, s. 279–298, tu s. 289; R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1992 (wyd. ang. 1989), s. 84.

¹² Por. H.-H. Krüger, *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*, Opladen 1997; E. König, P. Zedler, *Theorien der Erziehungswissenschaft*, wyd. 2, Weinheim–Basel 2002.

¹³ Por. A.M. Stroß, *„Postmoderne” als Thema des deutschen pädagogischen Diskurses: Zur Rekonstruktion eines flüchtigen Phänomens*, w: A.M. Stroß, F. Thiel (red.), *Erziehungswissenschaft, Nachbardisziplinen und Öffentlichkeit*, Weinheim 1998, s. 239–252; na temat recepcji w piśmiennictwie anglojęzycznym zob. C. Beck, *Ästhetisierung des Denkens. Zur Postmoderne-Rezeption der Pädagogik: amerikanische, deutsche und französische Aspekte*, Bad Heilbrunn 1993, s. 93 i n.; J. Fromme, *Pädagogik als Sprachspiel. Zur Pluralisierung der Wissensformen im Zeichen der Postmoderne*, Neuwied–Kriftel–Berlin 1997, s. 259 i n.

¹⁴ Por. B. Fritzsche i in. (red.), *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen 2001.

¹⁵ Por. D. Lenzen, *Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten Systematischer Pädagogik in der Postmoderne*, „Zeitschrift für Pädagogik” 33, 1987, 1, s. 41–60.

¹⁶ Inne krytyki i uwagi odnośnie związku teorii i praktyki („Differenzthese”) okazały się do celów pe-

⁹ Ebd., 7-8.

¹⁰ J. Bastian, [Überblick], in: Pädagogik 48, 1996, 7-8, 3.

¹¹ Vgl. hierzu in kritisch-konstruktivistischer Analyse: F. Heyting, *Pädagogischer Relativismus als Antwort auf die Moderne? Konstruktivistische Überlegungen zum Verhältnis von Erziehungstheorie und Erziehungspraxis*, in: Zeitschrift für Pädagogik 38, 1992, 2, 279-298, 289; vgl. auch R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M. 1992. (engl. 1989), 84.

¹² Vgl. H.-H. Krüger, *Einführung in Theorien und Methoden der Erziehungswissenschaft*, Opladen 1997; E. König, P. Zedler, *Theorien der Erziehungswissenschaft*, 2. Aufl., Weinheim/Basel 2002.

¹³ A.M. Stroß, *„Postmoderne” als Thema des deutschen pädagogischen Diskurses: Zur Rekonstruktion eines flüchtigen Phänomens*, in: A.M. Stroß, F. Thiel (Hg.), *Erziehungswissenschaft, Nachbardisziplinen und Öffentlichkeit*, Weinheim 1998, 239-252; zur anders gelagerten englischsprachigen Postmoderne-Rezeption vgl. C. Beck, *Ästhetisierung des Denkens. Zur Postmoderne-Rezeption der Pädagogik: amerikanische, deutsche und französische Aspekte*, Bad Heilbrunn 1993, 93ff.; J. Fromme, *Pädagogik als Sprachspiel. Zur Pluralisierung der Wissensformen im Zeichen der Postmoderne*, Neuwied/Kriftel/Berlin 1997, 259ff.

¹⁴ Vgl. B. Fritzsche u.a. (Hg.), *Dekonstruktive Pädagogik. Erziehungswissenschaftliche Debatten unter poststrukturalistischen Perspektiven*, Opladen 2001.

¹⁵ D. Lenzen, *Mythos, Metapher und Simulation. Zu den Aussichten Systematischer Pädagogik in der Postmoderne*, in: Zeitschrift für Pädagogik 33, 1987, 1, 41-60.

¹⁶ Demgegenüber schienen andere Kritiken und Feststellungen der Historizität des Theorie-Praxis-Verhältnisses (wie etwa die in Anlehnung an die konstruktivistische Systemtheorie entwickelte Differenzthese der je eigenen Dignität von Theorie und Praxis) in ihrem Zugang für erziehungswissenschaftliche Fragestellungen fruchtbarer zu sein, vgl. hierzu H.-E. Tenorth, *Verwissenschaftlichung pädagogischer Rationalität – Über die Möglichkeiten eines gescheiterten Programms*, in: L. Alisch u.a. (Hg.), *Professionswissen und Professionalisierung*, Braunschweig 1990, 271-290, sowie F. Heyting, op.cit.

¹⁷ U. Beck, *Das „eigene Leben“ in die eigene Hand nehmen*, in: Pädagogik 48, 1996, 7-8, 41-47; T. Ziehe, *Adieu 70er Jahre. Jugendliche und Schule in der zweiten Modernisierung*, in: Pädagogik 48, 1996, 7-8, 35-39.

¹⁸ W. Welsch, *Topoi der Postmoderne*, in: H.R. Fischer u.a. (Hg.), *Das Ende der großen Entwürfe*, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1993, 35-55, 38.

dagogiczno-naukowych bardziej zdadne, por. H.-E. Tenorth, *Verwissenschaftlichung pädagogischer Rationalität – Über die Möglichkeiten eines gescheiterten Programms*, w: L. Alisch i in. (red.), *Professionswissen und Professionalisierung*, Braunschweig 1990, s. 271–290; F. Heyting, dz. cyt.

17 Por. np. U. Beck, Das „eigene Leben“ in die eigene Hand nehmen, „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 41–47; T. Ziehe, Adieu 70er Jahre. Jugendliche und Schule in der zweiten Modernisierung, „Pädagogik“ 48, 1996, 7–8, s. 35–39.

18 W. Welsch, *Topoi der Postmoderne*, w: H.R. Fischer i in. (red.), *Das Ende der großen Entwürfe*, wyd. 2, Frankfurt a.M. 1993, s. 35–55, tu s. 38.

Annette Miriam Stroß

Prof. dr hab., ur. 1962. Studiowała pedagogikę, psychologię i socjologię; uzyskała doktorat na Freien Universität w Berlinie, habilitację na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie; wykładowca we Frankfurcie n. Menem, Zurychu i Heidelbergu; pobyty naukowe i wykłady w USA i na Tajwanie. W latach 2000–2008 profesorstwo na wydziale pedagogiki ogólnej (Uniwersytet Vechta), od 2008 r. profesorstwo na wydziale pedagogiki ogólnej ze specjalizacją pedagogika prozdrowotna (Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Karlsruhe).

Główne zainteresowania badawcze: teorie kształcenia, historia pedagogiki, pedagogika prozdrowotna.

Annette Miriam Stroß

Prof., Dr. phil. habil. M.A. – geb. 1962; Studium der Erziehungswissenschaft, Psychologie, Soziologie an der Freien Universität Berlin; Promotion an der Freien Universität Berlin; Habilitation an der Humboldt-Universität zu Berlin; Lehrbeauftragte in Frankfurt am Main, Zürich (Schweiz) und Heidelberg; Forschungs- und Vortragsaufenthalte in USA und Taiwan; 2000–2008 Professorin für Allgemeine Pädagogik an der Hochschule Vechta / Niedersachsen; seit 2008 Professorin für Allgemeine Erziehungswissenschaft / Schwerpunkt Gesundheitspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe / Baden-Württemberg.

Forschungsschwerpunkte: Bildungstheorien, Wissenschafts- und Professionalisierungsgeschichte der Pädagogik, Gesundheitspädagogik/-wissenschaften.

W kierunku praktyki

Aus der Praxis

Ryszard Hajduk



Kościół w służbie wartości, czyli o aksjologii postmodernizmu i jej pastoralnych implikacjach

Die Kirche im Dienst an den Werten, oder: Zur Axiologie des Postmodernismus und ihren pastoralen Implikationen

Słowa kluczowe: postmodernizm; wartości; aksjologia; wartości chrześcijańskie; duszpasterstwo

Schlüsselworte: Postmodernismus; Werte; Axiologie; christliche Werte; Seelsorgetätigkeit

Wartości to stałe i ogólnie obowiązujące wyobrażenia dotyczące wzorcowych sposobów zachowania czy też idealnego stanu finalnego ludzkiej egzystencji. Człowiek może wybierać wartości, realizować je lub odrzucać. Wartości prowokują go do zajęcia stanowiska, stanowią wyzwanie dla jego wolności, pociągając go sobą i fascynując. Można wyróżnić obiektywny aspekt wartości (rzeczy, ideały, ludzie posiadający w sobie określoną jakość) oraz aspekt subiektywny (coś ma znaczenie dla konkretnego człowieka). Wartości jako przemyślane i akceptowane cele ludzkich dążeń wyznaczają grupom i jednostkom kierunek działania.

Głoszenie Ewangelii to przede wszystkim przepowiadanie Jezusa Chrystusa i obfitość odkupienia, którym obdarza ludzi. Równocześnie jednak to głoszenie wartości, które Syn Boży uosabia i podaje ludziom do urzeczywistnienia: prawdy, wolności, miłości, sprawiedliwości, godności ludzkiej. Współczesny świat odwraca się plecami do chrześcijaństwa i kontestuje propagowane przez nie wartości. W zamian proponuje swoją własną

Die Werte sind beständige und allgemeingültige Vorstellungen, die musterhafte Verhaltensweisen bzw. den idealen Endzustand menschlicher Existenz betreffen. Der Mensch kann die Werte wählen, sie verwirklichen oder sie ablehnen. Die Werte provozieren ihn, Stellung zu beziehen; sie sind eine Herausforderung an seine Freiheit, indem sie ihn locken und faszinieren. Man kann zwischen dem objektiven Aspekt der Werte (Sachen, Ideale, eine bestimmte Qualität besitzende Menschen) und ihrem subjektiven Aspekt unterscheiden (was für den konkreten Menschen von Bedeutung ist). Als durchdachte und akzeptierte Ziele menschlichen Strebens geben die Werte dem Handeln der Gruppen und Individuen eine Richtung.

Die Verkündigung des Evangeliums ist vor allem Verkündigung Jesu Christi und der reichlichen Erlösung, mit der er die Menschen beschenkt. Gleichzeitig ist sie aber auch Verkündigung der Werte, die der Sohn Gottes verkörpert und den Menschen zur Verwirklichung aufgibt: Wahrheit, Freiheit, Liebe, Gerechtigkeit, Menschenwürde. Die heutige Welt kehrt dem Christentum den Rücken zu und kontestiert die von ihm propagierten Werte. Im Gegenzug schlägt sie ihre eigene postmoderne

ponowoczesną aksjologię, w której dochodzą do głosu potrzeby i tęsknoty współczesnych ludzi.

Kościół ma zadanie iść drogą wyznaczoną mu przez dzisiejszego człowieka (por. *Redemptor hominis*, nr 14). Czy można zatem podążać za współczesnymi ludźmi i wyznawanymi przez nich wartościami, aby na tej drodze głosić Ewangelię i promować chrześcijańską aksjologię? Czy w wartościach proklamowanych przez postmodernistów można dojrzeć znaki obecności lub zmysłów Bożych (por. *Gaudium et spes*, nr 11), albo też czy da się wartości te „oczyścić” i przemienić mocą Ewangelii (por. *Vita consecrata*, nr 80)?

1. Postmodernistyczna negacja wartości chrześcijańskich

Postmodernizm jako sposób myślenia o współczesnym świecie, w którym dokonują się zmiany, istniał już w fazie inkubacyjnej w pierwszej połowie XX w., a narodził się pod jego koniec. Postmodernizm to filozoficzna diagnostyka epoki, forma refleksji nad sytuacją człowieka w świecie, a także pewien sposób życia. Określa współczesny stan świadomości społecznej, demaskując lęk człowieka i jego bezsilność wobec zagrożeń ze strony postępu technicznego, konfliktu nuklearnego, katastrof ekologicznych czy terroryzmu¹. Czasem dokonuje się rozróżnienia pomiędzy postmodernizmem jako epoką, którą wyznacza kryzys nowoczesności, oraz postmodernizmem jako postawą, którą ludzie przyjmują bezkrytycznie, dostosowując się do panującej mody. Postmodernizm jest więc nie tylko prądem społecznym, filozoficznym czy artystycznym, lecz także trendem kulturowym, który obejmuje wszyst-

Axiologie vor, in der die Bedürfnisse und Sehnsüchte der Menschen von heute zu Wort kommen.

Aufgabe der Kirche ist es, den Weg der heutigen Menschen zu begleiten (vgl. „Redemptor hominis”, Nr. 14). Kann sie also den heutigen Menschen und den von ihnen vertretenen Werten folgen, um auf diesem Wege das Evangelium zu verkündigen und die christliche Axiologie zu fördern? Kann man in den von den Postmodernisten proklamierten Werten Anzeichen der Gegenwart Gottes oder seiner Absichten erkennen (vgl. „Gaudium et spes”, Nr. 11), oder können diese Werte „gereinigt” und durch die Kraft des Evangeliums verwandelt werden (vgl. „Vita consecrata”, Nr. 80)?

1. Die postmodernistische Negation christlicher Werte

Als eine Form des Denkens über die gegenwärtige, zahlreichen Wandlungen unterworfenen Welt existierte der Postmodernismus in seiner Keimform schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; geboren wurde er dann gegen Ende des Jahrhunderts. Der Postmodernismus stellt eine philosophische Diagnostik der Epoche, eine Form der Reflexion über die Situation des Menschen in der Welt sowie einen bestimmten Lebensstil dar. Indem er die Angst des Menschen und seine Machtlosigkeit gegen die Bedrohungen durch den technischen Fortschritt, die Möglichkeit eines nuklearen Konflikts, durch ökologische Katastrophen oder den Terrorismus demaskiert, bestimmt er den zeitgenössischen Zustand des sozialen Bewusstseins.¹ Manchmal wird zwischen dem Postmodernismus als einer durch die Krise der Moderne definierten Epoche und dem Postmodernismus als Haltung unterschieden, die die Menschen durch Anpassung an die herrschende Mode unkritisch annehmen. Der Postmodernismus ist also nicht nur eine soziale, philosophische oder künstlerische Strömung, sondern auch ein alle Aspekte des individuellen und gesellschaftlichen Lebens umfassender kultureller Trend.²

kie aspekty życia indywidualnego i społecznego².

Postmoderniści podkreślają fakt niespełnienia się uniwersalnych idei historii. Ich zdaniem, zawiodły wielkie, oderwane od rzeczywistości metanarracje, a więc także chrześcijaństwo i jego opowieść o Bogu, którego zbawcza miłość ogarnia ludzi w Chrystusie. Te religijne teorie, które prezentują całościową wizję świata, to bezskuteczne oferty uszczęśliwienia człowieka. Dlatego wraz z nimi należy odrzucić wyprowadzone z nich normy działań i zachowań. W ten sposób postmodernizm podważa istnienie obiektywnych prawd i wartości: skoro nie istnieje prawda obiektywna, nie może obowiązywać powszechna skala wartości³.

Dla wielu ludzi owładniętych duchem postmodernizmu chrześcijaństwo jest „rodzajem świadomości” propagującym wartości, których współczesne społeczeństwo nie jest w stanie zaakceptować⁴. Wraz z chrześcijaństwem postmodernizm odrzuca bowiem to wszystko, co przez wieki stanowiło podstawę wartości osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa, religii, jak też ochrony prawnej jednostek i grup, umacniania solidarności i dobra wspólnego oraz uznania godności pracy. W następstwie tego osoba ludzka zostaje poddana wartościom ekonomicznym, pragmatycznym i przyjemnościowym, a w sferze etyki panuje relatywizm moralny wynikający z odrzucenia prawdy obiektywnej, gwarantującej poszanowanie ludzkiej godności (por. *Ecclesia in Europa*, nr 19)⁵.

Negacji tradycyjnych wartości sprzyja ponowoczesne przekonanie, że dotychczasowa „kultura rozumu” nie jest w stanie odpo-

Die Postmodernisten heben die Tatsache hervor, dass sich die universellen Ideen der Geschichte nicht erfüllt haben. Ihrer Ansicht nach haben die großen, von der Wirklichkeit losgelösten Metanarrationen versagt, d.h. auch das Christentum und seine Geschichte von einem Gott, dessen heilsame Liebe in Christus die Menschen umfasst. Diese religiösen Theorien, die eine ganzheitliche Weltansicht bieten, stellen unwirksame Angebote dar, den Menschen glücklich zu machen. Deshalb müssen mit ihnen zusammen auch die davon abgeleiteten Handlungs- und Verhaltensnormen verworfen werden. Auf diese Weise stellt der Postmodernismus die Existenz objektiver Wahrheiten und Werte in Frage, denn wenn es keine objektive Wahrheit gibt, dann kann auch keine universelle Werteskala mehr verbindlich sein.³

Für viele vom Geist des Postmodernismus beeinflusste Menschen ist das Christentum eine „Art Bewusstsein”, welches Werte propagiert, die von der heutigen Gesellschaft nicht akzeptiert werden können.⁴ Denn zusammen mit dem Christentum verwirft der Postmodernismus all das, was jahrhundertlang die Grundlage des Wertes der Person und ihrer unveräußerlichen Würde, der Heiligkeit menschlichen Lebens und der zentralen Rolle der Familie, der Bedeutung der Bildung und der Gedanken-, Rede- und Religionsfreiheit sowie des Rechtsschutzes für den Einzelnen und Gruppen, der Stärkung der Solidarität und des Gemeinwohls sowie der Anerkennung der Würde der Arbeit bildete. Infolgedessen wird die menschliche Person ökonomischen, pragmatischen und lustbetonten Werten unterworfen, und auf dem Gebiet der Ethik herrscht ein moralischer Relativismus, der aus der Ablehnung einer die Achtung der menschlichen Würde garantierenden objektiven Wahrheit resultiert (vgl. „*Ecclesia in Europa*”, Nr. 19).⁵

Die Negierung traditioneller Werte begünstigt die postmoderne Überzeugung, dass die bisherige „Kultur der Vernunft” nicht imstande ist, auf die Bedürfnisse der heutigen Menschen zu antworten.

wiedzieć na potrzeby współczesnych ludzi. Dlatego ludzie zwracają się ku pociągającym ich wartościom, którymi głównie są: erotyzm, hedonizm i poczucie siły prowadzące nawet do przemocy. W świecie wartości postmodernistycznych można dostrzec spore zamieszanie spowodowane tym, że bardzo często prawdę utożsamia się ze szczerością, krytykę z agresywnością, religijność z zabo-
bonnością, a miłość z erotyzmem⁶.

Według przedstawicieli postmodernizmu, utopię stanowi zarówno uznanie obiektywnych wartości, jak i uniwersalnych, czyli obowiązujących wszystkich ludzi, zasad etyki. Twórcą nowej aksjologii jest sam człowiek, któremu w samodzielnym określaniu tego, co jest wartością, sprzyja zaufanie własnym odczuciom, a także pluralizm form egzystencji, światopoglądów oraz systemów moralnych. W obecnych czasach, naznaczonych indywidualizmem, człowiek pełni więc jednocześnie rolę scenarzysty, reżysera oraz głównego aktora w „filmie”, którym jest jego życie⁷.

Wobec postmodernistycznego zamieszania panującego w świecie wartości Kościół nie może pozostawać obojętny. Z jednej strony jest on wezwany do przeciwstawienia się współczesnym trendom, które stoją w sprzeczności z żydowsko-chrześcijańską tradycją. Należą do nich: dowolność, indywidualizm, obojętność wobec innych, brak solidarności z cierpiącymi i przesadny kult samourzeczywistnienia⁸. Równocześnie jednak Kościół musi starannie badać, jakie potrzeby współcześni ludzie artykułują w konstruowanej przez siebie aksjologii, aby odpowiadając na nie, wskazać na Boga jako podstawowe źródło i ostateczny cel realizacji ich pragnień oraz dążeń.

Deshalb wenden sich die Menschen für sie attraktiveren Werten zu, wozu in erster Linie gehören: Erotismus, Hedonismus und ein Gefühl der Kraft, das sogar zur Gewalt führen kann. In der Welt postmodernistischer Werte ist allerhand Verwirrung anzutreffen, was dadurch bedingt ist, dass die Wahrheit oft mit Aufrichtigkeit, Kritik mit Aggressivität, Religion mit Aberglauben und Liebe mit Erotik gleichgesetzt wird.⁶

Den Vertretern des Postmodernismus zufolge ist sowohl die Anerkennung objektiver Werte als auch universeller, d.h. für alle Menschen verbindlicher ethischer Prinzipien eine Utopie. Schöpfer dieser neuen Axiologie ist der Mensch selbst, der sich in der selbständigen Definition dessen, was Werte sind, vom Vertrauen in seine eigenen Empfindungen leiten lässt und vom Pluralismus der Lebensformen, Weltanschauungen und Moralsysteme begünstigt wird. In der heutigen, vom Individualismus geprägten Zeit spielt der Mensch also gleichzeitig die Rolle des Drehbuchautors, des Regisseurs und des Hauptdarstellers in dem „Film“, den sein Leben darstellt.⁷

Gegenüber der in der Welt herrschenden postmodernistischen Verwirrung kann die Kirche nicht gleichgültig bleiben. Einerseits ist sie aufgerufen, sich den zeitgenössischen Tendenzen entgegenzustellen, die im Widerspruch zur jüdisch-christlichen Tradition stehen. Dazu gehören: Beliebigkeit, Individualismus, Gleichgültigkeit gegen andere, mangelnde Solidarität mit den Leidenden und ein übertriebener Kult der Selbstverwirklichung.⁸ Gleichzeitig jedoch muss sie sorgfältig untersuchen, welche Bedürfnisse die heutigen Menschen in der von ihnen konstruierten Axiologie artikulieren, um in ihrer Antwort darauf auf Gott als die grundlegende Quelle und das letzte Ziel der Verwirklichung ihrer Wünsche und Bestrebungen zu verweisen.

2. Nowa aksjologia jako wyzwanie dla Kościoła

Ludzkie pragnienia i cele, których realizację gwarantują określone wartości, można potraktować jako kompas wskazujący Kościołowi kierunek działania. Chodzi przy tym o takie wartości, które da się pogodzić z tradycją chrześcijańską lub też oczyścić w „ogniu Ewangelii”, nadając im nowy, zdrowy sens. Mogą one wówczas stać się jednym z wyznaczników kościelnego duszpasterstwa, któremu nie wolno przejść obojętnie wobec człowieka, jego autentycznych potrzeb i szlachetnych dążeń. Ważne jest przy tym, aby umiejętnie dokonać rozeznania, co jest dzisiaj zamysłem Bożym i słusznym pragnieniem ludzi, a co owocem ideologicznych nacisków ze strony adwersarzy chrześcijaństwa.

2.1. Osobiste doświadczenie

Postmodernizm kwestionuje działanie autonomicznego, niezależnego podmiotu poznającego rzeczywistość i istnienie obiektywnego świata, który jako taki może być dla tego podmiotu przedmiotem obiektywnego poznania. Postmoderniści twierdzą, że tego, co poznajemy, nie można przyjmować jako prawdy obiektywnej, gdyż jest to tylko idealizująca, subiektywna interpretacja i kreatywna gra językowa. Dlatego też nie można mówić o prawdzie obiektywnej. Ludziom nigdy nie uda się dojść do wiedzy ostatecznej. Cokolwiek człowiek poznał i wie, może być zakwestionowane⁹.

Miejsce wartości, jaką wcześniej dla ogółu była prawda, zajmuje ludzkie doświadczenie, które stanowi najistotniejsze kryterium poznawcze. Odrzucając rozum jako narzędzie umożliwiające odkrycie prawdy, postmoderniści odrzucają także na-

2. Die neue Axiologie als Herausforderung an die Kirche

Die menschlichen Wünsche und Ziele, deren Realisierung durch bestimmte Werte garantiert wird, können als Kompass angesehen werden, der der Kirche die Richtung ihres Wirkens zeigt. Dabei handelt es sich um solche Werte, die mit der christlichen Tradition vereinbar sind oder die „im Feuer des Evangeliums“ gereinigt werden können, indem ihnen ein neuer, gesunder Sinn verliehen wird. Dann können sie eine Determinante kirchlicher Pastoral bilden, die am Menschen, seinen authentischen Bedürfnissen und edlen Bestrebungen nicht gleichgültig vorbeigehen darf. Dabei ist wichtig, klug unterscheiden zu lernen, was heute der Absicht Gottes entspricht und ein berechtigtes Verlangen der Menschen ist und was lediglich ein Resultat ideologischer Druckausübung von Seiten der Gegner des Christentums darstellt.

2.1. Persönliche Erfahrung

Der Postmodernismus stellt das Wirken eines die Wirklichkeit erkennenden autonomen, unabhängigen Subjekts in Frage sowie die Existenz einer objektiven Welt, die als solche für dieses Subjekt den Gegenstand objektiver Erkenntnis bilden kann. Die Postmodernisten behaupten, dass das, was wir erkennen, nicht als objektive Wahrheit angenommen werden kann, weil dies alles nur eine idealisierende, subjektive Interpretation und ein kreatives Sprachspiel ist. Deshalb kann auch von einer objektiven Wahrheit nicht die Rede sein. Den Menschen wird es nie gelingen, ein letztes Wissen zu erreichen. Was immer der Mensch auch erkannt hat und weiß, alles kann in Frage gestellt und angezweifelt werden.⁹

Den Platz des Wertes, den früher für die Allgemeinheit die Wahrheit bedeutete, nimmt heute die menschliche Erfahrung ein, die das wichtigste Erkenntniskriterium darstellt. Wenn die Postmodernisten die Vernunft als ein die Entdeckung der Wahr-

uczanie, które w ich przekonaniu wprowadza rozdział pomiędzy umysłem a sercem, wzywają zaś do dochodzenia do prawdy poprzez intuicję i doświadczenie, które uważane są współcześnie za najlepsze drogi wiodące do poznania rzeczywistości. Prawda bowiem nie jest gdzieś poza bytem ludzkim, ale w jego wnętrzu. Dlatego człowiek sam określa, co jest prawdą¹⁰.

W ponowoczesności człowiek sam decyduje o tym, co jest słuszne, a co błędne, co jest dobre, a co złe. Chociaż tradycyjne wartości jako takie nie zanikają, to jednak podlegają indywidualizacji. Spośród nich człowiek sam dokonuje wyboru, nadając im znaczenie zgodne z własnymi zapatrywaniami. Tego rodzaju indywidualizacja w dziedzinie wartości prowadzi człowieka do koncentracji na sobie samym i na swoim osobistym doświadczeniu, które może jedynie zweryfikować, odwołując się do subiektywnych poglądów głoszonych przez innych ludzi¹¹.

Chrześcijaństwo również docenia wartość osobistego doświadczenia, chociaż nie za cenę negacji prawdy uniwersalnej i absolutnej, jak czyni to postmodernizm. Jeśli bowiem coś rzeczywiście jest prawdą, posiada zawsze charakter uniwersalny. Prawda płynąca z Ewangelii pozwala człowiekowi zinterpretować swoje osobiste doświadczenia i znaleźć odpowiedź na pytanie o sens życia i cierpienia. Dlatego nie można zatrzymać się na samym doświadczeniu nawet wówczas, gdy wyraża ono i ujawnia wewnętrzność człowieka i jego duchowość (por. *Fides et ratio*, nr 83). Trzeba bowiem odwołać się do prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie, w której dopiero naprawdę wyjaśnia się tajemnica człowieka (por. *Gaudium et spes*, nr 22).

heit ermöglichendes Instrument ablehnen, verwerfen sie damit auch eine Bildung, die ihrer Überzeugung nach zur Spaltung von Kopf und Herz geführt hat, und sie rufen stattdessen dazu auf, durch Intuition und Erfahrung, die heute als die besten Wege zur Erkenntnis der Wirklichkeit angesehen werden, nach der Wahrheit zu suchen. Denn die Wahrheit existiere nicht irgendwo außerhalb der menschlichen Existenz, sondern in seinem Inneren. Deshalb definiert der Mensch selbst, was wahr ist.¹⁰

In der Postmoderne entscheidet der Mensch selbst darüber, was richtig ist und was falsch, was gut ist und was schlecht. Auch wenn die traditionellen Werte als solche nicht verschwinden, unterliegen sie dennoch einer Individualisierung. Der Mensch wählt selbst aus, welche ihm gemäß sind, und verleiht ihnen seiner eigenen Meinung entsprechend einen Sinn. Eine solche Individualisierung auf dem Gebiet der Werte führt dazu, dass sich der Mensch auf sich selbst und seine persönliche Erfahrung konzentriert, die nur durch Berufung auf die von anderen Menschen verkündeten subjektiven Ansichten verifiziert werden kann.¹¹

Das Christentum schätzt den Wert der persönlichen Erfahrung ebenfalls, jedoch nicht um den Preis der Negierung einer universellen und absoluten Wahrheit wie im Postmodernismus. Denn wenn etwas wirklich wahr ist, besitzt es immer universellen Charakter. Die aus dem Evangelium resultierende Wahrheit erlaubt dem Menschen seine persönlichen Erfahrungen zu interpretieren und eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und des Leidens zu finden. Deshalb darf man selbst dann nicht bei der Erfahrung selbst stehenbleiben, wenn sie das Innere des Menschen und seine Spiritualität zum Ausdruck bringt und offenbart (vgl. „*Fides et ratio*“, Nr. 83). Denn man muss auf die in Jesus Christus offenbarte Wahrheit Bezug nehmen, in der das Geheimnis des Menschen erst wirklich eine Erklärung findet (vgl. „*Gaudium et spes*“, Nr. 22).

2.2. Wolność

Jednostka ludzka w społeczeństwie postmodernistycznym nie chce być poddana żadnym autorytetom¹². Postmoderniści odrzucają autorytety, które powołują się na prawdę obiektywną, po to, aby uciskać innych i realizować swoje własne plany. Historię, która była dotychczas tworzona przez „agresorów”, negują jako niewłaściwy sposób opisu zdarzeń. Jej miejsce zajmuje „polityczna poprawność”, czyli tolerancja dla odmiennych postaw i zgoda na wyrażanie wszelkich osobistych uczuć, doznań i poglądów. Miejsce poszukiwania prawdy zajmuje dialog, w którym każdy jako podmiot może wyrażać swoje własne poglądy. Postmoderniści stoją na stanowisku, że z powodu wielopłaszczyznowości świata i złożoności jego struktur nie można ująć jego fundamentalnych struktur w żaden całościowy system ideowy. Wartością staje się pluralizm we wszystkich dziedzinach życia, a co za tym idzie – wolność w dokonywaniu wyboru właściwej dla siebie opcji światopoglądowej¹³.

Zwolennicy postmodernizmu oddzielają wolność od prawdy. Wolność jest jedną z podstawowych wartości postmodernizmu, która jednak sprowadzona jest do swobody zewnętrznej, niezwiązanej z żadnymi normami moralnymi opartymi na obiektywnej prawdzie. Co więcej, „wolność postmodernistyczna jest głównie negatywna, ponieważ charakteryzuje się brakiem wszelkich nakazów i zakazów”¹⁴. Dla postmodernistów nie istnieją żadne obiektywne wartości, które mogłyby stanowić wzorzec ludzkiego działania oraz kryterium jego oceny. Kryje się za tym naturalistyczna koncepcja człowieka, w której zaakcentowany zostaje tylko jego wymiar cielesny i skrajnie pojmowana wolność ludzka, niezależna od jakichkolwiek przykazań

2.2. Freiheit

Das menschliche Individuum will in der postmodernistischen Gesellschaft keinerlei Autorität unterworfen sein.¹² Die Postmodernisten lehnen Autoritäten ab, die sich nur deshalb auf eine objektive Wahrheit berufen, um andere zu unterdrücken und ihre eigenen Pläne zu realisieren. Die Geschichte, die bisher von „Aggressoren” geschaffen wurde, negieren sie als unangemessene Weise der Schilderung von Ereignissen. Ihren Platz nimmt die „political correctness” ein, d.h. die Toleranz gegenüber anderen Haltungen und die Zustimmung zur Expression aller persönlichen Gefühle, Erfahrungen und Ansichten. Statt der Suche nach der Wahrheit wird jetzt der Dialog wichtig, in dem jeder als Subjekt seine eigenen Ansichten äußern kann. Die Postmodernisten stehen auf dem Standpunkt, dass es wegen der Vielschichtigkeit der Welt und der Kompliziertheit ihrer Strukturen unmöglich ist, ihre fundamentalen Strukturen in ein ganzheitliches ideelles System zu bringen. Zum obersten Wert wird der Pluralismus in allen Lebensbereichen – und infolgedessen auch die Freiheit bei der Wahl der für jeden am besten passenden weltanschaulichen Option.¹³

Die Befürworter des Postmodernismus trennen die Freiheit von der Wahrheit. Die Freiheit bildet einen der Grundwerte des Postmodernismus; allerdings wird sie auf die innere Freiheit reduziert, die mit keinerlei auf die objektive Wahrheit gegründeten moralischen Normen in Verbindung gebracht wird. Mehr noch, „die postmodernistische Freiheit ist hauptsächlich negativ, weil sie durch ein Fehlen jeglicher Art von Geboten und Verboten auszeichnet”.¹⁴ Für die Postmodernisten gibt es keine objektiven Werte, die ein Vorbild menschlichen Handelns oder ein Kriterium seiner Beurteilung bilden könnten. Dahinter verbirgt sich eine naturalistische Konzeption des Menschen, in der lediglich seine körperliche Dimension und die extrem verstandene menschliche Freiheit betont wird, die als „Freiheit zu allem” von jedweden Geboten und ethischen

i zasad etycznych, jako wolność do wszystkiego. Poza tym w ideologii postmodernistycznej wolność jest wartością absolutną. Dlatego też nikt nie może występować w imieniu kogoś innego, aby jej nie naruszyć. Każdy dąży do zachowania dla siebie indywidualnej przestrzeni werbalnej, w której ma prawo zabierać głos w sposób nieskrępowany. Oczekuje także, że jego poglądy zostaną uszanowane i nie będzie kwestionowany w imię wolności przysługującej każdemu człowiekowi.

W myśl poglądów postmodernistycznych wolności należy bronić przed wszelkiego rodzaju „agresorami”. W wielu przypadkach zagrożenia dla ludzkiej wolności upatruje się w chrześcijaństwie, które próbuje narzucić człowiekowi określoną wizję antropologiczną i obowiązujące go normy postępowania. Tymczasem chrześcijaństwo nie jest wrogiem ludzkiej wolności. Co więcej, wiara chrześcijańska pozwala ludziom odkryć pełną prawdę o naturze i wymiarach wolności, gdyż ma ona swój prawnik w wolności samego Boga, która jest zawsze ukierunkowana ku dobru. Człowiek został stworzony przez Boga po to, aby mógł korzystać z wolności w sposób twórczy i odpowiedzialny; jest to zadaniem każdego ludzkiego życia. Człowiek jest wezwany przez Boga do wzrostu i dojrzenia w wolności, aby mógł dokonywać wyboru dobra i w ten sposób urzeczywistniać siebie, osiągając pełnię człowieczeństwa. Wolność to dar Boży, który umożliwia człowiekowi odpowiedzialne stawianie się osobą¹⁵. Autentyczna wolność realizuje się w gotowości do służby i do daru z siebie, zgodnie z tym, co ukazał Chrystus w postawie proegzystencji, czyli życia ukierunkowanego na drugiego człowieka¹⁶.

Prinzipien unabhängig ist. Außerdem stellt die Freiheit in der postmodernistischen Ideologie einen absoluten Wert dar. Deshalb kann auch niemand im Namen eines anderen dafür eintreten, dass sie nicht verletzt wird. Jeder strebt danach, den individuellen verbalen Raum für sich zu bewahren, in dem er das Recht hat, ungehindert seine Stimme zu erheben. Er erwartet auch, dass seine Ansicht respektiert und nicht etwa im Namen der jedem Menschen zustehenden Freiheit in Frage gestellt wird.

Im Sinne der postmodernistischen Ansichten muss die Freiheit gegen jede Art von „Aggressoren” verteidigt werden. In vielen Fällen sieht man gerade im Christentum eine Gefahr für die menschliche Freiheit, das dem Menschen eine bestimmte anthropologische Sicht und ihn bindende Normen des Tuns aufzwingen will. Aber das Christentum ist keineswegs ein Feind der menschlichen Freiheit. Mehr noch, der christliche Glaube erlaubt den Menschen, die volle Wahrheit über die Natur und das Ausmaß der Freiheit zu entdecken, weil diese ihr Urbild ja in der Freiheit Gottes selbst besitzt. Der Mensch wurde von Gott dazu erschaffen, dass er diese Freiheit auf schöpferische und verantwortliche Weise in Anspruch nehmen kann; dies ist die Aufgabe eines jeden menschlichen Lebens. Der Mensch ist von Gott dazu aufgerufen, in der Freiheit zu wachsen und zu reifen, damit er das Gute wählen und auf diese Weise sich selbst verwirklichen, d.h. die Fülle des Menschseins erreichen kann. Die Freiheit ist ein Geschenk Gottes, das dem Menschen die verantwortliche Personwerdung ermöglicht.¹⁵ Die authentische Freiheit realisiert sich in der Bereitschaft zum Dienst und zur Selbsthingabe, wie sie von Christus in der Haltung der Proexistenz aufgezeigt wurde, d.h. der Ausrichtung des Lebens auf den anderen Menschen.¹⁶

2.3. Otwartość albo tolerancja

W kontekście absolutyzacji wolności ujawnia się kolejna istotna wartość postmodernistyczna, tzw. otwartość. Skoro prawda jest względna, zależna od jednostki, a wszystkie poglądy mają tę samą wartość i należy się im uznanie, to człowiek winien jednakowo poważnie i z rewerencją podchodzić do każdej opinii jako do prawdy. W ponowoczesności życie człowieka nie toczy się już według wspólnych norm i wartości, które obowiązywały niegdyś w ramach określonych kręgów społecznych. To, co do tej pory obowiązywało, stało się relatywne. Taka sytuacja domaga się od człowieka właśnie otwartości. Jest to podstawowa cnota, która powinna być uformowana w procesie kształcenia i wychowania. Otwartość, a zatem i relatywizm, są jedynym właściwym sposobem podejścia do tego wszystkiego, co jest głoszone jako prawda¹⁷.

Postmoderniści ubóstwiają tolerancję, którą można uznać za synonim otwartości. Zakazuje ona głoszenia określonych poglądów religijnych, światopoglądowych, społecznych czy politycznych jako obiektywnie prawdziwych, które mogłyby podać w wątpliwość sensowność innych opinii pojawiających się w życiu społecznym. Kto odwołuje się do prawdy uniwersalnej i absolutnej, jest „zamknięty” i nietolerancyjny, gdyż swoimi poglądami próbuje wyrzucić presję na inaczey myślących i narusza zasadę poszanowania wolności w określaniu tego, co prawdziwe i dobre. W ten sposób absolutyzowana w postmodernizmie tolerancja zobowiązuje do akceptowania wszelkiego rodzaju postaw, zachowań, przekonań i wartościowań, które z obiektywną prawdą nie muszą mieć nic wspólnego¹⁸.

2.3. Offenheit oder Toleranz

Im Kontext der Verabsolutierung der Freiheit tritt ein weiterer wesentlicher Wert des Postmodernismus in Erscheinung, nämlich die sogenannte Offenheit. Wenn die Wahrheit relativ ist, vom Individuum abhängt und alle Ansichten den gleichen Wert besitzen und allen Anerkennung gebührt, dann muss der Mensch jeder Meinung ernsthaft und respektvoll als einer „Wahrheit” begegnen. In der Postmoderne verläuft das Leben des Menschen nicht mehr nach den gemeinsamen Normen und Werten, die früher im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Kreise galten. Alles, was bisher verbindlich war, ist relativ geworden. Diese Situation erfordert vom Menschen somit Offenheit. Dies ist die Grundtugend, die im Bildungs- und Erziehungsprozess herausgeformt werden muss. Diese Offenheit – und somit auch der Relativismus – bildet die einzig richtige Art und Weise des Herangehens an all das, was als Wahrheit verkündet wird.¹⁷

Die Postmodernisten vergöttern die Toleranz, welche geradezu als ein Synonym der Offenheit angesehen werden kann. Sie verbietet die Verkündung bestimmter religiöser, weltanschaulicher, sozialer oder politischer Ansichten, die den Sinn anderer im sozialen Leben in Erscheinung tretender Optionen in Zweifel ziehen könnten. Wer sich auf eine universelle und absolute Wahrheit beruft, gilt als „verschlossen” und intolerant, weil er mit seinen Ansichten versucht, Druck auf Andersdenkende auszuüben, und den Grundsatz verletzt, die Entscheidungsfreiheit darüber, was richtig und gut ist, zu achten. Auf diese Weise verpflichtet die im Postmodernismus verabsolutierte Toleranz dazu, alle Arten von Haltungen, Verhaltensweisen, Überzeugungen und Werturteilen zu akzeptieren, die mit der objektiven Wahrheit nichts gemein haben müssen.¹⁸

Der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils zufolge nimmt die katholische Kirche in ihrer Seelsorgetätigkeit eine offene Haltung zur Welt ein, die sich jedoch deutlich vom erkenntnistheoretischen

Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, Kościół katolicki w swej działalności duszpasterskiej przyjmuje postawę otwartości wobec świata, która jednak jest czymś innym niż relatywizm teoriopoznawczy i moralny. Chodzi bowiem o zwrot ku człowiekowi, jego potrzebom i istotnym pytaniom egzystencjalnym (por. *Gaudium et spes*, nr 3). Kościół jest otwarty na człowieka, któremu chce służyć, uczestnicząc w życiu dzisiejszych ludzi, solidaryzując się z ich losem, proponując pomoc w poszukiwaniu orientacji i sensu życia, broniąc godności osoby ludzkiej w obliczu wszelkich fałszywych ujęć antropologicznych oraz wobec wszelkich form bezduszości i niesprawiedliwości¹⁹. Nie może przy tym zrezygnować z wiernej proklamacji nauki Chrystusa, gdyż istnieje tylko jeden środek, by rozwiązać problemy ludzkości: dialog w świetle Ewangelii i moc zbawcza, którą Kościół nieustannie otrzymuje od swego boskiego Założyciela.

2.4. Przyjemność i szczęście

W epoce ponowoczesnej poszukiwanie przyjemności i wrażeń to podstawowy sposób dążenia do szczęścia. Filozofia życiowa współczesnych ludzi jest naznaczona pragnieniem, by mieć coś z życia i uczynić w nim coś niezwykłego, np. zdobyć rzeczy, z których można być dumnym. Jako że wielu ludziom trudno osiągnąć coś niepowtarzalnego, przechodzą na płaszczyznę poszukiwania wrażeń, które dają im poczucie, że warto było żyć. Kto nie jest kimś wyjątkowym ani nie posiada czegoś rzadko spotykanego, powinien przynajmniej coś szczególnego przeżyć. Sens życia zależy od jakości jego przeżywania²⁰. Trzeba więc tak kształtować swoje życie osobiste, aby stało się przestrzenią głębokich doznań i przeżyć. Dlatego ludzie muszą

und moralischen Relativismus unterscheidet. Denn es handelt sich um eine Hinwendung zum Menschen, seinen Bedürfnissen und seinen wesentlichen existentiellen Fragen (vgl. „*Gaudium et spes*”, Nr. 3). Die Kirche ist offen für den Menschen, dem sie dienen will, indem sie am Leben der heutigen Menschen teilnimmt, sich mit ihrem Schicksal solidarisiert, ihnen Hilfe bei der Suche nach Orientierung und Lebenssinn anbietet und die Würde der menschlichen Person angesichts falscher anthropologischer Konzeptionen gegen alle Formen der Herzlosigkeit und Ungerechtigkeit verteidigt.¹⁹ Dabei kann sie nicht auf die treue Proklamation der Lehre Christi verzichten, weil es nur ein Mittel gibt, um die Probleme der Menschheit zu lösen: den Dialog im Lichte des Evangeliums und die Heilskraft, die der Kirche fortwährend von ihrem göttlichen Gründer zuteil wird.

2.4. Vergnügen und Glück

In der postmodernen Epoche bildet die Suche nach Vergnügen und Eindrücken die grundlegende Weise des Strebens zum Glück. Die Lebensphilosophie der heutigen Menschen ist geprägt von dem Wunsch, etwas vom Leben zu haben und etwas Außergewöhnliches daraus zu machen, zum Beispiel Dinge zu erwerben, auf die man stolz sein kann. Und weil es für viele Menschen schwierig ist, etwas Einmaliges zu besitzen, wechseln sie auf die Ebene der Suche nach Eindrücken, die ihnen das Gefühl geben, dass es sich lohnt zu leben. Wer weder außergewöhnlich ist noch selten angetroffene Dinge besitzt, sollte wenigstens etwas besonders erleben. Der Sinn des Lebens hängt von der Qualität seines Erlebens ab.²⁰ Also muss man sein persönliches Leben so gestalten, dass es zu einem Raum tiefer Eindrücke und Erlebnisse wird. Deshalb sind die Menschen die ganze Zeit auf der Suche nach etwas „Begeisterndem“, „Interessantem“ und „Schönem“, das ihr Leben sinn- und wertvoll macht.

cały czas szukać czegoś „pasjonującego”, „ciekawego”, „pięknego”, co uczyni ich życie sensownym i wartościowym.

W postmodernizmie człowiek dąży do życia zgodnego z naturą. Służące temu kryteria to odnowiona duchowość, holistyczne spojrzenie na życie człowieka, poszukiwanie zadań dających radość, zjednoczenie z myślącymi podobnie²¹. Poszukując dla siebie właściwych relacji międzysobowych, człowiek kieruje się osobistymi odczuciami, które mówią mu, co będzie dla niego prawdziwym, miłym przeżyciem. Nawiązanie relacji z innymi zależy wówczas w decydującej mierze od zapotrzebowań i zapatrywań estetycznych, które nadają kierunek tym poszukiwaniom²².

Jako że dobre samopoczucie jest w dobie ponowoczesności kwestią pierwszorzędną, dlatego poszukiwanie sposobów dla jego osiągnięcia jest dla współczesnych ludzi czymś niezwykle istotnym. Temu dążeniu służą idee postmodernistów, którzy mają na uwadze cele terapeutyczne. W kreowanej przez nich „kulturze terapeutycznej” pytania o naturę dobra, znaczenie prawdy oraz istnienie Boga pozostają bez odpowiedzi i dlatego nie mają żadnego znaczenia. Podczas gdy prawda nie jest traktowana jako wartość, jej miejsce zajmuje skuteczność psychologiczna, czyli praktyczne oddziaływanie, które pozwoli człowiekowi uzyskać równowagę duchową i poczucie szczęścia²³.

Terapeutyczny wymiar życia religijnego i posługi duszpasterskiej nie jest odkryciem postmodernistów. Już bowiem w Starym Testamencie wszystko, co biblijny dobry pasterz czyni dla swoich owiec, to „terapia”. Uzdrawienia, o których mówi Nowy Testament, są integralną częścią Jezusowej proklamacji dobrej nowiny o królestwie Bożym. Świadczą o tym ewangelie, w których Syn

Im Postmodernismus strebt der Mensch nach einem Leben im Einklang mit der Natur. Dem dienen solche Kriterien wie eine erneuerte Spiritualität, ein holistischer Blick auf das Leben des Menschen, die Suche nach Aufgaben, die Freude bereiten, sowie die Vereinigung mit Ähnlichdenkenden.²¹ Auf der Suche nach ihm entsprechenden interpersonalen Beziehungen lässt sich der Mensch von persönlichen Gefühlen leiten, die ihm sagen, was für ihn ein wahres, nettes Erlebnis sein wird. Die Anknüpfung von Beziehungen mit anderen hängt dann im entscheidenden Maße von den ästhetischen Bedürfnissen und Auffassungen ab, die dieser Suche eine Richtung verleihen.²²

Da das Wohlbefinden in der Zeit der Postmoderne eine erstrangige Angelegenheit darstellt, ist die Suche nach Wegen seiner Erlangung für die heutigen Menschen außerordentlich wichtig. Diesem Bestreben dienen die Ideen der Postmodernisten, die therapeutische Ziele im Blick haben. In der von ihnen kreierten „therapeutischen Kultur” bleiben die Fragen nach der Natur des Guten, nach der Bedeutung der Wahrheit sowie nach der Existenz Gottes ohne Antwort und haben deshalb keinerlei Bedeutung mehr. Während die Wahrheit nicht mehr als Wert angesehen wird, nimmt die psychologische Effektivität ihren Platz ein, d.h. die praktische Einflussnahme, die dem Menschen ermöglicht, ein geistiges Gleichgewicht und das Gefühl des Glücks zu erreichen.²³

Die therapeutische Dimension des religiösen Lebens und des seelsorglichen Dienstes ist keineswegs erst von den Postmodernisten entdeckt worden. Denn schon im Alten Testament ist alles, was der biblische Gute Hirte für seine Schafe tut, „Therapie”. Die im Neuen Testament erwähnten Heilungen sind integraler Bestandteil der Proklamation der Guten Nachricht vom Reich Gottes durch Jesus. Davon zeugen die Evangelienstellen, in denen der Sohn Gottes sich selbst als Arzt bezeichnet (Lk 4, 23), körperliche Krankheiten heilt und geistige Fesseln löst (Mt 4, 23) und die Menschen mittels Exor-

Boży, nazywając samego siebie lekarzem (Łk 4, 23), uzdrawia z niemocy cielesnych i więzów duchowych (Mt 4, 23) i za pomocą egzorcyzmów wyzwala ludzi spod panowania szatana (Mk 3, 27). Ilekroć Jezus zabiera głos i mówi o zbawieniu, poświadcza swe słowa czynami, uzdrawiając i uwalniając człowieka od tych mrocznych zagrożeń²⁴. W optyce Chrystusowej Ewangelii uzdrawianie mocą Bożą wzywa do wiary w Boga, a także do wykorzystania sił rozumu w służbie uzdrawiania. Nie koncentruje się ono na skuteczności osiąganej dzięki zastosowaniu określonej techniki (psycho)terapeutycznej, ale na człowieku jako jedności ciała i duszy, którego uzdrowić w pełni może tylko miłość Boża²⁵. W ten sposób komunikowany jest ludziom dar Bożego odkupienia, które posiada charakter relacji terapeutycznej.

3. Zadania duszpasterskie Kościoła w kontekście postmodernistycznej aksjologii

Wartości propagowane przez postmodernizm nie mają wyłącznie zabarwienia negatywnego, gdyż dochodzą w nich do głosu autentyczne pragnienia współczesnych ludzi. Można w nich dostrzec również pozytywne tendencje, które na nowo pozwalają odkryć wartość Ewangelii, a także stanowią wyzwanie dla duszpasterskiej aktywności Kościoła zatroskanego o dobro świata i żyjących w nim ludzi.

3.1. Żywe doświadczenie religijne

Ludzie żyjący w epoce postmodernizmu wychodzą z założenia, że mają prawo do szczęśliwego życia. Ich szczególne zainteresowanie budzą ci, którzy zdają się mieć ofertę natury duchowej, ogarniającą całość ziemskiego bytowania; ci, którzy przekazują kon-

zysmen von der Herrschaft des Teufels befreit (Mk 3, 27). Jedesmal, wenn Jesus das Wort ergreift und vom Heil spricht, bezeugt er seine Worte mit Taten, indem er den betreffenden Menschen heilt und von finsternen Gefahren befreit.²⁴ In der Optik des Evangeliums Christi bildet die Heilung durch Gotteskraft einen Aufruf zum Glauben an Gott, aber auch zur Nutzung der Kräfte des Verstandes im Dienst der Heilung. Sie konzentriert sich nicht auf die durch Anwendung einer bestimmten (psycho)therapeutischen Technik erreichte Effektivität, sondern auf den Menschen als eine Einheit von Leib und Seele, den nur die Liebe Gottes vollständig zu heilen vermag.²⁵ Auf diese Weise wird den Menschen das Geschenk der göttlichen Erlösung vermittelt, welche den Charakter einer therapeutischen Beziehung besitzt.

3. Die pastoralen Aufgaben der Kirche im Kontext der postmodernistischen Axiologie

Die vom Postmodernismus propagierten Werte sind nicht ausschließlich negativ gefärbt, weil in ihnen ein authentisches Verlangen der heutigen Menschen zu Wort kommt. Man kann in ihnen auch positive Tendenzen erkennen, die den Wert des Evangeliums neu zu entdecken erlauben und für die Seelsorgetätigkeit der für das Wohl der Welt und der in ihr lebenden Menschen besorgten Kirche durchaus auch eine Herausforderung darstellen.

3.1. Die lebendige religiöse Erfahrung

Die in der Epoche des Postmodernismus lebenden Menschen gehen davon aus, dass sie ein Recht auf ein glückliches Leben haben. Ihr besonders Interesse wecken daher diejenigen, die ein Angebot geistiger Natur zu haben scheinen, welches die Gesamtheit der irdischen Existenz umfasst, d.h. Menschen, die ihnen konkrete praktische Anweisungen vermitteln und ihnen Erfolg versprechen. Der heutige Mensch sucht eine lebendige religiöse Erfahrung,

kretnie wskazania praktyczne i obiecują osiągnięcie sukcesu. Dzisiejszy człowiek poszukuje żywego doświadczenia religijnego, w oparciu o które możliwe stanie się zarówno duchowe, jak i materialne kształtowanie egzystencji. Dla współczesnych ludzi ta cecha tego rodzaju propozycji pełni rolę kryterium prawdy²⁶.

Z uwagi na wartość, jaką ma dla współczesnych ludzi wewnętrzne doświadczenie, Kościół winien bardziej skupić się na duchowym wymiarze przekazu wiary. Komunikacja wiary jest bowiem zawsze przede wszystkim procesem duchowym, który nie polega na dogmatycznej i moralnej indoktrynacji, lecz na mistagogicznym wprowadzeniu człowieka w tajemnicę jego własnego życia²⁷. Chodzi o towarzyszenie ludziom w odkrywaniu prawdy o człowieku w kontekście osobistego doświadczenia Boga, które przemienia życie ludzkie i nadaje mu sens. Dokonując tego rodzaju doświadczenia, człowiek nie skupia się tylko na sobie samym, lecz przede wszystkim koncentruje się na spotkaniu z Bogiem i Jego prawdą.

Chrześcijaństwo głosi prawdę, która najlepiej objawia się w czynie. Człowiek przyjmie prawdę chrześcijańską, jeśli okaże się ona istotna dla jego życia wewnętrznego i jego codziennej egzystencji. Dlatego też, gdy w duszpasterstwie docenione zostaną elementy praktyczne, łatwiej będzie przekazać ludziom to, co duchowe. Potem trzeba pomóc ludziom dokonać przejścia od uczucia związanego z religią w stylu „Ja coś z tego mam!” do przekonania: „Wiara daje mi jeszcze więcej!”²⁸.

W tej sytuacji szczególnego znaczenia w działalności duszpasterskiej nabierają szkoły modlitwy, w których ludzie nie tylko dowiadują się, czym jest modlitwa, ale uczą się nią żyć. Wielu ludzi nie umie się modlić

gestützt auf die sowohl die geistige als auch die materielle Gestaltung seiner Existenz möglich wird. Für die heutigen Menschen erfüllt dieses Merkmal derartiger Vorschläge die Rolle des Wahrheitskriteriums.²⁶

Wegen des Wertes, den die innere Erfahrung für die Menschen unserer Zeit zweifellos besitzt, muss die Kirche sich mehr auf die spirituelle Dimension der Glaubensvermittlung konzentrieren. Die Glaubenskommunikation ist nämlich immer vor allem ein geistiger Prozess, der nicht auf dogmatischer und moralischer Indoktrinierung beruht, sondern auf der mystagogischen Einführung des Menschen in das Geheimnis seines eigenen Lebens.²⁷ Es geht darum, die Menschen bei der Entdeckung der Wahrheit über den Menschen im Kontext seiner persönlichen Gotteserfahrung zu begleiten, die das menschliche Leben verändert und ihm einen Sinn verleiht. Durch eine solche Erfahrung konzentriert sich der Mensch nicht nur auf sich selbst, sondern vor allem auf die Begegnung mit Gott und Seiner Wahrheit.

Das Christentum verkündet eine Wahrheit, die sich in der Tat am vollständigsten offenbart. Der Mensch nimmt die Wahrheit des Christentums an, wenn sie sich für sein inneres Leben und seine tägliche Existenz als wesentlich erweist. Deshalb kann man, wenn die praktischen Elemente in der Seelsorge aufgewertet werden, den Menschen auch die geistigen Elemente leichter vermitteln. Danach muss den Menschen geholfen werden, von einem mit der Religion verbundenen Gefühl in der Art von „Davon habe ich etwas!“ zu der Überzeugung fortzuschreiten: „Der Glaube gibt mir noch mehr!“²⁸

In dieser Situation kommt den Schulen des Gebets im pastoralen Wirken eine ganz besondere Bedeutung zu, in denen die Menschen nicht nur erfahren, was das Gebet ist, sondern auch lernen, mit ihm zu leben. Viele Menschen können nicht beten, und deshalb fällt es ihnen schwer, sich auf Gott zu verlassen und Seinem Wort zu vertrauen. Das Gebet ermöglicht dem Menschen, sich vor dem Verlust der Orientierung im Leben und des Kontaktes mit dem

i dlatego trudno im zdać się na Boga, ufając Jego słowu. Modlitwa pozwala człowiekowi uchronić się przed utratą orientacji w życiu i przed zagubieniem kontaktu z własnym sercem, w którym mieszka Bóg. Kto w modlitwie jednoczy się z Bogiem, może czuć się bezpiecznym nawet wówczas, gdy znajdzie się w obcym środowisku i trzeba mu będzie dokonywać ważnych wyborów życiowych. Modlitwa daje człowiekowi pewność, że Bóg obdarza go prawdziwą wolnością i że należy do Boga także wtedy, gdy wszystko wokół zdaje się temu zaprzeczać. Celebracja liturgii jako uszczęśliwiające doświadczenie wspólnoty modlitwy powinno stanowić centrum tego rodzaju formacji.

Drogą do żywego doświadczenia religijnego jest również relacja duszpasterska, w której Bóg wychodzi naprzeciw człowiekowi w osobie kapłana. Postawa duszpasterza winna być wówczas odbiciem działania Boga, który jest blisko człowieka i zawsze go szuka, ale nigdy go do niczego nie przymusza. Dlatego też duszpasterz nie stara się zaimponować człowiekowi swoją wiedzą i zdolnościami, lecz stara się stworzyć mu przestrzeń wolności, aby mógł w niej otworzyć się na Boga, który w szczególny sposób daje ludziom odczuć swoją bliskość, gdy w relacji międzyosobowej doświadczają miłości.

3.2. Pełnia wolności w Chrystusie

Kościół uczy, że powołaniem człowieka jest w posłuszeństwie Bogu urzeczywistnić swoją wolność. Wola Boża nie jest dla człowieka zagrożeniem. Nie jest ona wyrazem władzy uciskającej człowieka lub krepującej go boskiej samowoli. Jest to opiekuńcza miłość i troska, którą Bóg jak kochająca matka otacza swoje stworzenie (por. *Evangelium*

eigenen Herzen zu schützen, in dem Gott wohnt. Wer sich im Gebet mit Gott vereinigt, kann sich sogar dann noch sicher fühlen, wenn er sich in einer fremden Umwelt befindet und er wichtige existentielle Entscheidungen treffen muss. Das Gebet gibt dem Menschen die Gewissheit, dass Gott ihn mit wahrer Freiheit beschenkt und dass er selbst dann zu Gott gehört, wenn alles um ihn herum dies zu verneinen scheint. Die Feier der Liturgie als beglückende Erfahrung eine Gebetsgemeinschaft sollte das Zentrum dieser Art von Formation bilden.

Ein Weg zur lebendigen religiösen Erfahrung ist auch die pastorale Beziehung, in der Gott dem Menschen in der Person des Priesters entgegenkommt. Die Haltung des Seelsorgers sollte dann das Handeln Gottes widerspiegeln, der dem Menschen nahe ist und immer auf der Suche nach ihm ist, ihn dabei aber nie zu irgendetwas zwingt. Deshalb wird Seelsorger nicht versuchen, dem Menschen mit seinem Wissen und Können zu imponieren, sondern er ist bemüht, ihm einen Raum der Freiheit zu schaffen, damit er sich darin für Gott öffnen kann, der die Menschen dann ganz besonders seine Nähe spüren lässt, wenn sie in der interpersonalen Beziehung Liebe erfahren.

3.2. Die Fülle der Freiheit in Christus

Die Kirche lehrt, dass der Mensch dazu berufen ist, seine Freiheit im Gehorsam Gott gegenüber zu verwirklichen. Der Wille Gottes ist keine Gefahr für den Menschen. Er ist nicht Ausdruck einer den Menschen knechtenden Macht oder einer ihn einschränkenden göttlichen Willkür. Vielmehr ist er Ausdruck der fürsorglichen Liebe und Sorge, mit der Gott seine Schöpfung liebt, so wie es eine liebende Mutter tut (vgl. „*Evangelium Vitae*“, Nr. 39). Die Freiheit, mit der Gott jeden Menschen beschenkt hat, realisiert sich nicht durch die Wahl dies oder jenes Gegenstandes, sondern durch die Bestimmung seiner selbst. Die Freiheit ist gleichzeitig

vitae, nr 39). Wolność, którą Bóg obdarzył każdego człowieka, realizuje się nie tyle poprzez dokonywanie wyboru takiego czy innego przedmiotu, lecz poprzez określenie samego siebie. Wolność to jednocześnie dar Boży i zadanie powierzone człowiekowi²⁹.

W pluralistycznej rzeczywistości ludzie poszukują orientacji, by dokonywać takich wyborów, które pozwolą im jak najlepiej wykorzystać posiadaną wolność. Wolność jest wielkim dobrem człowieka, ale jej ostateczna wartość ujawnia się wtedy, gdy wolność zostanie właściwie użyta. Zgodnie z doktryną chrześcijańską, człowiek może w pełni zrozumieć sens ludzkiej wolności tylko w Osobie Jezusa Chrystusa. Dlatego Kościół ma zadanie głosić Chrystusa, który uwalnia ludzi z niewoli zła, grzechu i śmierci i pokazuje swoim postępowaniem, co znaczy być prawdziwie wolnym. Chrystus używa swojej wolności nie po to, by realizować jakieś egoistyczne cele, lecz by swoje życie ofiarować innym. On jest Prawdą, która warunkuje osiągnięcie prawdziwej wolności. Bez tej Prawdy ludzka wolność pozostaje wolnością pozorną, rozumianą powierzchownie, której urzeczywistnienie nie doprowadzi człowieka do osobowej pełni. W Jezusie najpełniej można dostrzec, że wolność nie polega na wolności czynienia czegokolwiek, ale że jest ona „wolnością ku Dobru, w którym jedynie znajduje się Szczęście. Dobro jest więc jej celem. A zatem człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy, o ile ono – a nie jakiegokolwiek inne siły – kieruje jego wolą”³⁰.

Wolność ludzka jest wartością bezcenną, ale nie absolutną. Domaga się bowiem urzeczywistnienia przez wybór dobra, które człowiek najlepiej rozpoznaje w świetle Chrystusowej prawdy. Kościół pomaga ludziom dokonywać właściwych wyborów, gdy wska-

eine Gabe Gottes und eine dem Menschen anvertraute Aufgabe.²⁹

In einer pluralistischen Wirklichkeit suchen die Menschen nach Orientierung, um solche Wahlentscheidungen zu treffen, die ihnen diese ihnen geschenkte Freiheit am besten zu nutzen erlauben. Die Freiheit ist ein großes Gut des Menschen, aber ihr letztendlicher Wert zeigt sich erst dann, wenn die Freiheit richtig genutzt wird. Der christlichen Lehre gemäß kann der Sinn der menschlichen Freiheit nur in der Person Jesu Christi vollständig verstanden werden. Deshalb hat die Kirche die Aufgabe, Christus zu verkündigen, der die Menschen von der Knechtschaft des Bösen, der Sünde und des Todes befreit und durch sein Verhalten zeigt, was es bedeutet, wirklich frei zu sein. Christus nutzt seine Freiheit nicht, um irgendwelche egoistischen Ziele zu verwirklichen, sondern um sein Leben anderen zu opfern. Er ist die Wahrheit, die das Erreichen wahrer Freiheit bedingt. Ohne diese Wahrheit bleibt die menschliche Freiheit eine nur oberflächlich verstandene Scheinfreiheit, deren Realisierung den Menschen nicht zur personalen Erfüllung befähigt. In Jesus kann man am klarsten erkennen, dass die Freiheit nicht darauf beruht, irgendetwas tun zu dürfen, sondern dass sie „eine Freiheit zum Guten ist, in dem allein das Glück zu finden ist. Das Gute ist also ihr Ziel. Deshalb wird der Mensch nur insoweit frei, wie er zur Erkenntnis der Wahrheit gelangt und wie sie – und nicht irgendwelche anderen Kräfte – dann seinen Willen lenkt”³⁰.

Die menschliche Freiheit ist ein unschätzbare Wert, aber kein absoluter. Denn sie bedarf ihrer Realisierung durch die Wahl des Guten, das der Mensch am besten im Lichte der Wahrheit Christi erkennt. Die Kirche hilft den Menschen, richtige Wahlentscheidungen zu treffen, indem sie auf Personen verweist, die in der Nachfolge Christi Gutes getan und ihr Leben für andere hingegeben haben. Deshalb lohnt es sich, wenn an den Dienst der Unterweisung ausübt, auf konkrete Beispiele von Menschen zurückzugreifen, die allgemein als Autorität

zuje na osoby, które naśladowały Chrystusa, czyniąc dobro i poświęcając swoje życie dla innych. Dlatego pełniąc posługę nauczania, warto sięgać do konkretnych przykładów ludzi, którzy uważani są powszechnie za autorytety, oraz do sytuacji egzystencjalnych, w których słuchacze mogą się odnaleźć ze swoimi dylematami życiowymi. Opowiadania o konkretnych postaciach, które w swoim życiu wybierały Chrystusa i wybierały jak Chrystus, posiadają szczególnego rodzaju moc przekonującą, gdyż z samego wnętrza ludzkiej egzystencji apelują do współczesnego człowieka o takie wykorzystanie osobistej wolności, które pozwoli mu doświadczyć prawdziwego szczęścia i stać się dla innych ludzi pociągającym przykładem autentycznego człowieczeństwa.

3.3. Otwartość na życie ludzi i świat

Jednym z najmodniejszych terminów używanych przez postmodernistów jest wspomniana już otwartość, czyli zgoda na istnienie różnych równouprawnionych systemów wartości, wzorców moralnych oraz interpretacji sensu istnienia człowieka i świata. Z otwartością ściśle związana jest tolerancja, która nie pozwala na krytykę poglądów i postaw innych ludzi czy dokonywanie ich oceny moralnej, skoro nie ma dla niej żadnego obiektywnego punktu odniesienia. U podstaw tak rozumianej tolerancji leży przekonanie jej propagatorów o pozytywnej roli pluralizmu światopoglądowego, etycznego i religijnego, zgodnie z którym to przekonaniem wszystkie koncepcje mają tę samą wartość. W rzeczywistości ponowoczesna tolerancja nie ma wcale charakteru powszechnego. Z zakresu zjawisk tolerowanych wyklucza się bowiem postawy wyrastające z antymodernistycznego buntu przeciwko kulturze liberalnego Za-

ten anerkannt sind, sowie auf die existentiellen Situationen einzugehen, in denen sich die Hörer mit ihren Lebensproblemen wiederentdecken können. Erzählungen über konkrete Persönlichkeiten, die in ihrem Leben Christus gewählt und ihre Wahlscheidungen wie Christus getroffen haben, besitzen deshalb eine besondere Überzeugungskraft, weil sie aus der innersten Tiefe menschlicher Existenz kommend an den heutigen Menschen appellieren, seine persönliche Freiheit so zu nutzen, dass sie ihm erlaubt, wahres Glück zu erfahren und für andere Menschen ein attraktives Beispiel authentischer Menschlichkeit zu werden.

3.3. Offenheit für das Leben der Menschen und die Welt

Einer der modischsten von den Postmodernisten benutzten Begriffe ist die bereits erwähnte Offenheit, d.h. das Einverständnis mit dem Bestehen verschiedener gleichberechtigter Wertesysteme, moralischer Verhaltensmuster und Sinninterpretationen für die Existenz des Menschen und der Welt. Eng mit der Offenheit verbunden ist die Toleranz, die weder eine Kritik an den Ansichten und Haltungen anderer Menschen noch deren moralische Beurteilung erlaubt, da es dafür ja keinerlei objektiven Bezugspunkt gibt. Einer so verstandenen Toleranz liegt die Überzeugung ihrer Propagandisten von der positiven Rolle des weltanschaulichen, ethischen und religiösen Pluralismus zugrunde, derzufolge alle Konzeptionen denselben Wert haben. Aber in Wirklichkeit hat die postmoderne Toleranz keineswegs allgemeinen Charakter. Denn vom Bereich der tolerierten Phänomene bleiben diejenigen Haltungen ausgenommen, die aus der antimodernistischen Rebellion gegen die Kultur des liberalen Westens mit ihrem erkenntnistheoretischen Relativismus, religiösem Indifferentismus oder ihrer Verabsolutierung der Freiheit resultieren. Aus diesem Grunde ist in der postmodernistischen Welt kein Platz für eine offene Proklamation der christlichen Werte, die als eine

chodu z jej relatywizmem teoriopoznawczym, indyferentyzmem religijnym czy absolutyzowaniem wolności. Z tego względu w świecie postmodernistycznym nie ma miejsca na otwartą proklamację wartości chrześcijańskich, która uważana jest za rodzaj „moralnej represji w stosunku do ludzi myślących inaczej”³¹. Tolerancja ma więc charakter ograniczony do tych prądów intelektualnych, które zwracają się przeciwko chrześcijaństwu oraz jego spuściźnie kulturowej w wymiarze intelektualnym i etycznym.

Wobec tak postulowanej otwartości oraz szerzącej się chrystianofobii Kościół nie może usunąć się w cień i zrezygnować ze swojej misji głoszenia Ewangelii oraz zawartych w niej wartości. W tym też znaczeniu chrześcijanie powinni być otwarci na świat. Czynią to jednak wówczas nie po to, aby akceptować wszystkie ludzkie poglądy, postawy i czyny, lecz by ukazywać ludziom Chrystusa, Jego prawdę, Jego miłość i pełnię życia w Jego królestwie. Potrzebna jest w tym względzie niewzruszona samoświadomość Kościoła jako wspólnoty, poza którą nie ma zbawienia. Dlatego też Kościół musi stale umacniać swoją tożsamość, kształtując wspólnoty, w których spoiwem łączącym ich członków jest wierność nauce Chrystusowej, gorliwość w modlitwie i odwaga w dawaniu świadectwa o żywej obecności chrześcijaństwa w świecie.

Wrażliwość na sytuację współczesnego człowieka jest wstępem do działalności pastoralnej, w której Kościół wychodzi ludziom naprzeciw, poruszając ich do refleksji nad własnym istnieniem w świecie, a jednocześnie wzywając do nadania pełnego sensu własnemu życiu zarówno w perspektywie ziemskiej egzystencji, jak i losu człowieka po śmierci. Nawet jeśli promocja wartości

Art „moralische Repression gegen Andersdenkende” angesehen wird.³¹ Die Toleranz hat also einen auf diejenigen intellektuellen Strömungen beschränkten Charakter, die sich gegen das Christentum und sein kulturelles Erbe in der intellektuellen und ethischen Dimension wenden.

Angeichts einer so postulierten Offenheit und einer um sich greifenden Christophobie kann die Kirche nicht in den Schatten zurücktreten und auf ihre Mission verzichten, das Evangelium und die in ihm enthaltenen Werte zu verkündigen. Auch in diesem Sinne sollen die Christen offen für die Welt sein. Sie tun dies dann aber nicht, um alle menschlichen Ansichten, Haltungen und Handlungen zu akzeptieren, sondern um den Menschen Christus, seine Wahrheit, seine Liebe und die Fülle des Lebens in seinem Reich zu zeigen. Diesbezüglich ist ein unerschütterliches Selbstbewusstsein der Kirche als einer Gemeinschaft vonnöten, außerhalb derer es kein Heil gibt. Deshalb muss die Kirche ständig ihre Identität stärken, indem sie Gemeinschaften gestaltet, deren Mitglieder durch die Treue zur Lehre Christi, den Eifer im Gebet und den Mut im Zeugnissen von der lebendigen Präsenz des Christentums in der Welt miteinander verbunden sind.

Die Sensibilität für die Situation des heutigen Menschen stellt den ersten Schritt der Seelsorgetätigkeit dar, in der die Kirche den Menschen entgegenkommt, indem sie sie zur Reflexion über die eigene Existenz in der Welt bewegt und sie gleichzeitig dazu aufruft, dem eigenen Leben sowohl in der Perspektive der irdischen Existenz als auch des Schicksals des Menschen nach dem Tod einen vollen Sinn zu verleihen. Selbst wenn die Förderung christlicher Werte nicht imstande sein wird, den Prozess der Säkularisierung umzukehren, kann sich ihre Propagierung für viele Menschen dennoch als ein leuchtender Wegweiser erweisen, ihre eigene Existenz auf Erden so zu gestalten, dass sie ein Gefühl der Erfüllung bekommen.

Von Anfang an lässt sich die Kirche in ihrer Tätigkeit nicht vom Prinzip der Toleranz leiten,

chrześcijańskich nie będzie w stanie odwrócić procesu sekularyzacji, ich propagowanie może okazać się dla wielu ludzi jasnym drogowskazem do takiego kształtowania własnego bytowania na ziemi, które da im poczucie spełnienia.

Od początku swego istnienia Kościół nie kieruje się w działalności zasadą tolerancji, ale miłości, która uzasadnia istnienie człowieka. Człowiek może bowiem czuć się zadowolony w świecie tylko wówczas, kiedy jest kochany. Kochać kogoś to chcieć dla niego tego, co jest dobre. Dlatego też miłość dostrzega w świecie zło zagrażające człowiekowi, ale rozróżnia pomiędzy grzesznikiem a grzechem. Grzech to największe zło, które należy zdemaskować i odrzucić. Grzesznik zaś to człowiek, który zasługuje na szacunek i miłość. Dlatego duszpasterze w imię Chrystusa wychodzą naprzeciw grzesznym ludziom z miłością, którą Bóg od początku kocha każdego człowieka i której nigdy nie cofnie. To ta miłość rozpoznaje w człowieku kogoś, kto zasługuje na bezwarunkowe poszanowanie i duszpasterskie zatroskanie o jego prawdziwe dobro³². Taka miłość sprawia, że człowiek urzeczywistnia się jako osoba.

3.4. Terapia duchowa

Gdy ludzie w czasach postmodernizmu nawiązują kontakt z jakąś rzeczywistością, zastanawiają się, jakie będą tego skutki i co im to da. Religia posiada wartość wówczas, gdy daje im poczucie bezpieczeństwa w świecie i łagodzi napięcia wewnętrzne, których człowiek doświadcza, zmagając się z ciężarem egzystencji. Ludzie skupieni na sobie i zatroskani o swoje samopoczucie oraz o swój stan ducha poszukują tzw. duchowości holistycznej, która pozwoli im uzyskać harmonię wewnętrzną obejmującą całość ludzkiego istnie-

niem von dem der Liebe, die die Existenz des Menschen begründet. Denn der Mensch kann sich nur dann in der Welt heimisch fühlen, wenn er geliebt wird. Jemanden lieben heißt, für ihn nur Gutes zu wollen. Deshalb erkennt die Liebe das den Menschen bedrohende Böse in der Welt, unterscheidet dann aber zwischen dem Sünder und der Sünde. Die Sünde ist das schlimmste Übel, das entlarvt und verworfen werden muss. Der Sünder dagegen ist immer ein Mensch, der Achtung und Liebe verdient. Deshalb begegnen die Seelsorger im Namen Christi den sündigen Menschen mit derselben Liebe, mit der Gott jeden Menschen von Anfang an liebt und die er nie rückgängig macht. Diese Liebe erkennt in jedem Menschen jemanden, der unbedingte Achtung und die pastorale Sorge um sein wahres Wohl verdient.³² Eine solche Liebe bewirkt, dass der Mensch sich als Person verwirklicht.

3.4. Geistige Therapie

Wenn die Menschen in der Zeit des Postmodernismus mit einer Wirklichkeit in Kontakt treten, dann überlegen sie, welches die Folgen sein werden und was ihnen das bringt. Die Religion besitzt nur dann einen Wert, wenn sie ein Gefühl der Geborgenheit in der Welt verleiht und die inneren Spannungen lindert, die der Mensch erfährt, wenn er mit der Last der Existenz ringt. Die auf sich selbst konzentrierten und auf ihr Wohlbefinden sowie ihren Geisteszustand bedachten Menschen suchen nach einer sog. holistischen Spiritualität, die ihnen erlaubt, eine innere Harmonie zu erreichen, die die gesamte menschliche Existenz umfasst, d.h. den psychischen Zustand, die Beziehungen mit anderen sowie die Bezüge zur Arbeit und zur materiellen Welt.³³ Religiöse Praktiken haben für sie nur dann einen Sinn, wenn sie sich im Sinne einer Art von psychologischer und spiritueller Therapie als effektiv erweisen.

Obwohl sich die Seelsorge nicht mit pathologischen psychischen Zuständen befasst, richtet sie

nia, a więc stany psychiczne, relacje z innymi, odniesienia do pracy i świata materialnego³³. Praktyki religijne mają dla nich wartość wówczas, gdy okazują się skuteczne jako swego rodzaju forma terapii psychicznej i duchowej.

Chociaż duszpasterstwo nie zajmuje się patologią stanów psychicznych, to jednak zwraca uwagę na takie duchowe niemoce, jak lęk egzystencjalny, utrata sensu życia czy brak nadziei na przyszłość³⁴. Zadaniem Kościoła jest podejmować działalność duszpasterską, która niesie uzdrowienie, a to oznacza, że należy zainteresować się całym człowiekiem we wszystkich wymiarach jego egzystencji. Trocka duszpasterska nie może bowiem „być jednowymiarowa; nie może ona dotyczyć jedynie spraw duchowych, lecz musi również obejmować sprawy cielesne, psychologiczne, społeczne, kulturalne, ekonomiczne i polityczne”³⁵.

W Kościele, którego życie i działanie przenika współczucie i bezwarunkowa miłość Boża, staje się możliwe to wszystko, co działo się w otoczeniu Jezusa. Duszpasterstwo przypomina wówczas postawę terapeuty, który towarzyszy chorym i opiekuje się poranionymi na duchu. Terapia w kontekście duszpasterskim oznacza służbę – diakonię i polega na przekazywaniu miłości Bożej strapionym i cierpiącym w sytuacji, którą Biblia nazywa grzechem. Być duszpasterzem to służyć pomocą tym, którzy sobie sami nie mogą poradzić ze swoimi problemami. W centrum duszpasterstwa, które chce być kontynuacją terapeutycznej posługi Jezusa względem nieszczęśliwych i potrzebujących, znajduje się zawsze konkretny człowiek, który ma swoje własne imię i oblicze. Za przykładem Chrystusa terapeutyczne duszpasterstwo bierze pod opiekę tych, którzy sami obronić się nie mogą przed niesprawiedliwością i odrzuceniem przez ludzi. Zachowanie w tego rodzaju działalności pastoralnej jej chrystologicznego rdzenia gwarantuje, że nie

ihre Aufmerksamkeit dennoch auf solche geistigen Schwächen wie Existenzangst, Verlust des Lebenssinns oder Hoffnungslosigkeit für die Zukunft.³⁴ Es ist Aufgabe der Kirche, eine Seelsorgetätigkeit zu entfalten, die den Menschen Heilung bringt, und das bedeutet, dass man sich für den ganzen Menschen in allen Dimensionen seiner Existenz interessieren muss. Denn die Seelsorge darf „nicht eindimensional sein; sie darf nicht nur geistige Dinge betreffen, sondern muss auch körperliche, psychologische, soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Belange berücksichtigen”³⁵.

In der Kirche, deren Leben und Wirken vom Mitgefühl und der bedingungslosen Liebe Gottes durchdrungen ist, wird all das möglich, was einst in der unmittelbaren Umgebung Jesu geschah. Der Seelsorger erinnert dann an die Haltung des Therapeuten, der die Kranken begleitet und die geistlich Verletzten pflegt. Therapie im pastoralen Kontext bedeutet Dienen, d.h. Diakonie, und beruht darauf, den Betrüben und Leidenden in einer Situation, die die Bibel Sünde nennt, die Liebe Gottes zu vermitteln. Seelsorger sein heißt denen zu helfen, die mit ihren Problemen selbst nicht mehr zurechtkommen können. Im Zentrum der Seelsorge, die den therapeutischen Dienst Jesu an den Unglücklichen und Bedürftigen weiterführen will, steht immer der konkrete Mensch, der seinen eigenen Namen und sein eigenes Gesicht besitzt. Nach dem Vorbild Christi nimmt die therapeutische Seelsorge diejenigen in Schutz, die sich nicht selbst gegen Ungerechtigkeit und Ablehnung durch die Menschen verteidigen können. Die Wahrung des christologischen Kerns in dieser Art pastoralen Wirkens garantiert, dass sie nicht auf eine Methode zur „Selbstverwirklichung”, auf eine apolitische Konzentration auf innere Erlebnisse oder auf die narzisstische Sorge um die eigene körperliche und psychische Gesundheit reduziert wird.³⁶

Eine besondere Form, die therapeutischen Funktion der Seelsorge zu verwirklichen, ist das Gespräch, das der Seelsorger mit dem geistigen Hilfe

zostanie ona sprowadzona do metody osiągnięcia „samorealizacji”, do apolitycznej koncentracji na przeżyciach wewnętrznych czy do narcystycznej troski o własne zdrowie psychiczne i fizyczne³⁶.

Szczególnym przejawem realizacji terapeutycznej funkcji duszpasterstwa jest rozmowa, którą duszpasterz przeprowadza z człowiekiem poszukującym pomocy duchowej. Wówczas to Bóg, który chce uzdrowić „złamane serce” strapionego człowieka, posługuje się duszpasterzem, który, tworząc klimat braterstwa i solidarności, pomaga szukającemu pomocy nawiązać żywą relację ze swoim Stwórcą oraz ukształtować swoje życie zgodnie z duchem chrześcijańskim. W rozmowie duszpasterskiej – w przeciwieństwie do sesji psychoterapeutycznej – duszpasterz może i powinien dzielić się hojnie swoim doświadczeniem wiary, zadziwieniem nad rzeczywistością, swoją głębią duchową i swoimi poszukiwaniami. Rozmowa duszpasterska przebiega wówczas w klimacie dialogu, w którym człowiek w potrzebie może czuć się zaakceptowany przez Boga i wspólnie z duszpasterzem szukać rozwiązania swoich życiowych problemów w świetle wiary.

W swojej działalności duszpasterskiej Kościół nie tylko zwraca uwagę na treści komunikowane ludziom, ale także na formę ich przekazu, która musi być dostosowana do wymogów określonej epoki i kultury. Chodzi o takie pastoralne podejście do rzeczywistości, które pozwoli przełamać opór stawiany dzisiaj orędziu ewangelicznemu i złączonym z nim tradycyjnym wartościom chrześcijańskim. Potraktowanie aksjologii postmodernistycznej jako wyzwania dla Kościoła pozwala odebrać wartościom ponowoczesnym ich agresywny, antychrześcijański charakter, czyniąc z nich pretekst do pobudzenia gorliwości duszpasterskiej oraz podejmowania nowych inicjatyw w dziedzinie ewangeliza-

suchenden Menschen führt. Dann bedient sich Gott, der das „gebrochene Herz” des bekümmerten Menschen heilen will, des Seelsorgers, der durch Schaffung eines Klimas der Brüderlichkeit und Solidarität dem Suchenden hilft, eine lebendige Beziehung zu seinem Schöpfer zu knüpfen und sein Leben dem christlichen Geist entsprechend zu gestalten. Im seelsorglichen Gespräch kann und muss der Seelsorger – im Gegensatz zur psychotherapeutischen Sitzung – seine eigene Glaubenserfahrung, sein Erstaunen über die Wirklichkeit, seine geistige Tiefe und seine Suche großzügig mitteilen. Das seelsorgliche Gespräch verläuft dann in einer Atmosphäre des Dialogs, in dem der Mensch fühlen kann, dass er von Gott akzeptiert wird, und gemeinsam mit dem Seelsorger nach einer Lösung seiner Existenzprobleme im Lichte des Glaubens suchen kann.

In ihrer Seelsorgetätigkeit hat die Kirche nicht nur auf die den Menschen mitgeteilten Inhalte im Blick, sondern auch die Form ihrer Vermittlung, die den Erfordernissen der jeweiligen Zeit und Kultur angepasst sein muss. Es geht um ein solches pastorales Herangehen an die Wirklichkeit, das die Widerstände zu überwinden ermöglicht, die der Botschaft des Evangeliums und den mit ihr verbundenen traditionellen christlichen Werten heute entgegengebracht wird.

Durch die Behandlung der postmodernistischen Axiologie als einer Herausforderung für die Kirche wird den postmodernen Werten ihr aggressiver, antichristlicher Charakter genommen, so dass sie zum Anlass werden können für die Weckung seelsorglichen Eifers und die Inangriffnahme neuer Initiativen auf dem Gebiet der Evangelisierung. Dadurch wird das Christentum für viele Menschen zu einem wertvollen Verbündeten bei der Suche nach Antworten auf die tiefsten existentiellen Fragen.

cji. Dzięki temu chrześcijaństwo stanie się dla wielu ludzi cennym sprzymierzeńcem w poszukiwaniu odpowiedzi na najgłębsze pytania egzystencjalne.

■ PRZYPISY

¹ B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1999), s. 70; I. Ziemiański, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, „Ethos” 1–2 (1996), s. 141; P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, „Ethos” 1–2 (1996), s. 164.

² J. Val Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, s. 29.

³ B. Hałaczek, dz. cyt., s. 71.

⁴ R. Holloway, *Doubts and Loves. What is Left of Christianity*, Edinburgh 2001, s. 15.

⁵ S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 20: *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, s. 128–129.

⁶ J. Val Correa, dz. cyt., s. 35.

⁷ H.-J. Höhn, *Anlehnungsbedürftige Einzelgänger oder: Die Suche nach dem eigenen Leben*, „Entschluss” 7–8 (1999), s. 8.

⁸ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, w: G. Koch, J. Pretscher, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, s. 46.

⁹ S. Wielgus, *Postmodernizm*, w: R. Czekalski, *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, s. 36.

¹⁰ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress 2005, s. 26.

¹¹ B. Hałaczek, dz. cyt., s. 69.

¹² M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 1 (2006), s. 23.

¹³ I. Ziemiański, dz. cyt., s. 142.

¹⁴ J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologica” 3 (2002), s. 78.

¹⁵ S. Stefanek, *Paradoksy wolności*, w: M. Wójcik, *Człowiek – osoba – pleć*, Łomianki 1998, s. 83–97.

¹⁶ Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej (homilia podczas Statio Orbis na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997)*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997), s. 15.

¹⁷ B.C. Stiller, dz. cyt., s. 7.

¹⁸ S. Wielgus, dz. cyt., s. 35.

■ ANMERKUNGEN

¹ B. Hałaczek, *Postmodernizm rejestracją współczesności*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1999), 70; I. Ziemiański, *Postmodernizm a dylematy człowieka*, in: *Ethos* 1-2 (1996), 141; P. Bortkiewicz, *Mentalność sekty a ideologia postmodernistyczna*, in: *Ethos* 1-2 (1996), 164.

² J. Vial Correa, *Evangelizar la Posmodernidad desde América Latina*, Santafé de Bogotá 2000, 29.

³ B. Hałaczek, op.cit., 71.

⁴ R. Holloway, *Doubts and Loves. What is Left of Christianity*, Edinburgh 2001, 15.

⁵ S. Kowalczyk, *Odnaleźć Boga w człowieku*, in: B. Bejze (Hrsg.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, Bd. 20: *Religia w życiu społecznym*, Warszawa 1995, 128-129.

⁶ J. Vial Correa, op.cit., 35.

⁷ H.-J. Höhn, *Anlehnungsbedürftige Einzelgänger oder: Die Suche nach dem eigenen Leben*, in: *Entschluss* 7-8 (1999), 8.

⁸ M. Kehl, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in: G. Koch, J. Pretscher, *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, 46.

⁹ S. Wielgus, *Postmodernizm*, in: R. Czekalski, *Katecheza wobec wyzwań współczesności*, Płock 2001, 36.

¹⁰ B.C. Stiller, *Preaching Parables to Postmoderns*, Augsburg Fortress 2005, 26.

¹¹ B. Hałaczek, op.cit., 69.

¹² M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen. Ökumene angesichts postmoderner Religiositäten*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 1 (2006), 23.

¹³ I. Ziemiański, op.cit., 142.

¹⁴ J. Bramorski, *Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej*, in: *Collectanea Theologica* 3 (2002), 78.

¹⁵ S. Stefanek, *Paradoksy wolności*, in: M. Wójcik, *Człowiek – osoba – pleć*, Łomianki 1998, 83-97.

¹⁶ Jan Paweł II, *Eucharystia szkołą wolności i solidarności międzyludzkiej (homilia podczas Statio Orbis na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997)*, „L'Osservatore Romano” 18 (1997), 15 (polnische Ausgabe).

¹⁷ B.C. Stiller, op.cit., 7.

¹⁸ S. Wielgus, op.cit., 35.

¹⁹ H. Fries, *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft*, in: R. Bärenz, *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München/ Kösel 1982, 45.

²⁰ H.-J. Höhn, *Anlehnungsbedürftige Einzelgänger oder: Die Suche nach dem eigenen Leben*, in: *Entschluss* 7-8 (1999), 7.

²¹ M. Wildl, *Den Aufbruch wagen. Ordensleben angesichts der Postmoderne*, in: *Ordens-Korrespondenz* 1 (2004), 11.

¹⁹ H. Fries, *Zukunft der Kirche - Kirche der Zukunft*, w: R. Bärenz, *Die Kirche und die Zukunft des Christentums*, München-Kösel 1982, s. 45.

²⁰ H.-J. Höhn, *Anlehungsbedürftige Einzelgänger oder: Die Suche nach dem eigenen Leben*, „Entschluss” 7-8 (1999), s. 7.

²¹ M. Wildl, *Den Aufbruch wagen. Ordensleben angesichts der Postmoderne*, „Ordens-Korrespondenz” 1 (2004), s. 11.

²² J. Collier, *Contemporary Culture and the Role of Economics*, w: H. Montefiore, *The Gospel and Contemporary Culture*, London-New York 1992, s. 118-121; G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1993, s. 37-38.

²³ B.C. Stiller, dz. cyt., s. 7-8.

²⁴ K. Bieliński, *Zbawiciel czy Uzdrawiciel? Kilka uwag o terapeutycznej działalności Jezusa*, w: R. Hajduk, *Boża terapia. O duszpasterstwie jako posłudze uzdrawiania*, Kraków 2005, s. 15-29.

²⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, s. 152-153.

²⁶ M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen...*, s. 26.

²⁷ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg 1993, s. 67.

²⁸ L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, „Klerusblatt” 84 (2004), s. 201.

²⁹ J. Bajda, *Powołanie i wychowanie do wolności*, „Studia nad Rodziną” 2 (1998), s. 16.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986, nr 26.

³¹ S. Wielgus, dz. cyt., s. 44.

³² F. Gruber, *Die Transzendenz der Liebe. Theologische Anmerkung zur personalen Gottesbeziehung*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 4 (2003), s. 393-396.

³³ W. Au, *By Way of the Heart: Toward a Holistic Christian Spirituality*, New York 1989, s. 18.

³⁴ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991, s. 315; R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, s. 25.

³⁵ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano” 5 (1986), III, 3 (wyd. polskie).

³⁶ F. Gruber, *Heilwerden im Fragment*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift” 3 (1997), s. 231.

²² J. Collier, *Contemporary Culture and the Role of Economics*, in: H. Montefiore, *The Gospel and Contemporary Culture*, London/New York 1992, 118-121; G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1993, 37-38.

²³ B.C. Stiller, op.cit., 7-8.

²⁴ K. Bieliński, *Zbawiciel czy Uzdrawiciel? Kilka uwag o terapeutycznej działalności Jezusa*, in: R. Hajduk, *Boża terapia. O duszpasterstwie jako posłudze uzdrawiania*, Kraków 2005, 15-29.

²⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 2007, 152-153.

²⁶ M. Wildl, *Die Lebensrelevanz des Evangeliums erschließen*, 26.

²⁷ K. Koch, *Kirche ohne Zukunft? Plädoyer für neue Wege der Glaubensvermittlung*, Freiburg 1993, 67.

²⁸ L. Mödl, *Wenn's ums Überleben geht*, in: *Klerusblatt* 84 (2004), 201.

²⁹ J. Bajda, *Powołanie i wychowanie do wolności*, in: *Studia nad Rodziną* 2 (1998), 16.

³⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, Rzym 1986, Nr. 26.

³¹ S. Wielgus, op.cit., 44.

³² F. Gruber, *Die Transzendenz der Liebe. Theologische Anmerkung zur personalen Gottesbeziehung*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 4 (2003), 393-396.

³³ W. Au, *By Way of the Heart: Toward a Holistic Christian Spirituality*, New York 1989, 18.

³⁴ M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, Roma 1991, 315; R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996, 25.

³⁵ *Sekty albo nowe ruchy religijne. Wyzwanie duszpasterskie*, „L'Osservatore Romano” 5 (1986), III, 3 (polnische Ausgabe).

³⁶ F. Gruber, *Heilwerden im Fragment*, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 3 (1997), 231.

Ryszard Hajduk

Dr. habil., Professor an der Ermländisch-Masurischen Universität in Olsztyn (UWM), Lehrstuhl für Praktische Theologie und Ökumenismus, Theologische Fakultät der UWM.

Ryszard Hajduk

Ks. dr hab., prof. UWM, Katedra Teologii Praktycznej i Ekumenizmu, Wydział Teologii UWM.

Recenzje Rezensionen



Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers, Friedrich Schweitzer (Hrsg.), *Was ist guter Religionsunterricht?* [Co oznacza dobra lekcja religii?]

„Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP), Band 22, Neukirchen 2006

Pytania o funkcjonowanie lekcji religii w szkole stawiają niemal ustawicznie zarówno uczyący tego przedmiotu, jak i uczniowie. Autorzy artykułów zamieszczonych w kolejnym numerze „Rocznika Pedagogiki Religii” starają się odpowiedzieć na pytanie sformułowane następująco: co oznacza określenie „dobra lekcja religii”? Okazuje się, że odpowiedź jest dość skomplikowana i nie da się ująć jej w jednym zdaniu. Co więcej, można odnieść nawet wrażenie, że tym, którzy posiadają w tym względzie bogate doświadczenie, trudniej jest odpowiedzieć krótko i zarazem wyczerpująco na powyższe pytanie, ze wskazaniem na adekwatne kryteria takich a nie innych rozstrzygnięć. Także badania naukowe nad jakością nauczania religii, prowadzone przez specjalistów, nie wiodą do prostych rozstrzygnięć. To wszystko sprawia, że odpowiedź na pytanie o jakość szkolnej lekcji religii wymaga wieloaspektowego podejścia i różnorodnych perspektyw – zarówno ze strony nauczycieli, jak i adresatów ich oddziaływań. Również zagadnienia związane z dydaktyką religii, teologią systematyczną i refleksją pedagogiczno-religijną odgrywają tu istotne znaczenie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na pytanie o poziom nauczania religii wymaga kompleksowego spojrze-

Nach der Art des Funktionierens des Religionsunterrichts in der Schule fragen fast ununterbrochen sowohl die Lehrer dieses Faches als auch die Schüler. Im neuesten Jahrbuch der Religionspädagogik befassen sich die Autoren mit Betrachtungen zum Thema: Was ist guter Religionsunterricht? Die Beantwortung dieser Frage erweist sich als recht kompliziert; sie kann nicht mit einem Satz beantwortet werden. Mehr noch – man kann sogar den Eindruck gewinnen, dass es denen, die diesbezüglich über reiche Erfahrungen verfügen, viel schwerer fällt, diese Frage mit dem Hinweis auf ädaquate Kriterien der besprochenen Thematik kurz und zugleich erschöpfend zu beantworten. Auch die wissenschaftlichen Untersuchungen von Spezialisten zur Qualität des Religionsunterrichts führen nicht zu einfachen Antworten. All das bewirkt, das die Beantwortung der Frage nach der Qualität des schulischen Religionsunterrichts ein vielschichtiges Herangehen und eine vielfältige Perspektive erfordert – sowohl von Seiten des Lehrers als auch der Adressaten dieses Unterrichts. Auch mit der Religionsdidaktik, der systematischen Theologie und der religionspädagogischen Reflexion verbundene Fragen sind hierbei von relevanter Bedeutung. Es steht außer Zweifel, dass die Beantwortung der Frage nach dem Niveau des Religionsunterrichts eine komplexe Sichtweise erfordert (Norbert Mette). Diese zentrale Frage nach der Qualität des Religionsunterrichts wird von den

nia (Norbert Mette). To centralne zagadnienie dotyczące jakości lekcji religii rozważane jest przez autorów w omawianym numerze „Rocznika Pedagogiki Religii” w czterech rozdziałach. Piąty rozdział natomiast stanowi podsumowanie powyższego tematu.

W pierwszym rozdziale autorzy, bazując na własnym doświadczeniu, podejmują najpierw bardzo trudną kwestię osoby nauczyciela religii. Szukając odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być dobrym nauczycielem religii, rozważają ten problem z perspektywy niełatwych zadań postawionych przed nauczycielami (Stefan Herok, Klemens Hasenberg, Klaus Kiesow, Georg Hilger).

Drugi rozdział poświęcono dyskusji na temat jakości nauczania na lekcji religii. Autorzy podejmują dywagacje naukowe z perspektywy dydaktycznej, dydaktyczno-religijnej, jak również religijnego procesu kształcenia (Friedrich Schweitzer, Rudolf Englert, Hans Mendl, Stefan Heil, Manfred Pirner).

W trzecim rozdziale ukazano idealny obraz lekcji religii z perspektywy adresatów, z perspektywy teologii systematycznej, a także omówiono podręczniki używane wspólnie na lekcjach religii (Ulrich Riegel, Ulrike Link-Wieczorek, Michael Domsgen, Werner Simon).

Czwarty rozdział zapoznaje Czytelnika z konkretnymi przykładami działań, które można zastosować w ramach poszukiwania rozwiązań odnośnie zróżnicowanych obszarów dotyczących nauczania religii i które dają odpowiedź na pytanie o jakość tego nauczania. Wymienić tu można m.in. takie problemy, jak: wrażliwość na tematy religijne (Roland Degen, Silke Leonhard), sprawiedliwość społeczna jako kwestia dotycząca wymiaru etycznego i dlatego najważniejsza (Wolf-Dieter Koch, Folkert Rickers), zagad-

Autoren in dem hier besprochenen neuesten Jahrbuch der Religionspädagogik in vier Kapiteln behandelt. Das fünfte Kapitel dagegen stellt eine Zusammenfassung des gesamten Themas dar.

Im ersten Kapitel behandeln die Autoren, basierend auf der eigenen Erfahrung, zuerst die sehr schwierige Frage nach dem Religionslehrer. Auf der Suche nach einer Antwort darauf, was es bedeutet, ein guter Religionslehrer zu sein, erörtern sie dieses Problem aus der Perspektive der schwierigen Aufgaben, vor die er gestellt wird (Stefan Herok, Klemens Hasenberg, Klaus Kiesow, Georg Hilger).

Das zweite Kapitel ist der Diskussion über die Qualität des Religionsunterrichts gewidmet. Die Autoren stellen wissenschaftliche Betrachtungen aus der Perspektive der Didaktik und Religionsdidaktik sowie des religiösen Bildungsprozesses an (Friedrich Schweitzer, Rudolf Englert, Hans Mendl, Stefan Heil, Manfred Pirner).

Im dritten Kapitel wird ein Idealbild des Religionsunterrichts aus der Perspektive seiner Adressaten, aus der Perspektive der systematischen Theologie sowie der aktuellen Lehrbücher für den Religionsunterricht gezeichnet (Ulrich Riegel, Ulrike Link-Wieczorek, Michael Domsgen, Werner Simon).

Das vierte Kapitel macht den Leser mit konkreten Beispielen im Rahmen differenzierter Bereiche in Bezug auf den Religionsunterricht bekannt, die eine Antwort nach seiner Qualität geben. Hier finden unter anderem solche Probleme Erwähnung wie: die Sensibilität für religiöse Themen (Roland Degen / Silke Leonhard), die soziale Gerechtigkeit als Schlüsselthema in Bezug auf die ethische Dimension (Wolf-Dieter Koch / Folkert Rickers), Fragen der Reformation aus kirchengeschichtlicher Perspektive (Harmjan Dam) oder der interreligiöse Unterricht (Eckart Gottwald).

Die Gesamtheit der in diesen vier Kapiteln enthaltenen Gedanken wird von Helga Kohler-Spiegel zusammengefasst, wobei die Frage nach der Qualität religiöser Bildung auf der Grundlage persönli-

nienia reformacji z perspektywy historii Kościoła (Harmjan Dam) i nauczanie interreligijne (Eckart Gottwald).

Myśli zawarte w czterech rozdziałach podsumowuje Helga Kohler-Spiegel, odpowiadając na pytanie o jakość kształcenia religijnego na podstawie dotychczasowych osobistych obserwacji i doświadczeń.

Lektura prezentowanego numeru „Rocznika Pedagogiki Religii” warta jest polecenia głównie ze względu na wagę dyskusji toczącej się wokół zagadnienia jakości kształcenia religijnego w obszarze języka niemieckiego oraz w Polsce. Czytelnikowi polskiemu myśli te mogą służyć jako inspiracja do szukania pomysłów na rozwiązywanie problemów nurtujących zarówno nauczycieli religii, jak i uczniów.

Cyprian Rogowski

cher Beobachtungen und der bisherigen Erfahrungen beantwortet wird.

Die Lektüre des neuesten Bandes des Jahrbuches der Religionspädagogik ist wegen des Gewichts der stattfindenden Diskussion über die Qualität religiöser Bildung sowohl im deutschen Sprachraum als auch in Polen zu empfehlen. Dem polnischen Leser können diese Gedanken als Impuls bei der Suche nach Einfällen dienen, die zur Lösung der sowohl die Religionslehrer als auch die Schüler bewegenden Probleme beitragen können.

Cyprian Rogowski



Katrin Melcher, *Kindern biblische Geschichten erzählen. Neue Grundsätze für den Religionsunterricht der Grundschule* [Opowiadanie dzieciom historii biblijnych. Nowe założenia w nauczaniu religii w szkole podstawowej]

LIT, Berlin 2008

Katrin Melcher w swojej dysertacji porusza zagadnienia stale aktualne, bez względu na zmieniające się uwarunkowania historyczne. Nauczyciel prowadzący lekcję religii zawsze musi zmierzać się z problemem adekwatnego przekazania dzieciom treści biblijnych, w tym historii biblijnych. Autorka stawia szereg pytań, m.in. jakie znaczenie ma opowiadanie historii biblijnych dzieciom żyjącym współcześnie, gdzie sięgają korzenie tych opowiadań i jaką rolę mogą one odgrywać w rozwoju religijnym dziecka.

Odpowiadając na te pytania w sposób otwarty, bez unikania trudnych tematów, autorka szuka najskuteczniejszej metody przekazu treści biblijnych na lekcjach religii. Dzieci niewątpliwie oczekują pomocy ze strony nauczyciela religii, przede wszystkim jeśli chodzi o kwestie dotyczące sfery moralnej. Bardzo ważna jest tu płaszczyzna komunikacji, ponieważ wyjaśnianie opowieści biblijnych powinno mieć za zadanie budowanie pomostu między Słowem Bożym a światem dziecka. Przekaz biblijny w ramach lekcji religii winien mieć charakter świadectwa i ukierunkowywać na przeżywalność. Takie spojrzenie – według autorki – stawia przed nauczycielem religii wielorakie

Katrin Melcher behandelt in ihrer Dissertation beständig aktuelle Fragen, unabhängig von den sich verändernden historischen Umständen. Der Religionsunterricht als Lehrfach sieht sich immer vor das Problem gestellt, wie den Kindern die biblischen Inhalte einschließlich der biblischen Geschichten adäquat vermittelt werden können. Die Autorin stellt in ihrer Abhandlung eine Reihe von Fragen, u.a. welche Bedeutung es hat, heute lebenden Kindern biblische Geschichten zu erzählen, wo die Wurzeln dieser Erzählungen liegen und welche Rolle sie in der religiösen Entwicklung des Kindes spielen können.

Diese Fragen direkt beantwortend, sucht die Autorin nach der effektivsten Methode für die Vermittlung biblischer Inhalte im Religionsunterricht. Die Kinder erwarten zweifellos Hilfe von Seiten des Religionslehrers, vor allem wenn es um die Moralsphäre betreffende Fragen geht. Sehr wichtig ist hierbei die Kommunikationsebene, weil die Erklärung biblischer Erzählungen die Aufgabe hat, eine Brücke zwischen dem Wort Gottes und der Welt des Kindes zu bauen. Die biblische Überlieferung im Rahmen des Religionsunterrichts sollte Zeugnischarakter besitzen und erlebnisorientiert sein. Eine solche Sicht – so die Autorin – stellt den Religionslehrer vor vielfältige Aufgaben und verlangt von ihm auf besondere Weise entsprechende Kompetenzen.

zadania i wymaga od niego w sposób szczególnie właściwych kompetencji.

Katrin Melcher poddaje analizie fachową literaturę i jednocześnie przeprowadza dyskusję zarówno w zakresie teoretycznym, jak i praktycznym. W pierwszym rozdziale swojej rozprawy od strony teoretycznej ukazuje podstawowe aspekty i koncepcje opowiadania treści biblijnych, w drugim rozdziale natomiast wskazuje na konieczność stosowania metody opowiadania. Jednocześnie zadaje pytanie o jej sensowność w pracy z uczniami szkoły podstawowej. Chodzi tu głównie o następujący problem: na ile jest możliwe wyjaśnienie dzieciom historii biblijnych w sposób zrozumiały? W trzecim rozdziale autorka zwraca uwagę na znaczenie dwóch teorii opowiadania: Dietricha Steinweda i Waltera Neidharta. Ponieważ w toczących się obecnie dyskusjach naukowych teorie te wybijają się na pierwszy plan, autorka wskazuje na ich określone cechy i porównuje je. W czwartym rozdziale kieruje uwagę na koncepcje proponowane przez Ingo Baldermanna i Reinmara Tschircha, znane również w fachowej literaturze przedmiotu. Teorie te zestawia z poprzednimi i wskazuje zarówno na różnice, jak i podobieństwa.

Rozdział piąty rozpoczyna część praktyczną omawianej publikacji. Zostały w niej uwzględnione najbardziej znane historie biblijne. Autorka porównuje między innymi badania empiryczne z założeniami teoretycznymi dotyczącymi metod opowiadania takich historii, aby w konsekwencji ustalić naukowe podstawy tychże założeń teoretycznych. W rozdziale szóstym wskazuje na zastosowanie praktyczne teorii Steinweda i Neidharta w ramach lekcji religii na poziomie szkoły podstawowej. Chodzi jej o teoretyczne założenia, które mogą być przyjęte w praktyce

Katrin Melcher analysiert die einschlägige Fachliteratur und führt sowohl auf theoretischem als auch praktischem Gebiet eine Diskussion mit den dort vertreten Thesen. Im ersten Kapitel ihrer Arbeit zeigt sie von theoretischer Seite die grundlegenden Aspekte und Konzeptionen des Erzählens biblischer Inhalte auf. Im zweiten Kapitel verweist sie auf die Notwendigkeit, die Methode des Erzählens anzuwenden, und stellt gleichzeitig die Frage nach ihrem Sinn in der Arbeit mit Grundschulern. Hierbei geht es vor allem um das Problem, inwieweit es möglich ist, den Kindern biblische Geschichten auf verständliche Weise zu erklären. Im dritten Kapitel verweist die Autorin auf die Bedeutung zweier Theorien des Erzählens: von Dietrich Steinwed und Walter Neidhart. Da diese Theorien in den heutigen wissenschaftlichen Diskussionen immer mehr im Vordergrund stehen, unterstreicht die Autorin ihre jeweils besonderen Merkmale und stellt Vergleiche an. Im vierten Kapitel macht sie auf die Vorschläge von Ingo Baldermann und Reinmar Tschirch aufmerksam, die ebenfalls aus der Fachliteratur zu diesem Thema bekannt sind. Diese Theorien werden mit den vorherigen verglichen, wobei sowohl ihre Unterschiede als auch ihre Gemeinsamkeiten aufgezeigt werden.

Das fünfte Kapitel eröffnet den praktischen Teil der hier behandelten Thematik, wobei die bekanntesten biblischen Geschichten berücksichtigt werden. Unter anderem vergleicht die Autorin die empirischen Untersuchungen mit den theoretischen Prämissen für die Methoden des Erzählens biblischer Geschichten, um in der Konsequenz die wissenschaftlichen Grundlagen dieser Theorien zu bestimmen. Im sechsten Kapitel verweist Katrin Melcher auf die praktische Anwendung der Theorien von Steinwed und Neidhart im Rahmen des Religionsunterrichts auf Grundschulniveau. Es geht ihr um die theoretischen Voraussetzungen, die in der Praxis des Religionsunterrichts angenommen werden können, um die angestrebten Ziele zu erreichen. Sie konzipiert und analysiert auch Themenblöcke, die

nauczania religii w celu osiągnięcia zamierzonych celów. Przeprowadza i analizuje też bloki lekcji zaplanowane według powyższych teorii, weryfikując jednocześnie wyniki nauczania. Siódmy rozdział w całości poświęcony został analizie tychże wyników nauczania w oparciu o koncepcje Steinweda i Neidharta zastosowane w opowiadaniach biblijnych. W ostatnim, ósmym rozdziale autorka reasumuje wszystkie myśli i zestawia teoretyczne przyczynki z rezultatami przeprowadzonych badań empirycznych. Na ich podstawie formułuje swoje postulaty co do sposobu przybliżania historii biblijnych dzieciom na poziomie szkoły podstawowej.

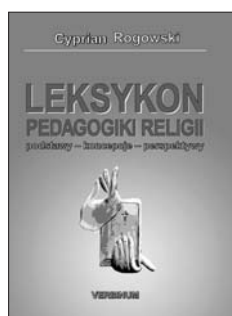
Rozprawa Katrin Melcher zasługuje niewątpliwie na uwagę i jest godna polecenia głównie nauczycielom religii – tym wszystkim, którzy stają przed ciągłymi wyzwaniami w trakcie poszukiwania nowych metod adekwatnego i zrozumiałego przekazywania dzieciom treści biblijnych.

Cyprian Rogowski

diesen Theorien entsprechend konzipiert wurden, und verifiziert gleichzeitig die Unterrichtsergebnisse. Das siebente Kapitel ist als ganzes der Analyse dieser Unterrichtsergebnisse auf der Basis der Konzeptionen von Steinwed und Neidhart gewidmet, die in den biblischen Erzählungen zur Anwendung kommen. Im achten Kapitel fasst die Autorin alle Gedanken zusammen und vergleicht die theoretischen Beiträge mit den Ergebnissen der durchgeführten empirischen Untersuchungen. Auf ihrer Grundlage formuliert sie dann ihre Postulate hinsichtlich der Art und Weise, wie Kindern auf Grundschulniveau die biblischen Geschichten nähergebracht werden sollten.

Die Arbeit von Katrin Melcher ist zweifellos bemerkenswert und muss vor allem den Religionslehrern empfohlen werden, weil diese auf der Suche nach neuen Methoden einer angemessenen und verständlichen Vermittlung biblischer Inhalte an Kinder ständig vor Herausforderungen stehen.

Cyprian Rogowski



Cyprian Rogowski (red.), *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy* [*Lexikon der Religionspädagogik. Grundlagen – Konzeptionen – Perspektiven*]

Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 2007

Dzięki inicjatywie redaktorskiej, autorskiej i wydawniczej ks. prof. dr. hab. Cypriana Rogowskiego, kierownika Katedry Katechetyki i Pedagogiki Religii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego i dziekana tegoż wydziału, polska pedagogika religii została wzbogacona o bardzo cenną pozycję leksykograficzną – *Leksykon pedagogiki religii*. Książka zawiera 331 haseł przygotowanych przez 119 autorów. Jej pomysłodawca stworzył zwięzłą koncepcję całości dzieła, przygotował reprezentatywny katalog haseł i dokonał opracowania redakcyjnego tekstów. Podjął się zadania na miarę dużego zespołu lub całego instytutu naukowego. Publikację tę oceniam jako dzieło na polskim rynku wydawniczym nowatorskie i bardzo potrzebne, niemające zbyt wielu odpowiedników w literaturze światowej. Czytelnikami *Leksykonu* zapewne będą nie tylko teolodzy, filozofowie i religioznawcy, ale przede wszystkim socjologowie, psychologowie, pedagodzy i przedstawiciele innych dyscyplin humanistycznych. Będą oni mogli zapoznać się zarówno z teoretycznym kontekstem pedagogiki religii, jak i z prowadzonymi w jej ramach badaniami empirycznymi.

Leksykon pedagogiki religii charakteryzuje się bardzo szerokim zestawem haseł.

Dank der redaktionellen, autorischen und verlegerischen Initiative von P. Prof. Dr. habil. Cyprian Rogowski, des Lehrstuhlinhabers für Katechetik und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität und Dekans dieser Fakultät, ist die polnische Religionspädagogik um ein sehr wertvolles lexikalisches Werk reicher – das „Leksykon pedagogiki religii” („Lexikon der Religionspädagogik”). Dieses Buch enthält 331 von 119 Autoren erstellte Stichwörter. Sein Inspirator schuf eine geschlossene Konzeption des gesamten Werkes, bereitete einen repräsentativen Stichwörterkatalog vor und übernahm die redaktionelle Bearbeitung der Texte. Damit übernahm er eine Aufgabe, die sonst nur ein großes Team oder ein ganzes wissenschaftliches Institut geleistet hätte. Diese Veröffentlichung beurteile ich als ein auf dem polnischen Büchermarkt bahnbrechendes und sehr notwendiges Werk, das nicht viele Äquivalente in der internationalen Literatur besitzt. Sicher wird dieses Lexikon nicht nur von Theologen, Philosophen und Religionswissenschaftlern gelesen werden, sondern vor allem von Soziologen, Psychologen, Pädagogen und Vertretern anderer geisteswissenschaftlicher Disziplinen. Sie werden sich sowohl mit dem theoretischen Kontext der Religionspädagogik als auch mit den in ihrem Rahmen durchgeführten empirischen Untersuchungen vertraut machen können.

Das „Lexikon der Religionspädagogik” zeichnet sich durch eine sehr breite Zusammenstellung von

Wiele z nich opracowano w konwencji interdyscyplinarnej, ponad klasycznymi podziałami na dyscypliny naukowe. Autorzy haseł pochodzą niemal ze wszystkich ośrodków naukowych w kraju (nie tylko z uczelnianych wydziałów teologicznych) i spoza kraju (wybitni specjaliści z Niemiec, Austrii i Szwajcarii). Prezentują pedagogikę religii w jej wielowymiarowych aspektach, w nawiązaniu do takich dyscyplin pokrewnych, jak socjologia i psychologia religii, religioznawstwo, filozofia i teologia religii, co wzmacnia praktyczne znaczenie tego rodzaju publikacji. W *Leksykonie* można znaleźć omówienia podstawowych pojęć, kategorii i terminów oraz głównych teorii pedagogiki religii (klasycznych i współczesnych) i jej metod badań, biogramy twórców tej dyscypliny zmarłych i żyjących (w Polsce i za granicą) oraz wykazy ich ważniejszych publikacji. Hasła kluczowe są tak obszerne, że mają niemal charakter prac monograficznych. Uwagę zwracają hasła mało jeszcze znane w naukowym obiegu pedagogiczno-religijnym w Polsce lub całkiem nowe, np. korelacyjna dydaktyka symboliczna, pedagogika przestrzeni sakralnej, feministyczna pedagogika religii, pedagogika doznań, pedagogika prenatalna, teologia elementarna, teologia korelatywna w szkolnym nauczaniu religii, doświadczenia ekstremalne, prawa dziecka, mentor – i wiele haseł o charakterze interdyscyplinarnym.

Leksykon jest ważny i z tego powodu, że został przygotowany we współpracy z przedstawicielami pedagogiki religii z niemieckiego obszaru językowego, którzy w omawianej dziedzinie naukowej należą do czołówki światowej (np. Hans-Ferdinand Angel, Martina Blasberg-Kuhnke, Norbert Mette, Werner Simon, Egon Spiegel, Annette Miriam Stroß). Polska pedagogika religii znajduje

Stichwörtern aus. Viele von ihnen wurden in interdisziplinärer Konvention erstellt und gehen über die klassischen Einteilungen in wissenschaftliche Disziplinen hinaus. Die Autoren der Stichwörter kommen aus fast allen wissenschaftlichen Zentren Polens (nicht nur von den theologischen Fakultäten der Hochschulen) und des Auslandes (hervorragende Spezialisten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz). Sie präsentieren die Religionspädagogik in ihren vielschichtigen Aspekten, anknüpfend an solche verwandte Disziplinen wie Religionssoziologie und Religionspsychologie, vergleichende Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Religions-theologie – was die praktische Bedeutung einer derartigen Publikation noch stärkt. Im Lexikon findet man eine Besprechung der Grundbegriffe, Kategorien und Termini sowie der wichtigsten (klassischen und zeitgenössischen) Theorien der Religionspädagogik und ihrer Forschungsmethoden, Biogramme bereits verstorbener und noch lebender Begründer dieser Disziplin (in Polen und im Ausland) sowie Verzeichnisse ihrer wichtigsten Veröffentlichungen. Die die Schlüsselbegriffe betreffenden Stichwörter sind so umfangreich, dass sie fast den Charakter monographischer Arbeiten haben. Besondere Aufmerksamkeit wecken im wissenschaftlichen religionspädagogischen Umlauf in Polen noch wenig bekannte oder völlig neue Stichwörter wie zum Beispiel Symbolische Korrelationsdidaktik, Pädagogik des sakralen Raumes, Feministische Religionspädagogik, Pädagogik der Empfindungen, Pränatale Pädagogik, Elementare Theologie, Korrelative Theologie im schulischen Religionsunterricht, Extreme Erfahrungen, Rechte des Kindes, Mentor – und viele Stichwörter mit interdisziplinärem Charakter.

Dieses Lexikon ist auch deshalb sehr wichtig, weil es in Zusammenarbeit mit Vertretern der Religionspädagogik (und Pädagogik) aus dem deutschen Sprachraum vorbereitet wurde, die in diesem Wissenschaftsgebiet zur Weltspitze gehören (z.B. Hans-Ferdinand Angel, Martina Blasberg-Kuhnke, Norbert Mette, Werner Simon, Egon Spiegel, Annette Miriam

się *in statu nascendi*, ale jej rozwój świadczy dobrze o intelektualnej kondycji polskich pedagogów religii uprawiających tę dyscyplinę w różnych ośrodkach akademickich. Prowadzą oni swoje badania teoretyczno-praktyczne, w tym także z zakresu empirycznej i porównawczej pedagogiki religii. Pedagogika religii, tak jak jest ona rozumiana w *Leksykonie*, uzyskuje statut nauki autonomicznej zarówno z teoretycznego, jaki i z metodologicznego punktu widzenia.

Nie jest prawdą to, co usiłują twierdzić np. przedstawiciele katechetyki uprawianej w niektórych ośrodkach kościelnych: że w Polsce, kraju o wysokim poziomie religijności kościelnej, wystarczy katechetyka, która doskonale bada problemy przekazu wiary, zaś pedagogika religii jest odpowiednia dla krajów zsekularyzowanych. Ten w istocie nazbyt optymistyczny pogląd utrudnia receptę osiągnąć zachodniej pedagogiki religii w niektórych ośrodkach kościelnych. Pedagogika religii jako integralna część nauk pedagogicznych, podobnie jak socjologia religii będąca częścią nauk socjologicznych, ujawnia nowe problemy i dylematy edukacji i wychowania religijnego, które występują we wszystkich społeczeństwach, do pewnego stopnia niezależnie od poziomu ich religijności. *Leksykon* legitymizuje przejście od katechetyki jako dyscypliny wchodzącej w skład nauk teologicznych do pedagogiki jako dyscypliny zajmującej się człowiekiem i jego związkami z rzeczywistością transcendentną, dyscypliny badającej religijność jako proces dochodzenia do wiary osobowej, przeżywanej i umocnionej. Omawiana publikacja zachęca do rekonstrukcji określenia „pedagogika religii” w kierunku nowoczesnych modeli przekazu wiary, z uwzględnieniem perspektywy interdyscyplinarnych powiązań.

Stroß). Die polnische Religionspädagogik befindet sich noch *in statu nascendi*, aber ihre Entwicklung stellt der intellektuellen Kondition der polnischen Religionspädagogen ein gutes Zeugnis aus, die diese Disziplin in verschiedenen akademischen Zentren betreiben. Sie führen ihre theoretischen und praktischen Untersuchungen durch, auch auf dem Gebiet der empirischen und der vergleichenden Religionspädagogik. Die Religionspädagogik, so wie sie im Lexikon verstanden wird, gewinnt ihren Status als autonome Wissenschaft sowohl vom theoretischen als auch vom methodologischen Gesichtspunkt.

Es stimmt nicht, was die Vertreter der in einigen kirchlichen Einrichtungen betriebenen Katechetik uns einreden wollen: in Polen, in einem Land mit einem hohen Niveau kirchlicher Religiosität, würde die Katechetik genügen, die die Probleme der Glaubensvermittlung vorzüglich untersucht, während die Religionspädagogik für säkularisierte Länder angebracht sei. Diese in ihrem Wesen allzu optimistische Ansicht erschwert in manchen kirchlichen Einrichtungen die Rezeption der Errungenschaften westlicher Religionspädagogik. Ähnlich wie die Religionssoziologie als Teil der soziologischen Wissenschaften offenbart auch die Religionspädagogik als integraler Bestandteil der pädagogischen Wissenschaften neue Probleme und Dilemmata der religiösen Bildung und Erziehung, wie sie – zu einem gewissen Grade unabhängig vom Niveau ihrer Religiosität – in allen Gesellschaften auftreten. Das Lexikon legitimiert den Übergang von der Katechetik als einer den theologischen Wissenschaften zugehörigen Disziplin zur Pädagogik als einer Disziplin, die sich mit dem Menschen und seinen Verbindungen zur transzendenten Wirklichkeit befasst, einer Disziplin, die die Religiosität als einen Prozess des Zuganges zu einem personalen, erlebten und gefestigten Glauben erforscht. Die hier besprochene Publikation ermuntert zu einer Rekonstruktion der Bezeichnung „Religionspädagogik” in Richtung moderner Modelle der Glaubensvermittlung, unter Berücksichtigung der Perspektive interdisziplinärer Querverbindungen.

Inicjatywa wydania *Leksykonu* zbiegła się z ożywioną dyskusją na temat miejsca religii w globalizującym się świecie – w społeczeństwach wchodzących w fazę ponowoczesności. Zgodnie z teorią sekularyzacji religia w coraz mniejszym stopniu reguluje rytm życia człowieka, jego obyczaje, święta i codzienne praktyki. Okazało się jednak, że osłabienie zinstytucjonalizowanej religijności, często utożsamianej z kościelnością, nie implikuje zanikania subiektywnej religijności. Religia we współczesnych społeczeństwach – tracąc swoje instytucjonalne zakorzenienie i zadomowienie – przemieszcza się do sfery prywatnej (zmiana lokalizacji *sacrum*). Procesy indywidualizacji (prywatyzacji) religijnej wiążą się z desekularyzacją współczesnych społeczeństw. Równocześnie od końca lat 80. obserwuje się w niektórych krajach powrót religii na scenę publiczną. W wielu ważnych wydarzeniach religie odgrywają istotną rolę (tzw. deprywatyzacja religii). Traci na znaczeniu retoryka „zmiernictwa religii”. Byłoby przedwcześnie określać współczesne społeczeństwa wysokorozwinięte jako całkowicie zsekularyzowane. Czynniki religijny jest wciąż obecny w jakichś formach we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Teoria sekularyzacji okazuje się niezdolna do wyjaśnienia wielu faktów religijnych. Współczesne przemiany w religijności trzeba interpretować w świetle wielu teorii, nie tylko sekularyzacji, ale i indywidualizacji, deprywatyzacji, desekularyzacji, socjalizacji, ewangelizacji itp.

Paradygmat sekularyzacji nie jest już dominujący w wyjaśnianiu zjawisk religijnych we współczesnych społeczeństwach. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościół), z drugiej strony wskazuje się na wzrastające zapotrzebowanie na nowe formy

Die Initiative zur Herausgabe des Lexikons fiel mit der lebhaften Diskussion über den Ort der Religion in einer sich globalisierenden Welt zusammen, in Gesellschaften, die in die Phase der Postmoderne eintreten. Der Säkularisierungstheorie zufolge reguliert die Religion in immer geringerem Grade den Rhythmus des menschlichen Lebens, seine Bräuche, Feiern und täglichen Praktiken. Aber es hat sich gezeigt, dass die Schwächung der oft mit Kirchlichkeit gleichgesetzten institutionalisierten Religiosität kein Schwinden der subjektiven Religiosität impliziert. Die Religion, die in den heutigen Gesellschaften ihre institutionelle Verwurzelung und Heimat verliert, verlagert sich in die Privatsphäre (veränderte Lokalisierung des Sacrum). Die Prozesse der religiösen Individualisierung (Privatisierung) sind mit einer Desäkularisierung der heutigen Gesellschaften verbunden. Gleichzeitig ist seit dem Ende der achtziger Jahre in manchen Ländern eine Rückkehr der Religion ins öffentliche Leben zu beobachten. Bei vielen wichtigen Ereignissen spielen die Religionen eine wesentliche Rolle (sog. Deprivatisierung der Religion). Die Rhetorik des „Untergangs der Religion“ hat an Bedeutung verloren. Es wäre verfrüht, die heutigen hochentwickelten Gesellschaften als völlig säkularisiert zu bezeichnen. Der religiöse Faktor ist in allen Bereichen des menschlichen Lebens in irgendeiner Form immer noch präsent. Die Säkularisierungstheorie erweist sich als unfähig zur Erklärung vieler religiöser Fakten. Die heutigen Veränderungen in der Religiosität müssen im Lichte vieler Theorien interpretiert werden, nicht nur der Säkularisierung, sondern auch der Individualisierung, Deprivatisierung, Desäkularisierung, Sozialisierung, Evangelisierung usw.

Das Paradigma Säkularisation ist nicht mehr dominierend bei der Erklärung religiöser Phänomene in den heutigen Gesellschaften. Einerseits ist ein nachlassendes Interesse an den kirchlichen Institutionen (Kirchen) festzustellen, andererseits ist ein zunehmendes Bedürfnis nach neuen Formen der Religiosität (Religion), ein Boom der Esoterik usw. zu beobachten. Immer öfter ist in der Soziologie und Pädagogik von einem Paradigma des religiösen For-

religijności (religia), na boom ezoteryzmu itp. Coraz częściej mówi się w socjologii i pedagogice o paradygmacie zmian form religijnych. W latach 90. wielu socjologów odeszło od teorii postępującej i całkowitej sekularyzacji (globalna teoria sekularyzacji), a współczesne spory na temat sekularyzacji można ująć w krótkiej formule: „od dominacji do negacji”. Pedagogika religii pomaga – obok socjologii i psychologii religii – zrozumieć i wyjaśnić religię zmieniającą swoje formy i miejsce w społeczeństwie, funkcje, jakie wypełnia „powracająca” religijność (także w fundamentalistycznych kształtach), i odpowiedzieć na pytanie, kim są ci poszukujący nowej jakości religijnej czy duchowości, w jakim sensie ożywienie religijne, o ile w ogóle występuje, wiąże się z kryzysem nowoczesności.

Niezwykle cenne są badania empiryczne z zakresu pedagogiki religii w wymiarze międzynarodowym, dotyczące religijności dzieci i młodzieży. Sam *Leksykon* jest dowodem na to, że taka współpraca między Polską i Niemcami już się rozwija. Jest ona szczególnie ważna i z tego powodu, że procesy przemian w religijności i więzi z Kościołem w naszym kraju upodabniają się do tych, które zauważa się w społeczeństwach zachodnioeuropejskich, nawet jeżeli model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji i sekularyzmu będzie się realizował u nas tylko częściowo. W perspektywie jednoczącej się Europy i nasilających się procesów globalizacji badania międzynarodowe z zakresu nauk pedagogicznych są niezwykle potrzebne. Omawiana publikacja daje też szansę przemyślenia na nowo wymiaru ekumenicznego i interreligijnego pod kątem wychowania ku etosowi światowemu, ponad kulturowymi oraz społecznymi granicami i podziałami.

menwandels die Rede. In den neunziger Jahren haben sich viele Soziologen von der Theorie einer fortschreitenden und völligen Säkularisierung abgewandt (globale Säkularisierungstheorie), und die heutigen Auseinandersetzungen zum Thema der Säkularisierung können mit der Kurzformel „von der Dominanz zur Negation” erfasst werden. Die Religionspädagogik hilft – neben der Religionssoziologie und der Religionspsychologie – die ihre Formen und ihre Position in der Gesellschaft verändernde Religion sowie die Funktionen zu verstehen und zu erklären, die die „zurückkehrende” Religiosität erfüllt (auch in ihren fundamentalistischen Formen), und die Frage zu beantworten, wer diejenigen sind, die nach einer neuen religiösen Qualität oder Spiritualität suchen, sowie in welchem Sinne die religiöse Belebung, falls eine solche überhaupt auftritt, mit der Krise der Moderne im Zusammenhang steht.

Außerordentlich wertvoll sind die empirischen Untersuchungen auf dem Gebiet der Religionspädagogik im internationalen Maßstab, die die Religiosität von Kindern und Jugendlichen betreffen. Das Lexikon selbst ist ein Beweis dafür, dass sich eine solche Zusammenarbeit zwischen Polen und Deutschland bereits entwickelt. Sie ist auch deshalb besonders wichtig, weil die Wandlungsprozesse in der Religiosität und der Verbundenheit mit der Kirche in Polen denen immer ähnlicher werden, die in den westeuropäischen Gesellschaften zu beobachten sind, auch wenn sich das Modell der westeuropäischen Säkularisation und des dortigen Säkularismus bei uns nur teilweise durchsetzen wird. In der Perspektive der europäischen Einigung und der sich verstärkenden Globalisierungsprozesse sind internationale Untersuchungen auf dem Gebiet der pädagogischen Wissenschaften außerordentlich notwendig. Die besprochene Publikation bietet auch die Chance, die ökumenische und interreligiöse Dimension unter dem Gesichtspunkt einer Erziehung zum Weltethos, über die kulturellen und sozialen Grenzen und Trennungen hinausgehend, neu zu überdenken.

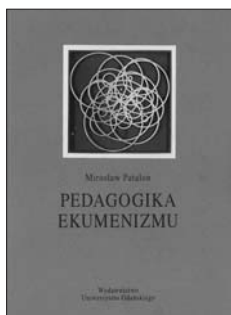
Das Lexikon stellt ein in sich geschlossenes Ganzes dar, das mit der Zeit modifiziert und ergänzt

Leksykon stanowi bardzo spójną całość, którą z czasem można będzie modyfikować i uzupełniać. Jego redaktor podkreśla, że niektóre biogramy znaczących pedagogów religii, którzy wywarli i wywierają ogromny wpływ na rozwój pedagogiki religii, nie znalazły się w *Leksykonie*, ponieważ nie zostały nadesłane w odpowiednim czasie. W kolejnych edycjach pojawią się zapewne nowe hasła i biogramy oraz nowi autorzy, o co będzie znacznie łatwiej niż w wydaniu pierwszym. Wyrażam przekonanie, że książka ta trafi do bibliotek naukowych i publicznych, kościelnych i świeckich. Z pewnością okaże się także niezbędną częścią podręcznego księgozbioru każdego humanisty, nie tylko ze względu na zakres i treść zamieszczonych haseł, ale także z uwagi na bibliografię załącznikową. Razem z wydanym w 2004 roku *Leksykonem socjologii religii* i planowanym *Leksykonem psychologii religii* będzie stanowiła dobrą podstawę do zintensyfikowania współpracy tych trzech dyscyplin naukowych zajmujących się analizą zjawiska religijności z różnych wprawdzie, ale częściowo zbieżnych punktów widzenia. Konstruktywny dialog pedagogiki, psychologii i socjologii religii ma istotne znaczenie dla zdiagnozowania i interpretacji badanego zjawiska: „Współcześnie właśnie pedagogika religii – obok socjologii i psychologii – pomaga właściwie zrozumieć i zinterpretować religię zmieniającą swoje formy i miejsce w społeczeństwie” (Wstęp, s. VI). Należy także zaznaczyć, że *Leksykon pedagogiki religii* został opublikowany w Wydawnictwie Księży Werbistów Verbinum, które ma ogromne doświadczenie i kompetencje w wydawaniu tego typu dzieł.

Janusz Mariański

werden kann. Sein Herausgeber betont, dass einige Biogramme bedeutsamer Religionspädagogen, die die Entwicklung der Religionspädagogik enorm beeinflusst haben und noch beeinflussen, in diesem „Lexikon der Religionspädagogik“ nur deshalb nicht enthalten sind, weil sie nicht rechtzeitig eingesandt worden sind. In künftigen Neuauflagen werden gewiss neue Stichwörter und Biogramme sowie neue Autoren in Erscheinung treten, was sicher viel leichter sein wird als in der Erstauflage. Ich gebe meiner Überzeugung Ausdruck, dass dieses Buch in die wissenschaftlichen und öffentlichen, kirchlichen und weltlichen Bibliotheken Eingang finden wird. Mit Sicherheit wird es sich auch als ein unerlässlicher Bestandteil der Handbibliothek eines jeden Humanisten erweisen, nicht nur wegen des Umfangs und des Inhalts der dort befindlichen Stichwörter, sondern auch aufgrund der angefügten Literaturverweise. Zusammen mit dem im Jahre 2004 veröffentlichten „Leksykon socjologii religii“ („Lexikon der Religionssoziologie“) und dem geplanten „Leksykon psychologii religii“ („Lexikon der Religionspsychologie“) wird es eine gute Grundlage zur Intensivierung der Zusammenarbeit dreier wissenschaftlicher Disziplinen bilden, die sich – zwar von verschiedenen, aber wenigstens teilweise doch konvergenten Gesichtspunkten aus – mit der Analyse des Phänomens der Religiosität befassen. Der konstruktive Dialog von Religionspädagogik, Religionspsychologie und Religionssoziologie ist von wesentlicher Bedeutung für die Diagnose und Interpretation des untersuchten Phänomens. „Heute hilft gerade die Religionspädagogik – neben Soziologie und Psychologie – die ihre Formen und ihren Ort in der Gesellschaft verändernde Religion richtig zu verstehen und zu interpretieren“ (Einführung, S. VI). Erwähnt werden muss auch, dass das „Lexikon der Religionspädagogik“ im Verlag der Steyler Missionare (in Polen: Verbisten) „Verbinum“ erschienen ist, der über enorme Erfahrung und Kompetenz bei der Herausgabe derartiger Werke verfügt.

Janusz Mariański



Mirosław Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.* [Die Pädagogik des Ökumenismus. Prozessualität als Paradigma interkonfessioneller und interreligiöser Hermeneutik in der Konzeption von John B. Cobb Jr.]

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007

Religia od przeszło stu lat stanowi przedmiot wzmożonego zainteresowania wielu badaczy i myślicieli, reprezentujących różne specjalności naukowe i różne orientacje światopoglądowe. Głównie wiek XX charakteryzował się rozwojem szczegółowej wiedzy o religii – jej historii, socjologii czy psychologii. Wydawać by się mogło, że w tym kierunku pójdzie rozwój nauk religioznawczych. Zróżnicowanie badań i wyników otrzymywanych w poszczególnych dyscyplinach religioznawczych wykazało, że filozofia religii staje się coraz bardziej potrzebna w celu zinterpretowania różnorodności rezultatów lub wytłumaczenia podstaw tej różnorodności (np. fenomenologia religii, hermeneutyka religii). Przedstawiciele religioznawstwa empirycznego wyrażali przekonanie, że czysto humanistyczne nauki o religii nie wyczerpują możliwości naukowego rozpatrywania zjawisk religijnych. Uważano więc, że teorie te należy dopełnić przez ujęcia filozoficzne, najbardziej uprawnione do tego, aby dotrzeć do istoty religii. Współczesne filozoficzne interpretacje religii doprowadziły wielu badaczy do szukania dialogu na licznych płaszczyznach.

Problem ekumenizmu dnia dzisiejszego w kontekście rozważań nad chrześcijań-

Die Religion bildet seit über hundert Jahren den Gegenstand verstärkten Interesses vieler Forscher und Denker, welche unterschiedliche wissenschaftliche Spezialrichtungen und verschiedene weltanschauliche Orientierungen vertreten. Vor allem das 20. Jahrhundert zeichnete sich durch die Entwicklung detaillierter Kenntnisse über die Religion aus – ihre Geschichte, Soziologie und Psychologie. Es könnte scheinen, dass die Entwicklung der vergleichenden Religionswissenschaften in dieser Richtung verlaufen wird. Die Differenziertheit der Untersuchungen und der in den einzelnen religionswissenschaftlichen Disziplinen erhaltenen Ergebnisse haben gezeigt, dass die Religionsphilosophie immer notwendiger wird, um die Mannigfaltigkeit dieser Ergebnisse zu interpretieren oder die Grundlagen dieser Vielfalt zu erklären (z.B. Religionsphänomenologie, Religionshermeneutik). Die Vertreter der empirischen Religionswissenschaft gaben ihrer Überzeugung Ausdruck, dass die rein humanistischen Wissenschaften von der Religion die Möglichkeiten wissenschaftlicher Untersuchung religiöser Phänomene nicht ausschöpfen. Daher meinte man, diese Theorien müssten durch philosophische Konzeptionen ergänzt werden, die am befugtesten dazu seien, zum Wesen der Religion vorzudringen. Die zeitgenössischen philosophischen Interpretationen der Religion veranlassten viele Forscher, auf zahlreichen Ebenen nach einem Dialog zu suchen.

stwem jutra ujawnia w sposób kategoryczny potrzebę uwzględniania najnowszych osiągnięć naukowych. W Polsce ukazała się niezwykle interesująca książka, *Pedagogika ekumenizmu* autorstwa Mirosława Patalona, przedstawiająca procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu amerykańskiego myśliciela Johna B. Cobba, Jr. Profesor Uniwersytetu Gdańskiego M. Patalon, uwzględniając przemiany zachodzące współcześnie, wprowadza czytelnika w świat filozofii religii. Książka składa się z czterech rozdziałów. W pierwszym rozdziale autor omawia główne założenia filozofii i teologii procesu w odniesieniu do natury rzeczywistości, człowieka, Boga, teodycei, istnienia dobra i zła oraz osoby Jezusa Chrystusa. Czyni to na tle pytania o relację pomiędzy tym, co jednostkowe, a tym, co wspólnotowe, z położeniem akcentu na społeczne konsekwencje postulatów procesualnych, które analizuje w drugim rozdziale swojej książki. Rozdział trzeci odnosi się do pytania o rozwój człowieka ujęty w refleksji pedagogicznej, natomiast ostatni rozdział prezentuje jej recepcję na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego.

We wstępie autor prezentuje najbardziej wpływowych przedstawicieli teologii i filozofii procesu, znaczące ośrodki uniwersyteckie, a także bogatą literaturę z tego zakresu, szczególnie na gruncie anglosaskim. Autor snuje swoje rozważania w odniesieniu do edukacji religijnej inspirowanej wspomnianymi już dziełami Johna B. Cobba; edukacja ta wywarła znaczący wpływ na rozwój ekumenizmu i międzyreligijnego dialogu. Pojęcia „ekumenizm” nie używa jednak na oznaczenie dzieła pojednania chrześcijan, ale w odniesieniu do zachodzących we współczesnym zglobalizowanym świecie procesów dotyczących religii i religijności. Autor ma

Das Problem des Ökumenismus von heute im Kontext der Betrachtungen zum Christentum von morgen macht auf kategorische Weise die Berücksichtigung der neuesten wissenschaftlichen Errungenschaften notwendig. Auf polnischem Boden erschien das außerordentlich interessante Buch von Mirosław Patalon „Pedagogika ekumenizmu” („Die Pädagogik des Ökumenismus”), in dem die Prozessualität als Paradigma interkonfessioneller und interreligiöser Hermeneutik in der Konzeption des amerikanischen Denkers John B. Cobb präsentiert wird. Der Danziger Universitätsprofessor M. Patalon macht den Leser mit der Welt der Religionsphilosophie im Kontext der gegenwärtig stattfindenden Veränderungen vertraut. Das Buch besteht aus vier Kapiteln. Im ersten Kapitel behandelt der Verfasser die Hauptgrundlagen der Prozessphilosophie und –theologie in Bezug auf die Natur der Wirklichkeit, den Menschen, Gott, die Theodizee, die Existenz von Gut und Böse sowie die Person Jesu Christi. Dies geschieht auf dem Hintergrund der Frage nach der Beziehung zwischen dem Individuellen und dem Gemeinschaftlichen, mit besonderem Augenmerk auf die sozialen Konsequenzen der prozessualen Postulate, die er im zweiten Kapitel seines Buches analysiert. Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Frage nach der Entwicklung des Menschen, wie sie in der pädagogischen Reflexion verstanden wird, während das letzte Kapitel ihre Rezeption auf der Ebene des interreligiösen Dialogs darlegt.

In der Einführung stellt der Autor die einflussreichsten Vertreter der Prozesstheologie und -philosophie, wichtige Universitätszentren sowie die umfangreiche Literatur auf diesem Gebiet vor, besonders auf angelsächsischem Boden. Der Verfasser entwickelt seine Betrachtungen unter Bezug auf die von den bereits erwähnten Werken John B. Cobbs inspirierte religiöse Bildung. Diese Bildung hatte entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung des Ökumenismus und des interreligiösen Dialogs. Den Begriff „Ökumenismus” verwendet er jedoch nicht zur Bezeichnung des Werks der Vereinigung der

tu na myśli przenikanie się wielu koncepcji teologicznych i tradycji religijnych. Nie chodzi mu zatem o instytucjonalne pojednanie Kościoła, ale o trwanie międzyreligijnych interakcji, których rezultatem jest rozwój człowieka i szeroko rozumianej kultury w wyniku wzajemnych spotkań i wymiany doświadczeń. W tym sensie założenia i cele pedagogiki ekumenizmu zbiegają się z założeniami pedagogiki międzykulturowej.

W części pierwszej, zatytułowanej „Teologia procesu”, na szczególną uwagę zasługują rozważania poświęcone filozofii Alfreda Northa Whiteheada (która stała się punktem wyjścia teologicznej myśli Cobba). Bóg został ukazany w niej jako byt relacyjny i nieustannie uczestniczący w procesach dopełniania, a jego twórcza aktywność jako wzór dla wszystkich innych istniejących bytów. W tym znaczeniu człowieczeństwo nie jest dane, ale zadane, wolność łączy się z odpowiedzialnością współtworzenia historii poprzez aktywne pomnażanie każdego jednostkowego doświadczenia. Autor książki wyraża w związku z tym przekonanie o konieczności dialogu teologii ze współczesną nauką; w całej filozofii procesu kluczową rolę odgrywa zasada relacyjności. W celu podkreślenia pozytywnego, satysfakcjonującego i wypełniającego charakteru każdego spotkania, autor wskazuje na używany przez Whiteheada w tym kontekście termin „enjoy”. Zasada relacyjności dotyczy również kwestii poznania. Autor przedstawia koncepcję Johna Wesleya, nazywaną kwadratem metodystycznym, mówiącą o tym, że „prawda o Bogu jest objawiona w Biblii, rozjaśniona przez tradycję, zweryfikowana w osobistym i społecznym doświadczeniu i potwierdzona przez rozum”. Dlatego ze względu na zmieniającą się kulturę każde pokolenie chrześcijan stoi przed odpowiedzialnością nieustan-

Christen, sondern bezogen auf die in der heutigen globalisierten Welt stattfindenden Prozesse, die die Religion und die Religiosität betreffen. Der Autor denkt hierbei an die gegenseitige Durchdringung vieler theologischer Konzeptionen und religiöser Traditionen. Es geht ihm also nicht um eine institutionelle Versöhnung der Kirchen, sondern um die Fortdauer interreligiöser Interaktionen, die die Entwicklung des Menschen und der im weiteren Sinne verstandenen Kultur im Gefolge gegenseitiger Begegnungen und gegenseitigen Erfahrungsaustausches fördern. In diesem Sinne stimmen die Voraussetzungen und Ziele der Pädagogik des Ökumenismus mit den Prämissen der interkulturellen Pädagogik überein.

Im ersten Teil unter dem Titel „Prozesstheologie” verdienen die Betrachtungen zur Philosophie von Alfred North Whitehead (die den Ausgangspunkt des theologischen Denkens von Cobb bildete) unsere besondere Aufmerksamkeit. Gott wurde darin als ein relationales und unaufhörlich an den Prozessen der Ergänzung teilnehmendes Wesen (Seiendes) aufgezeigt, dessen schöpferische Aktivität zum Vorbild für alle anderen existierenden Wesen werden sollte. In dieser Bedeutung ist das Menschsein nicht gegeben, sondern aufgegeben, und die Freiheit ist mit der Verantwortung verbunden, die Geschichte durch aktive Multiplizierung jeder individuellen Erfahrung mitzugestalten. Unter diesem Gesichtspunkt verleiht der Autor des Buches seiner Überzeugung von der Notwendigkeit eines Dialogs der Theologie mit der zeitgenössischen Wissenschaft Ausdruck. In der gesamten Prozessphilosophie spielt das Prinzip der Relationalität eine Schlüsselrolle. Um den positiven, befriedigenden und ausfüllenden Charakter jeder Begegnung zu unterstreichen, verweist der Autor auf den von Whitehead in diesem Zusammenhang verwendeten Begriff „enjoy”. Das Prinzip der Relationalität betrifft auch die Frage der Erkenntnis. Der Verfasser präsentiert die als methodistisches Quadrat bezeichnete Konzeption von John Wesley, welche besagt, dass „die Wahr-

nego aktualizowania teologii. Zdaniem Cobba, różne systemy filozoficzne nie są ani prawdziwe, ani fałszywe; są za to w odpowiednim czasie bardziej lub mniej użyteczne. Autor, powołując się na współczesną hermeneutykę, podkreśla również indywidualny i osobowy charakter procesu rozumienia. Świadomość hermeneutyczna, pogłębiona dzięki dialogom międzywyznaniowym, pozwala zrozumieć pewną względność, kontekstualność i tymczasowość doktryn kościelnych. Jego zdaniem, każdy dogmat nie jest kresem, ale początkiem, wskazuje bowiem kierunek i otwiera drogę do rozumienia. W ten sposób poszerzony zostaje horyzont rozumienia, wzbogacona wrażliwość teologiczna wyprowadza zaś poza ramy ograniczeń wyznaniowych. Zdaniem M. Patalona na tym polega hermeneutyczne dobrodziejstwo dialogu. Stanowi to zarazem ostrzeżenie dla Kościołów przed niebezpieczeństwem doktrynerstwa i braku otwartości. Bóg zostaje tu określony jako uczestnik rzeczywistości, który wiąże niebyt z bytem, pobudzając w ten sposób świat do wciąż nowych aktualizacji. Oznacza to, że potrzebuje On relacji i w tym sensie nie jest beznamiętnym samotnikiem. Według teologii procesu, Bóg nie kocha w taki sposób, że beznamiętnie obdarza swoim dobrem, ale jest stale, na bieżąco zaangażowany w życie człowieka. Jego miłość jest wciąż świeża i nowa, jest miłością odpowiadającą, aktualną, pełną pasji i zaangażowania. Trwałe powiązanie Boga ze światem skutkuje nieustannym pojawianiem się nowych sensów i nowych zaistnień. Według współczesnej teologii procesu, sens życia polega na fakcie istnienia, nie zaś na efemerycznej niebiańskiej rzeczywistości, a pewność zbawienia zostaje zastąpiona paradygmatem nadziei zbawienia, co pobudza ma aktywność chrześcijan do twórczego za-

heit über Gott in der Bibel offenbart, von der Tradition erhellt, in der persönlichen und sozialen Erfahrung verifiziert und von der Vernunft bestätigt" wird. Deshalb steht wegen der sich verändernden Kultur jede Generation von Christen vor der Verantwortung, ihre Theologie unablässig zu aktualisieren. Cobb zufolge sind die verschiedenen philosophischen Systeme weder wahr noch falsch, sondern zu einem bestimmten Zeitpunkt mehr oder weniger nützlich. Unter Berufung auf die zeitgenössische Hermeneutik hebt der Verfasser auch den individuellen und personalen Charakter des Verstehensprozesses hervor. Das dank der interkonfessionellen Dialoge vertiefte hermeneutische Bewusstsein ermöglicht es, die gewisse Relativität, Kontextgebundenheit und Vorläufigkeit kirchlicher Doktrinen zu verstehen. Seiner Meinung nach ist jedes Dogma nie ein Ende, sondern immer nur ein Anfang, weil es die Richtung weist und den Weg zum Verständnis öffnet. Auf diese Weise wird der Horizont des Verstehens erweitert, und die bereicherte theologische Sensibilität führt über den Rahmen konfessioneller Grenzen hinaus. M. Patalon zufolge liegt gerade darin der hermeneutische Segen des Dialogs. Dies ist gleichzeitig eine Warnung an die Kirchen vor der Gefahr des Doktrinarismus und mangelnder Offenheit. Gott wird hier als Teilnehmer der Wirklichkeit definiert, der das Nichtsein mit dem Sein verbindet und auf diese Weise die Welt zu immer neuen Aktualisierungen stimuliert. Das bedeutet, dass er die Beziehung braucht und in diesem Sinne kein leidenschaftsloses einsames Wesen ist. Der Prozesstheologie entsprechend liebt Gott nicht so, dass er seine Güte leidenschaftslos weitergibt, sondern er engagiert sich laufend für das Leben des Menschen. Seine Liebe ist ständig frisch und neu, sie ist eine antwortende, aktuelle Liebe voller Leidenschaft und Engagement. Diese dauerhafte Verbindung Gottes mit der Welt resultiert im unablässigen Auftauchen von neuen Sinngehalten und Neuanfängen. Der zeitgenössischen Prozesstheologie zufolge beruht der Sinn des Lebens auf der Tatsache der Existenz und nicht auf einer ephemeren himmlischen Wirklichkeit, und

angażowania w społeczno-kulturowe życie współczesnego świata.

Kolejna część, zatytułowana „Zaangażowanie społeczne”, wprowadza czytelnika we wspólnotowe i instytucjonalne pojmowanie Kościoła, którego powołaniem jest inicjowanie zmian w świecie. W dużej mierze są one inspirowane dialogiem z innymi religiami i systemami filozoficznymi. Autor porównuje je do sztuki, poszukującej wciąż nowych środków wyrazu, uznania i przeobrażenia ludzkiej rzeczywistości. Powołaniem chrześcijan nie jest tylko działalność religijna, zaś Jezus nie może być postacią absolutyzującą kulturę – ale mocą przeobrażającą realnie istniejący świat z całym wachlarzem jego problemów. Próbę ich rozwiązania stanowi precyzowana przez Cobbę idea chrześcijańskiego komunitarianizmu, w której edukacja, zdrowie, praca, bezpieczeństwo i inne potrzeby są integralną częścią realizowanego przez religie projektu zbawienia. Pożądany stan to harmonia natury i kultury, która pozwala cieszyć się pełnią człowieczeństwa i prowadzi do zbawienia. Przeszkodą, na którą może natrafić człowiek, jest zbytnia instytucjonalizacja życia społecznego. Jako przykład autor podaje szkołę, która w pierwotnych założeniach miała służyć człowiekowi, a w rzeczywistości sztucznie kanalizuje jego aktywność, hamuje inicjatywę i odbiera naturalną radość życia. Jego zdaniem edukacja powinna polegać na uwalnianiu naturalnej wiedzy i umiejętności tkwiących w uczniu, zaś rolą nauczyciela jest twórcze inicjowanie tych procesów. Kluczową rolę odgrywa tu otwartość na nowości. Jej brak, zdaniem autora, jest przyczyną historycznych i współczesnych podziałów religijnych, głównie w kwestiach etycznych. Krytycznej ocenie poddano współczesny Kościół, który powinien być awangardą nowego porządku

die Heilsgewissheit wird ersetzt durch das Paradigma der Heilshoffnung, was die Aktivität der Christen zu schöpferischem Engagement für das sozio-kulturelle Leben der Welt von heute stimulieren soll.

Das nächste Kapitel unter dem Titel „Soziales Engagement” macht den Leser mit dem gemeinschaftlichen und institutionellen Verständnis der Kirche vertraut, die dazu berufen ist, Veränderungen in der Welt zu initiieren. In hohem Maße werden diese im Dialog mit anderen Religionen und philosophischen Systemen inspiriert. Der Autor vergleicht sie mit der Kunst, die nach immer neuen Mitteln des Ausdrucks, der Anerkennung und der Verwandlung der menschlichen Wirklichkeit sucht. Die Christen sind nicht nur zur religiösen Tätigkeit berufen, und Jesus kann keine für irgendeine Kultur verabsolutierende Gestalt sein, sondern eine die konkrete Welt mit der ganzen Bandbreite ihrer Probleme verwandelnde Kraft. Einen Versuch ihrer Lösung bietet die von Cobb vorgeschlagene Idee des christlichen Kommunitarismus, in dem Bildung, Gesundheit, Arbeit, Sicherheit und andere Bedürfnisse integraler Bestandteil des von den Religionen realisierten Heilsprojekts sind. Der erwünschte Zustand ist eine Harmonie von Natur und Kultur, die erlaubt, sich der ganzen Fülle des Menschseins zu erfreuen, und zum Heil führt. Ein Hindernis, dem der Mensch begegnen kann, liegt in der übermäßigen Institutionalisierung des sozialen Lebens. Als Beispiel nennt der Autor die Schule, die in ihrer ursprünglichen Absicht dem Menschen dienen sollte, in Wirklichkeit aber seine Aktivität künstlich kanalisiert, seine Initiative hemmt und ihm seine natürliche Lebensfreude nimmt. Seiner Meinung nach sollte die Bildung auf der Freisetzung der im Schüler steckenden natürlichen Kenntnisse und Fähigkeiten beruhen, wobei die Rolle des Lehrers im schöpferischen Initiieren dieser Prozesse besteht. Eine entscheidende Rolle spielt hierbei die Offenheit für Neues. Ihr Fehlen ist – so der Verfasser – die Ursache der historischen und heutigen religiösen Spaltungen, hauptsächlich in ethischen Fragen. Kritisch

opierającego się na entuzjazmie chrześcijan otwartych na twórcze poszukiwania. Zakorzeniona w biblijnej teologii pasja staje się podstawową przesłanką pedagogii Kościoła.

W trzeciej części pracy, noszącej tytuł „Edukacja procesualna”, autor podjął próbę zastosowania filozofii i teologii procesu w edukacji, będącej niezbędnym katalizatorem rozwoju zarówno w wymiarze każdego człowieka, jak i całego społeczeństwa. Jego zdaniem, zastąpienie procesu progresem przynosi współczesnemu światu pogłębiającą się chaotyczną fragmentaryzację życia społecznego i odrywa człowieka od natury razem z jej prawidłowym tempem rozwoju. Rozwiązanie tego problemu może przynieść ponowny związek nauki z religią, czyli postulowana przez procesualistów jedność czynników racjonalnych i irracjonalnych. Ta teoria, umożliwiająca postrzeganie rzeczywistości jednocześnie przez pryzmat ogółu i szczegółu, powinna mieć swoje odzwierciedlenie w koncepcjach wychowania i w programach szkolnych, przy czym szkołę rozumie się tu jako naturalne spotkanie nauczycieli, uczniów, książek, historii, współczesnych problemów itp. Rolą nauczyciela jest nie tylko przekaz usystematyzowanej wiedzy, ale twórcza koordynacja wzajemnych oddziaływań uczestników tych spotkań. Merytoryczną i metodologiczną dynamikę edukacji teologicznej autor ukazuje na przykładzie socjalizacji rodzajowej. Filozofia procesu pełni w tym przypadku rolę spoiwa różnych teorii, gdyż jest rodzajem metajęzyka umożliwiającego poszczególnym naukom udział w nieustannym procesie nadbudowywania sensu. W obszarze nauki i edukacji oznacza to dialog filozofii, teologii i przyrodoznawstwa, czyli współlistnienie empiryzmu, racjonalizmu i irracjonalizmu. Nauczyciel zatem nie

beurteilt er die heutige Kirche, die die Avantgarde einer neuen Ordnung sein sollte, die sich auf den Enthusiasmus für kreatives Suchen offener Christen stützt. Die in der biblischen Theologie verwurzelte Leidenschaft wird zur Grundprämisse kirchlicher Pädagogik.

Im dritten Teil der Arbeit unter dem Titel „Prozessuale Bildung“ unternimmt der Autor den Versuch einer Anwendung der Prozessphilosophie und -theologie in der Bildung, die ein unerlässlicher Katalysator der Entwicklung ist – sowohl in Bezug auf jeden einzelnen Menschen als auch auf die gesamte Gesellschaft. Seiner Meinung nach bringt das Ersetzen des Prozesses durch den „Progress“ der heutigen Welt eine zunehmende chaotische Fragmentierung des sozialen Lebens und trennt den Menschen von der Natur mit ihrem angemessenen Entwicklungstempo. Eine Lösung dieses Problems könnte eine neue Verbindung der Wissenschaft mit der Religion bringen, d.h. die von den Prozessualisten geforderte Einheit rationaler und irrationaler Faktoren. Diese Theorie, die es ermöglicht, die Wirklichkeit gleichzeitig durch das Prisma von Allgemeinheit und Einzelheit wahrzunehmen, sollte in den Erziehungskonzeptionen und in den Schulprogrammen ihre Widerspiegelung finden, wobei die Schule hier als eine natürliche Begegnung von Lehrern, Schülern, Büchern, Geschichten, gegenwärtigen Problemen u. dgl. verstanden wird. Die Rolle des Lehrers besteht nicht nur darin, systematisches Wissen zu vermitteln, sondern in der schöpferischen Koordinierung der gegenseitigen Einwirkungen aller Teilnehmer dieser Begegnungen aufeinander. Die inhaltliche und methodologische Dynamik theologischer Bildung verdeutlicht der Autor am Beispiel der Genre-Sozialisierung. Die Prozessphilosophie erfüllt in diesem Fall die Rolle eines Bindegliedes verschiedener Theorien, weil sie eine Art Metasprache darstellt, die den einzelnen Wissenschaften ermöglicht, am ununterbrochenen Prozess der Sinngebung (Aufstockung des Sinns) zu partizipieren. Auf dem Gebiet der Wissenschaft und

tylko przekazuje wiedzę, która ciągle się aktualizuje, ale wzbudza energię początkową samodzielnych poszukiwań uczniów poprzez umiejętne konfrontowanie różnych dziedzin wiedzy. Tę część książki zamykają szkicowo ujęte rozważania na temat ogromnej roli osobowości nauczyciela, która w większym stopniu niż zasób jego wiedzy wpływa na sukces ucznia w procesie kształcenia i wychowania. Szkoła pojmowana jest przez pryzmat relacji ściśle łączących ze sobą grupę uczniów i grupę nauczycieli. Z edukacją człowiek ma do czynienia nie tylko na wykładach, ćwiczeniach czy warsztatach, ale też podczas kawiarnianej rozmowy, wymiany korespondencji, domowego obiadu czy wycieczki, kiedy to uczeń i nauczyciel wzajemnie się inspirują. W tym modelu edukacyjnym szkoła zostaje wyprowadzona z budynku szkolnego wraz z powiązaniem z nią instytucjami i osadza edukację w szeroko rozumianym kontekście życia. Według przedstawicieli teologii procesu, mądra edukacja polega na umiejętności łączenia wiedzy i doświadczenia, tradycji i zmiany, szacunku dla nauczyciela i aktywności ucznia.

Treścią rozważań M. Patalona zawartych w czwartej części *Pedagogiki ekumenizmu*, w części noszącej tytuł „Dialog międzyreligijny”, jest kwestia jednego z najważniejszych współcześnie dyskutowanych problemów – dialogu pomiędzy chrześcijaństwem, judaizmem, buddyzmem i islamem. Autor, idąc tropem Cobba, uznaje dialog międzyreligijny za przedsięwzięcie natury hermeneutycznej, w którym, starając się zrozumieć religijne przekonania, praktyki i system wartości drugiego człowieka, pokonuje się ograniczenia własnych koncepcji i nawyków, poszerza się dotychczasowy horyzont światopoglądowy. Według tak pojętej pedagogiki ekumenizmu, zbudowanej na koncep-

Bildung bedeutet dies einen Dialog von Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft, d.h. ein Miteinander von Empirismus, Rationalismus und Irrationalismus. Der Lehrer vermittelt also nicht nur Wissen, das ständig aktualisiert wird, sondern weckt die ursprüngliche Energie selbständigen Suchens der Schüler durch geschickte Konfrontierung verschiedener Wissensgebiete. Der dritte Teil des Buches schließt mit skizzenhaften Betrachtungen über die enorme Rolle der Persönlichkeit des Lehrers, die den Erfolg des Schülers im Bildungs- und Erziehungsprozess in viel stärkerem Maße beeinflusst als sein Wissensvorrat. Die Schule wird also durch das Prisma der die Gruppe der Schüler und die Gruppe der Lehrer eng miteinander verbindenden Beziehungen gesehen. Die Bildung und Erziehung des Menschen geschieht nicht nur auf Vorlesungen, Seminaren und Workshops, sondern auch beim Gespräch im Café, beim Briefwechsel, beim Mittagessen zu Hause oder auf Ausflügen, wenn sich Schüler und Lehrer gegenseitig inspirieren. In diesem Bildungsmodell wird die Schule mitsamt der damit verbundenen Institutionen aus dem Schulgebäude herausgeholt und die Bildung im umfassend verstandenen Lebenskontext verankert. Den Vertretern der Prozesstheologie zufolge beruht kluge Bildungsarbeit auf der Fähigkeit, Wissen und Erfahrung, Tradition und Veränderung, Achtung vor dem Lehrer und die Aktivität des Schülers miteinander zu verbinden.

Den Inhalt der im vierten Teil von M. Patalons „Pädagogik des Ökumenismus“ enthaltenen Betrachtungen unter dem Titel „Der interreligiöse Dialog“ bildet eines der wichtigsten gegenwärtig diskutierten Probleme – der Dialog zwischen Christentum, Judentum, Buddhismus und Islam. Cobb folgend, versteht der Verfasser den interreligiösen Dialog als eine Unternehmung hermeneutischer Natur, in der – wenn man sich bemüht, die religiösen Überzeugungen, Praktiken und Werte des anderen Menschen zu verstehen – die Beschränkungen der eigenen Konzeptionen und Gewohnheiten überwunden werden können und der bisherige weltanschau-

cji głębokiego pluralizmu, religie pozostające na marginesie dialogu są jak nienawożona i wyjałowiona ziemia, która nie może zrodzić zdrowych owoców. Dlatego, zdaniem autora, potencjał poszczególnych religijnych tradycji może być zrealizowany jedynie w praktycznym dialogu, który ma moc nie tylko wprowadzać pokojowe relacje pomiędzy ludźmi, lecz także prowadzić ku wciąż nowym aktualizacjom przeżywanej rzeczywistości. W tym świetle wielkim niebezpieczeństwem okazuje się hierarchizacja systemów teologicznych, będąca rodzajem kolonializmu. Postulowane jest zatem demokratyczne usytuowanie tych systemów oraz otwartość na naukową weryfikację, co ma być podstawą zrównoważonego rozwoju religii dzięki chronieniu jej przed ślepyim dogmatyzmem, prowincjonalnością i intelektualną ignorancją.

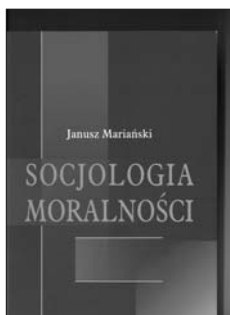
Rozprawa Mirosława Patalona zasługuje na bezpośrednie i dokładne poznanie, gdyż stanowi ważne źródło teoretycznych inspiracji i praktycznych innowacji w dziele budowania dialogu międzyreligijnego. Moim pragnieniem jest, aby ta recenzja stała się z jednej strony promocją książki, z drugiej natomiast podziękowaniem dla Autora za wysiłek włożony w jej przygotowanie – wysiłek, który niewątpliwie zaowocuje głębszym zaangażowaniem wielu czytelników w dialog międzyreligijny.

Mariusz Brodnicki

liche Horizont erweitert wird. Einer so verstandenen Pädagogik des Ökumenismus zufolge, die auf einer zutiefst pluralistischen Konzeption fußt, erscheinen die außerhalb des Dialogs bleibenden Religionen als ein ungedüngter und unfruchtbarer Boden, der keine gesunden Früchte hervorbringen kann. Deshalb – so der Autor – kann das Potential der einzelnen religiösen Traditionen nur im praktischen Dialog realisiert werden, der nicht nur die Kraft besitzt, friedliche Beziehungen zwischen den Menschen zu bewirken, sondern auch zu ständig neuen Aktualisierungen der erlebten Wirklichkeit führt. Als eine große Gefahr erweist sich in diesem Lichte die Hierarchisierung der theologischen Systeme, die eine Art Kolonialismus darstellt. Deshalb wird eine demokratische Situierung dieser Systeme sowie Offenheit für ihre wissenschaftliche Verifizierung gefordert, was die Grundlage für eine nachhaltige Entwicklung der Religion bildet, eben durch ihren Schutz gegen blinden Dogmatismus, Provinzialismus und intellektuelle Ignoranz.

Mirosław Patalons Arbeit verdient es, direkt und genau gelesen zu werden, weil sie eine wichtige Quelle theoretischer Inspirationen und praktischer Innovationen im Werk der Förderung des interreligiösen Dialogs ist. Ich wünsche mir natürlich, dass diese Rezension zur Verbreitung des Buches beiträgt, möchte dem Verfasser aber auch für all seine Mühe bei seiner Entstehung danken – einer Mühe, die zweifellos in Form eines tieferen Engagements vieler Leser für den interreligiösen Dialog Früchte tragen wird.

Mariusz Brodnicki



Janusz Mariański, *Socjologia moralności* [Soziologie der Moral]

**Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,
Lublin 2006**

Po upływie piętnastu lat od wydania *Wprowadzenia do socjologii moralności*¹ Janusza Mariańskiego ukazała się poprawiona i rozszerzona wersja tej publikacji, *Socjologia moralności*². Maria Ossowska, autorka pierwszego pełnego opracowania na temat socjologii moralności (*Socjologia moralności*, 1963), opowiadała, że gdy w trakcie zagranicznych konferencji naukowych informowała swoich rozmówców o uprawianej przez siebie dziedzinie badań, często spotykała się z reakcjami w postaci niedowierzania lub zdziwienia. Wówczas jak i obecnie przyczyną takich reakcji była niewątpliwie sytuacja permanentnego niedorozwoju tej subdyscypliny socjologicznej. Jak wskazuje Janusz Mariański, socjologia moralności nadal pozostaje *in statu nascendi*. Jej rozwój wspomagają jednak opracowania krajowe i zagraniczne. Najczęściej powstają one w ramach innych badań socjologicznych. Brak odpowiedniego dyskursu w dziedzinie socjologii moralności powoduje, że domagają się one syntetycznego spojrzenia i systematyzacji. Stało się to zasadniczym motywem podjęcia przez autora decyzji o wydaniu książki w formie poprawionej i rozszerzonej, a nie o wznowieniu już istniejącego opracowania.

15 Jahre nach der Veröffentlichung des Buches „Wprowadzenie do socjologii moralności” [„Einführung in die Soziologie der Moral”]¹ von Janusz Mariański erschien nun eine verbesserte und erweiterte Auflage dieses Werkes unter dem Titel „Socjologia moralności” [„Soziologie der Moral”].² Maria Ossowska, die Autorin der ersten umfassenden Arbeit zum Thema der Moralsoziologie [„Socjologia moralności”, 1963], berichtete, dass sie, wenn sie auf wissenschaftlichen Tagungen im Ausland ihre Gesprächspartner über die von ihr betriebenen Forschungsrichtung in Kenntnis setzte, dabei oft auf ungläubige oder verwunderte Reaktionen stieß. Die Ursache derartiger Reaktionen bildete sowohl damals als auch heute noch zweifellos die Situation permanenter Unterentwicklung dieser soziologischen Subdisziplin. Wie Janusz Mariański zeigt, befindet sich die Moralsoziologie weiterhin *in statu nascendi*. Ihre Entwicklung wird jedoch von in- und ausländischen Arbeiten gefördert. Meistens entstehen diese im Rahmen anderer soziologischer Untersuchungen. Das Fehlen eines angemessenen Diskurses auf dem Gebiet der Moralsoziologie bewirkt, dass diese eine synthetisierende Sicht und Systematisierung erfordert. Dies war auch das Grundmotiv dafür, dass der Autor sich statt einer Neuauflage seiner Arbeit für eine verbesserte und erweiterte Neuausgabe in Buchform entschied.

Die vorliegende Arbeit stimmt mit der Sicht der moralsoziologischen Problematik überein, wie sie

Prezentowana praca jest zgodna ze sposobem widzenia problematyki socjologii moralności zarysowanym przez autora przed laty we *Wprowadzeniu do socjologii moralności*. Zasadniczo mamy do czynienia z tym samym układem treści i tą samą zasadą porządkującą zebrany materiał. Książkę otwiera wstęp napisany przez autora, który można potraktować jako wyraz osobistego dyskursu prowadzonego z samym sobą w ciągu ostatnich lat pracy naukowej, w tym wyraz świadomości własnej konsekwencji w podejściu do uprawianej dziedziny.

Rozdział pierwszy zawiera historyczną prezentację dorobku naukowego socjologii moralności. Rozważania dotyczą początków i rozwoju badań z zakresu tej dyscypliny naukowej. Pojawiają się tu takie nazwiska, jak: George Gurvitch, Gabriel le Bras, Eugene Dupreel, Edward Westermarck, a w Polsce Florian Znaniecki, Józef Chałasiński i Ludwik Krzywicki. Wykazując m.in. związki twórczości Emila Durkheima z problematyką badań Marii Ossowskiej, autor wyraźnie wskazuje na wkład polskich naukowców w rozwój tej dziedziny badań.

Analizy prowadzone w drugim rozdziale traktują socjologię moralności jako empiryczną naukę o faktach moralnych, posiadającą swoiste metody badawcze. Autor opisuje zjawisko stopniowego uwalniania się socjologii moralności od wpływów socjologizmu moralnego, a przez to rosnący poziom autonomii tej subdyscypliny socjologicznej.

Rozważania zawarte w trzecim rozdziale poświęcone zostały analizie miejsca socjologii moralności wśród innych nauk pokrewnych. Prezentowane są tu opinie różnych autorów na temat socjologii moralności w odniesieniu do innych nauk zajmujących się tą problematyką. Rozważaniom poddane zostały m.in. takie dyscypliny, jak: psychologia

der Autor vor Jahren in „Wprowadzeniu do socjologii moralności” skizziert hatte. Prinzipiell haben wir es mit derselben Anordnung des Inhalts und demselben Ordnungsprinzip für das zusammengetragene Material zu tun. Das Buch eröffnet eine vom Autor selbst verfasste Einführung, die als Ausdruck des persönlichen Diskurses gewertet werden kann, den er im Verlauf der letzten Jahre seiner wissenschaftlichen Arbeit mit sich selbst geführt hat, sowie zugleich als Ausdruck des Bewusstseins eines konsequenten Herangehens an die von ihm betriebene Forschungsthematik.

Das erste Kapitel enthält eine historische Präsentation der wissenschaftlichen Errungenschaften der Moralsoziologie. Die Betrachtungen betreffen die Anfänge und Entwicklung der Forschungen auf dem Gebiet dieses Wissenszweiges. In diesem Zusammenhang werden solche Namen genannt wie George Gurvitch, Gabriel le Bras, Eugene Dupreel sowie Edward Westermarck und in Polen Florian Znaniecki, Józef Chałasiński sowie Ludwik Krzywicki. Unter anderem durch Hinweise auf die zwischen dem Schaffen von Emile Durkheim und der Forschungsthematik von Maria Ossowska bestehenden Verbindungen verweist der Autor ausdrücklich auf den Beitrag polnischer Wissenschaftler zur Entwicklung dieses Forschungsbereiches.

Die im zweiten Kapitel durchgeführten Analysen begreifen die Moralsoziologie als eine empirische Wissenschaft von moralischen (sittlichen) Tatsachen, die über ihre ganz spezifischen Forschungsmethoden verfügt. Der Autor schildert das interessante Phänomen, wie sich die Moralsoziologie allmählich von den Einflüssen des moralischen Sozialismus befreite, sowie das dadurch zunehmende Niveau der Autonomie dieser soziologischen Subdisziplin.

Die im dritten Kapitel enthaltenen Betrachtungen sind der Analyse der Position der Moralsoziologie gewidmet, die diese unter den anderen verwandten Wissenschaften einnimmt. Hier werden die Meinungen verschiedener Autoren zum Thema der Moralsoziologie in Bezug auf die anderen Wissen-

moralności, socjobiologia moralności, statystyka, historia, etnografia, semantyka i socjotechnika moralności. Mariański powołuje się na postulat aksjologicznej neutralności, pozwalającej reprezentantom socjologii moralności na utrzymanie stanowiska mówiącego o różnorodności społeczno-kulturowych form moralności. Dzięki temu są oni w stanie wskazywać, w jaki sposób wartości moralne, uzyskując lub tracąc społeczną akceptację, funkcjonują w społeczeństwie i modyfikują określone wzory i normy zachowań społecznych.

Moralność będąca przedmiotem badań socjologicznych jest głównym tematem opracowania zawartego w czwartym rozdziale. Na jego treść składają się rozważania poświęcone sposobom ujmowania moralności, problemom definicyjnym związanym z pojęciem moralności i modelom badawczym stosowanym w socjologii moralności. Autor, prezentując wnikliwe studium problematyki dotyczącej tworzenia definicji moralności, wyraźnie formułuje zadania socjologii moralności w dynamicznie zmieniającym się świecie społecznym. W odniesieniu do polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej wskazuje na proces szybkich zmian wartości i norm moralnych. Jako wyraz zastosowania ogólnych zasad etycznych, proces ten jest wyraźnie obecny w odniesieniu do konkretnych, szczegółowych reguł zachowania. Zmiany w sferze wartości fundamentalnych są mniej widoczne. Dlatego, zdaniem Janusza Mariańskiego, zasadniczym zadaniem socjologii moralności w Polsce jest odpowiedź na to, jaka jest i jak zmienia się współczesna moralność Polaków.

Oceny, wartości oraz normy moralne są przedmiotem rozważań ujętych w piątym rozdziale. Wydaje się, że bardziej korzystne byłoby oddanie pierwszeństwa w tytule tego rozdziału wartościom. Autor we wstępie do

schäften präsentiert, die sich mit dieser Problematik beschäftigen. Analysiert werden unter anderem solche Disziplinen wie: Moralpsychologie, Soziobiologie der Moral, Statistik, Geschichte, Ethnographie, Semantik und Soziotechnik der Moral. Professor Mariański beruft sich auf das Postulat axiologischer Neutralität, wenn er den Repräsentanten der Moralsoziologie die Wahrung einer Verschiedenartigkeit sozio-kultureller Formen der Moral vertretenden Standpunktes erlaubt. Dank dem sind sie imstande zu zeigen, auf welche Weise die moralischen Werte, wenn sie soziale Akzeptanz gewinnen oder verlieren, in der Gesellschaft funktionieren und ganz bestimmte Muster und Normen sozialer Verhaltensweisen modifizieren.

Die Moral als Gegenstand soziologischer Untersuchungen bildet das Hauptthema der im vierten Kapitel enthaltenen Betrachtungen, und zwar über die jeweilige Art und Weise, wie Moral verstanden wird, sowie zum Thema der mit dem Begriff der Moral und den in der Moralsoziologie zur Anwendung kommenden Forschungsmodellen verbundenen Definitionsproblemen. Der Autor, der eine eingehende Studie zur Problematik der Erstellung einer Definition der Moral präsentiert, formuliert dabei klar und deutlich die Aufgaben der Moralsoziologie in einer sich dynamisch verändernden sozialen Welt. In Bezug auf die polnische sozio-kulturelle Realität verweist er auf den Prozess schneller Wandlungen von Werten und Moralnomen. Als Ausdruck der Anwendung allgemeiner ethischer Methoden ist dieser Prozess in Bezug auf konkrete, detaillierte Verhaltensregeln deutlich präsent. Die Veränderungen im Bereich der grundlegenden Werte dagegen sind weniger sichtbar. Deshalb – so Janusz Mariański – besteht eine prinzipielle Aufgabe der Moralsoziologie in Polen in der Antwort darauf, wie sich die heutige Moral der Polen gestaltet und wie sie sich verändert.

Die moralischen Urteile, Werte und Normen bilden den Gegenstand der Betrachtungen im fünften Kapitel. Es scheint, dass es günstiger wäre, im Titel dieses Kapitels den Werten den Vorrang zu geben.

piątego rozdziału potwierdza tę myśl, wskazując na konstytutywną rolę pełnioną przez wartości (także wartości moralne) w procesie kształtowania norm i ocen moralnych. Przejrzałowi problematyki aksjologicznej towarzyszą rozważania nad współczesną specyfiką postaw moralnych. Autor zauważa, że obok nurtu związanego z problematyką zasad współżycia społecznego bardzo widoczne jest zainteresowanie zagadnieniami związanymi z samorealizacją jednostki. Zdaniem profesora Mariańskiego, zasady współżycia społecznego powinny wspierać rozwój osoby i samorealizację jednostki. Osoba ludzka jest tu widziana jako podmiot oraz cel życia społecznego i moralnego.

Przedostatni rozdział zawiera rozważania poświęcone społecznym uwarunkowaniom moralności. Problematyka przedstawiona w tym rozdziale dotyczy ogólnej koncepcji uwarunkowania moralności, relatywizmu oraz uniwersalizmu moralnego, czynników kształtujących życie moralne oraz mono- i polikausalnego wyjaśniania moralności zbiorowości społecznych. Za najważniejszy czynnik kształtujący moralność w życiu społecznym autor uznaje wartość człowieczeństwa. Wskazuje na perspektywę personalistycznego rozwoju socjologii, widząc dla niej szansę na sprostanie nowym wyzwaniom i oczekiwanym treści współżycia społecznego.

Rozdział ostatni zawiera omówienie typologii moralności. Przedmiotem analiz jest tu psychologiczna i socjologiczna typologia moralności. Autor wskazuje na teoretyczne (nominalne) i empiryczne podejście badawcze, występujące w obydwu typologiach, i zaznacza własne stanowisko. W jego przekonaniu zastosowanie typologii empirycznych jest etapem postępowania badawczego zmierzającego do wyjaśnienia rzeczywistości moralnej, a w konsekwencji – zbudowania

In seiner Einführung zum fünften Kapitel bestätigt der Autor diesen Gedanken und verweist auf die konstitutive Rolle, die die Werte (auch die moralischen Werte) im Prozess der Herausbildung der moralischen Urteile und Normen spielen. Eine Übersicht über die axiologische Problematik wird von Betrachtungen zur gegenwärtigen Spezifik moralischer Haltungen begleitet. Der Autor bemerkt, dass neben der mit der Problematik der Prinzipien des sozialen Zusammenlebens verbundenen Strömung auch ein Interesse an mit der Selbstverwirklichung des Einzelnen in seiner Entwicklung zusammenhängenden Fragen deutlich erkennbar wird. Professor Mariański zufolge sollten die Prinzipien des sozialen Zusammenlebens die Entwicklung der Person und die Selbstverwirklichung des Einzelnen in seiner Entwicklung unterstützen. Die menschliche Person wird hier als Subjekt und als Ziel des sozialen und moralischen Lebens gesehen.

Das vorletzte Kapitel beschäftigt sich mit den sozialen Bedingungen der Moral. Die Problematik dieses Kapitels betrifft die allgemeine Konzeption einer Bedingtheit der Moral, den moralischen Relativismus und Universalismus, die das moralische Leben gestaltenden Faktoren sowie die mono- und polykausale Erklärung der Moral sozialer Gemeinschaften. Den wichtigsten Faktor, der die Moral im sozialen Leben gestaltet, bildet für den Verfasser der Wert des Menschseins. Er verweist auf die Perspektive einer personalistischen Entwicklung der Soziologie, die er als Chance dafür versteht, den neuen Herausforderungen und Erwartungen im Prozess der Gestaltung humanistischer Inhalte des sozialen Zusammenlebens gerecht werden zu können.

Das letzte Kapitel enthält eine Schilderung der Typologie der Moral. Den Gegenstand der Analysen bildet die psychologische und die soziologische Typologie der Moral. Der Autor verweist auf die in beiden Typologien vorkommenden theoretischen (nominellen) und empirischen Forschungsansätze. In seiner Überzeugung stellt die Anwendung empirischer Typologien eine Etappe des eine Erklärung

socjologicznej teorii moralności. Całość pracy wieńczy zakończenie i rozszerzony wykaz publikacji z zakresu socjologicznej problematyki moralnej.

Zmiany w strukturze opracowania, w porównaniu do pierwszej edycji, są niewielkie. Modyfikacji uległa część rozważań dotyczących charakteru statusu naukowego socjologii moralności. Omówienie przedmiotu badań i metod badawczych stosowanych w socjologii moralności umieszczono w jednym rozdziale prezentowanej pracy. Przez to struktura całości zmniejszyła się o jeden rozdział. Przybyło jednak treści, co czyni *Socjologię moralności* pozycją nieporównanie bogatszą. Mamy zatem do czynienia nie tylko ze swoistymi prolegomenami do socjologii moralności, jak to ocenia sam autor, ale i z wyczerpującym kompendium wiedzy socjologicznej na temat tego zjawiska. Zawartość omawianego tomu z pewnością jest w stanie zaspokoić oczekiwania najbardziej wymagających czytelników. *Socjologia moralności* Janusza Mariańskiego stanowi kolejny cenny wkład autora w systematykę badań nad zagadnieniami moralnymi widzianymi z perspektywy socjologicznej.

Wojciech Misztal

■ PRZYPISY

¹ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989.

² J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006.

der moralischen Wirklichkeit und in der Konsequenz die Schaffung einer soziologischen Theorie der Moral anstrebenden Forschungsprozesses dar.

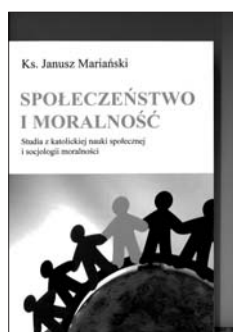
Die Krönung der ganzen Arbeit bildet der Schlussteil und das erweiterte Quellenverzeichnis auf dem Gebiet der soziologischen Problematik der Moral. Die Veränderungen in der Struktur der Publikation sind im Vergleich zur Erstedition nur geringfügig. Modifiziert wurde dagegen ein Teil der Betrachtungen über den Charakter des wissenschaftlichen Status' der Moralsoziologie. Sowohl der Forschungsgegenstand als auch die in der Moralsoziologie angewandten Untersuchungsmethoden wurden in einem Kapitel der besprochenen Arbeit situiert. Dadurch hat sich die Struktur des Ganzen um ein Kapitel verringert. Inhaltlich gesehen jedoch hat die Arbeit zugenommen, so dass „Socjologia moralności“ eine unvergleichlich umfangreichere Publikation darstellt als ihr Vorgänger. Somit haben wir es hier nicht mit nur mit einer Art Prolegomena zur Moralsoziologie zu tun, wie sie der Autor selbst versteht, sondern auch mit einem ausführlichen Kompendium soziologischen Wissens zum Thema dieses Phänomens. Der Inhalt des besprochenen Werkes ist mit Sicherheit imstande, die Erwartungen selbst der anspruchsvollsten Leser zufriedenzustellen. Das Buch „Socjologia moralności“ von Janusz Mariański ist ein weiterer wertvoller Beitrag dieses Autors zur Systematik der Forschungen zu moralischen Fragen, welche aus soziologischer Perspektive gesehen werden.

Wojciech Misztal

■ ANMERKUNGEN

¹ J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989.

² J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006.



Janusz Mariański, *Społeczeństwo i moralność. Studia z katolickiej nauki społecznej i socjologii moralności* [Gesellschaft und Moral. Studien zur katholischen Soziallehre und Soziologie der Mora]

Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej „Biblos”, Tarnów 2008

Książka będąca przedmiotem poniższej recenzji stanowi owoc głębokich przemyśleń, których celem uczyniono ukazanie społeczno-etycznej perspektywy kilku wybranych zagadnień i węzłowych kwestii życia politycznego, społecznego, kulturalnego i moralnego. Autor tych refleksji – ks. prof. dr hab. Janusz Mariański – jest wybitnym socjologiem, nauczycielem akademickim Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Napisał 30 książek i ponad 600 artykułów, w tym ponad 30 w językach obcych. Jego zainteresowania naukowe dotyczą szczególnie socjologii (socjologii religii i socjologii moralności), w tym obejmują także katolicką naukę społeczną.

Książka ma charakter interdyscyplinarny. Przynależy zarówno do interesującej J. Mariańskiego katolickiej nauki społecznej (kiedy dotyczy nauczania społecznego Kościoła), jak i do socjologii moralności oraz do socjologii wychowania. Może zatem być wykorzystywana w poszukiwaniach naukowych podejmowanych między innymi przez specjalistów zajmujących się katechetyką i pedagogiką religii. W jej dziewięciu rozdziałach znalazły omówienie następujące problemy współczesności: wolność, ład demokratyczny, społeczeństwo obywatelskie, społeczna

Das Buch mit dem Titel „Gesellschaft und Moral. Studien zur katholischen Soziallehre und Moralsoziologie” ist die Frucht tiefgreifender Überlegungen, deren Ziel es ist, die sozialetischen Perspektiven in Bezug auf einige Themen und wichtige Fragen des politischen, sozialen, kulturellen und moralischen Lebens aufzuzeigen. Der Autor dieser Reflexionen – Prof. Dr. habil. Janusz Mariański – ist ein herausragender Soziologe und Lehrbeauftragter an der Katholischen Universität Lublin „Johannes Paul II.”. Er hat 30 Bücher und über 600 Artikel verfasst, davon mehr als 30 fremdsprachige. Sein besonderes wissenschaftliches Interesse betrifft den Bereich der Soziologie (Religions- und Moralsoziologie) sowie die katholische Soziallehre.

Das besprochene Buch hat interdisziplinären Charakter. Es gehört sowohl zum Bereich der katholischen Soziallehre, weil darin die Soziallehre der Kirche analysiert wird, als auch zum Bereich der Soziologie der Moral und der Soziologie der Erziehung. Es kann daher auch für die wissenschaftlichen Untersuchungen von Nutzen sein, die u.a. von Spezialisten auf dem Gebiet der Katechetik und der Religionspädagogik durchgeführt werden. In neun Kapiteln werden folgende Probleme der Gegenwart behandelt: Freiheit, demokratische Ordnung, Bürgergesellschaft, soziale Marktwirtschaft, Konsumtionismus und Pragmatisierung des menschlichen Bewusstseins, Arbeitslosigkeit, Globalisierung und

gospodarka rynkowa, konsumpcjonizm oraz pragmatyzacja świadomości ludzkiej, bezrobocie, globalizacja i religia w relacji do moralności. Autor publikacji zaznaczył we wstępie, że nie są to oczywiście wszystkie istotne problemy współczesności. Wybór tematów uzasadnił swoimi zainteresowaniami, co stanowi zresztą słuszne prawo każdego autora.

Całość rozważań została oparta na trójstopniowym modelu analizy. Najpierw przedstawiono główne zręby społecznego nauczania Kościoła katolickiego odnośnie wybranej problematyki (pierwszy stopień). Następnie zaprezentowano diagnozę sytuacji w Polsce (drugi stopień). Dało to z kolei podstawę do sformułowania różnego rodzaju rekomendacji i postulatów wychowawczo-badawczych (trzeci stopień). Trzeba w tym miejscu przyznać, że autor wykazał ogromną konsekwencję w posługiwaniu się tego rodzaju modelem analizy. Cenne jest to, że w ramach rekomendacji i postulatów wychowawczo-badawczych główny akcent położył na wskazania katolickiej nauki społecznej, wedle której centralnym punktem odniesienia w podejściu do życia społecznego są wartości podstawowe, dostarczające dokładnych kryteriów oceny i umożliwiające chrześcijańskie rozeznanie zróżnicowanej rzeczywistości ziemskiej (doczesnej) w świetle sprawiedliwości i miłości społecznej.

Tym, co szczególnie może zainteresować czytelnika, jest próba połączenia katolickiej nauki społecznej z socjologią. Autor pisze we wstępie, że refleksje socjologiczne są – bezpośrednio lub pośrednio – oparte na pewnych założeniach ontologicznych i epistemologicznych. Na ogół wiążą się one z elementarnymi problemami katolickiej nauki społecznej i filozofii moralności. Dlatego Mariański nie bez racji przyjmuje niejako w założeniu, że istnieją uniwersalne wartości

Religion in Bezug zur Moral. Janusz Mariański ist sich dessen bewusst, dass selbstverständlich nicht alle wesentlichen Probleme der Gegenwart erfasst werden, was er in der Einführung auch deutlich zum Ausdruck bringt. Aber diese Themenauswahl ist durch sein besonderes Interessengebiet begründet, was übrigens das gute Recht eines jeden Autors ist.

Die gesamten Betrachtungen basieren auf einem dreistufigen Analysemodell. Zuerst werden die wichtigsten Grundlagen der Soziallehre der katholischen Kirche in Bezug auf die gewählte Problematik vorgestellt (erste Stufe) und danach eine Diagnose der Situation in Polen vorgelegt (zweite Stufe). Dies ermöglicht dann die Formulierung verschiedener Empfehlungen und Forderungen im Bereich der Erziehung und der Forschung (dritte Stufe). An dieser Stelle ist anzuerkennen, dass der Autor bei der Anwendung eines solchen Analysemodells überaus konsequent vorgegangen ist. Besonders wertvoll ist, dass bei den Empfehlungen und Forderungen im Bereich der Erziehung und der Forschung der Hauptnachdruck auf die Hinweise der katholischen Soziallehre gelegt wurde, derzufolge die Grundwerte den zentralen Bezugspunkt beim Herangehen an das soziale Leben darstellen, die genaue Urteilskriterien liefern und eine christliche Beurteilung der differenzierten irdischen (zeitlichen) Wirklichkeit im Lichte der Gerechtigkeit und der sozialen Liebe ermöglichen.

Interessant ist der Versuch, die katholische Soziallehre mit der Soziologie zu verbinden. Denn der Autor schreibt in der Einführung zu seinem Buch, dass sich die soziologischen Reflexionen – direkt oder indirekt – auf bestimmte ontologische und epistemologische Prämissen stützen. Im allgemeinen sind sie mit elementaren Problemen der katholischen Soziallehre und der Moralphilosophie verbunden. Deshalb geht er nicht ohne Grund davon aus, dass es in der menschlichen Natur verwurzelte universelle moralische Werte gibt, dass alles sittlich Gesollte sich letztendlich aus der Würde der menschlichen Person ergibt, dass die Moral nicht aus der Gesellschaft verschwinden darf, dass es ne-

moralne zakotwiczone w naturze ludzkiej, że wszystkie powinności moralne wynikają ostatecznie z godności osoby ludzkiej; że moralność nie może zniknąć ze społeczeństwa, bo poza empiryczną różnorodnością postaw i zachowań moralnych istnieje jakiś wspólny pozaempiryczny fundament moralności; że na najbardziej abstrakcyjnym poziomie wartości moralne powinny być zinternalizowane przez wszystkich i że jeżeli społeczeństwo określimy jako wspólnotę wartości, to wtedy religia może odgrywać rolę integrującą w społeczeństwie z tej racji, iż wspiera ona wartości społeczno-moralne.

Mariański stwierdza, że socjologzy na ogół uznają aspektowość badań nad moralnością i nie aspirują do tworzenia rzeczywistości normatywnej. Opisują wszakże tylko faktycznie funkcjonujące w społeczeństwie wartości, normy i wzory zachowań moralnych. Ponadto stwierdza, że z respektowania czy nierespektowania wartości moralnych, z ich efektywności czy nieefektywności, socjologzy nie wyciągają wniosków o ich słuszności czy niesłuszności. Wedle przyjętych przez nich zasad, także obowiązujący w życiu społecznym aktualny system wartościowania w kategoriach dobra i zła nie rozstrzyga o obiektywnej czy słusznej moralności. O moralności człowieka ostatecznie nie rozstrzyga również przystosowanie się do obowiązujących w danym społeczeństwie zasad codziennego postępowania. W końcu autor przyznaje, że dzisiejsza socjologia nie potrafi rozstrzygnąć kwestii o charakterze normatywno-aksjologicznym. Stawia jednak pytanie: czy socjologzy, w tym również i socjologzy moralności, mogą – w sposób uprawniony – zastanawiać się nad ideą dobrego społeczeństwa i nad drogami, które prowadziłyby do jej urzeczywistnienia? Tego rodzaju pytanie wywołuje cały szereg kwe-

ben der empirischen Vielfalt moralischer Haltungen und Verhaltensweisen auch noch ein gemeinsames außerempirisches Fundament der Moral gibt, dass die moralischen Werte auf dem abstraktesten Niveau von allen verinnerlicht werden müssen und dass, wenn wir die Gesellschaft als Wertegemeinschaft definieren, die Religion gerade deshalb eine integrierende Rolle in der Gesellschaft spielen kann, weil sie die sozio-moralischen Werte unterstützt.

Gleichzeitig räumt J. Mariański ein, dass die Soziologen im allgemeinen von der Aspektgebundenheit der Untersuchungen zur Moral ausgehen und nicht anstreben, eine normative Wirklichkeit zu schaffen. Denn sie beschreiben ja nur die in der Gesellschaft tatsächlich funktionierenden Werte, Normen und moralischen Verhaltensmuster. Darüber hinaus stellt er fest, dass die Soziologen aus der Respektierung oder Nichtrespektierung moralischer Werte, d.h. aus ihrer Effektivität oder Ineffektivität, keine Schlüsse auf ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit ziehen. Entsprechend den von ihnen angenommenen Prinzipien entscheidet auch das im sozialen Leben geltende aktuelle System des Wertens in Kategorien von Gut und Böse nicht darüber, ob diese Moral objektiv oder richtig ist. Über die Moral des Menschen entscheidet letzten Endes auch nicht seine Anpassung an die in der betreffenden Gesellschaft geltenden Grundsätze des Verhaltens im Alltag. Und schließlich muss Prof. Mariański zugeben, dass die heutige Soziologie keine Fragen normativ-axiologischer Natur beantworten kann. Aber er fragt sich, ob die Soziologen, die Moralsoziologen eingeschlossen, befugt sind, über die Idee einer guten Gesellschaft sowie über die zu ihrer Verwirklichung führenden Wege nachzudenken. Diese Art der Fragestellung führt zu einer ganzen Reihe von Detailfragen, wie zum Beispiel die, ob ein Soziologe ebenfalls eine „Idee für Polen“ haben kann.

Mit dieser besonderen Pragmatik beschäftigt sich vor allem das 4. Kapitel des besprochenen Buches, das den Titel trägt: „Religion und Bürgergesellschaft – Gegensatz oder Komplementarität?“.

stii szczegółowych, jak chociażby to, czy socjolog może mieć także „pomysł na Polskę”.

W powyżej zasygnalizowaną, swoistą pragmatykę wpisuje się chociażby rozdział IV zatytułowany „Religia a społeczeństwo obywatelskie: przeciwieństwo czy komplementarność?”. Autor, powołując się na liczne analizy cieszących się niemałym uznaniem socjologów, przyznaje, że „zasada racjonalności jako sposób wyjaśniania praw rządzących życiem społecznym sprawia, że religijne sposoby interpretacji świata tracą [dziś] na znaczeniu, religia ulega marginalizacji. Zwłaszcza gospodarka i polityka wykluczają jakby wszelkie odniesienia do Transcendencji. W wyborach ekonomicznych i politycznych nie widać więzi między przekonaniem religijnymi chrześcijan a rzeczywistością codziennego życia. Transcendencja znika z życia publicznego („wycofuje się”). Religia sytuuje się coraz bardziej w sferze życia prywatnego, coraz rzadziej wspiera tożsamości zbiorowe. W Europie Zachodniej nie stanowi ona etyczno-normatywnych ram dla życia obywateli w społeczeństwie” (s. 141).

W nawiązaniu do tego dość pesymistycznego jednak obrazu Mariański zauważa, że „rozwój gospodarczy i polityczny oraz religia w społeczeństwie obywatelskim nie muszą być z konieczności sobie przeciwstawne” (s. 141). Więcej, badania empiryczne pokazują, że twierdzenia o nieuchronnej sekularyzacji cywilizacji, czemu towarzyszyć miałyby proces wygaśnięcia religii, wcale nie są już takie pewne jak 30 lat temu. Przy okazji autor przytacza interesującą opinię na temat współcześnie dominującego rozdziału społeczeństwa i religii, w szczególności religii chrześcijańskiej. W tym miejscu warto przywołać cytowaną przez niego wypowiedź Vittorio Possentiego, wedle którego taki separatyzm „zapoznaje społeczną wartość, jaką

Der sich auf zahlreiche Analysen sich nicht geringer Anerkennung erfreuender Soziologen berufende Autor räumt ein: „Das Prinzip der Rationalität zur Erklärung der das gesellschaftliche Leben regierenden Gesetzmäßigkeiten bewirkt, dass die religiösen Interpretationen der Welt [heute] an Bedeutung verlieren und die Religion marginalisiert wird. Insbesondere die Wirtschaft und die Politik scheinen jeglichen Bezug zur Transzendenz auszuschließen. In den wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen ist kein Zusammenhang zwischen den religiösen Überzeugungen der Christen und der Wirklichkeit des alltäglichen Lebens mehr zu erkennen. Die Transzendenz verschwindet aus dem öffentlichen Leben (sie ist „auf dem Rückzug”). Die Religion wird immer mehr auf den Privatbereich reduziert und unterstützt immer seltener die kollektive Identität. In Westeuropa bildet sie keinen ethisch-normativen Rahmen für das Leben der Bürger in der Gesellschaft mehr” (S. 141).

An dieses recht pessimistische Bild anknüpfend, bemerkt Prof. Mariański jedoch, dass „zwischen der wirtschaftlichen und politischen Entwicklung und der Religion in der Bürgergesellschaft nicht unbedingt ein Gegensatz bestehen muss” (S. 141). Mehr noch, empirische Untersuchungen haben gezeigt, dass die Thesen von einer unvermeidlichen, von einem Erlöschen der Religion begleiteten Säkularisierung der Gesellschaft heute keineswegs mehr so „sicher” sind wie noch vor 30 Jahren. Bei dieser Gelegenheit führt er interessante Meinungen zum Thema der heute dominierenden Trennung von Gesellschaft und Religion an, besonders was die christliche Religion betrifft. An dieser Stelle lohnt es sich, die vom Autor zitierte Äußerung von Vittorio Possenti zu erwähnen, demzufolge ein solcher Separatismus „den sozialen Wert verkennt, den die Religion in die Demokratie selbst einbringen kann, weil sie die bürgerlichen Tugenden der Solidarität, der Hingabe an die Gemeinschaft sowie der Sorge um den Mitmenschen und das Gemeinwohl generiert, ohne die eine Demokratie nicht existieren

religia może wnieść do samej demokracji, gdyż rodzi obywatelskie cnoty solidarności, oddania dla wspólnoty, troski o drugiego i dobro publiczne, bez których nie może istnieć demokracja. Prywatyzacja religii może być przeszkodą dla rozwoju tych cnót. Poza tym model rozdziału, chociaż z założenia neutralny, może jednak wspierać laicystyczną wizję społeczeństwa, nie traktując jednakowo wszystkich jego członków i dyskryminując tych, którzy żywią przekonania religijne i akceptują zasady społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Wreszcie łatwo nie liczyć się z tym, że tak wiele niegodziwości popełniły nie fanatyzmy religijne, ale antyreligijne ideologie (faszyzm, komunizm)” (s. 152).

Uwagi poczynione przez J. Mariańskiego – których przykład został zaprezentowany powyżej – z powodzeniem można wykorzystać w obecnej, wciąż trwającej debacie na temat roli i miejsca społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Z publikacji wyłania się wszak w miarę klarowny obraz Kościoła katolickiego jako instytucji proobywatelskiej. Autor nawiązuje do ważnej tezy katolickiej nauki społecznej, którą formułuje następująco: „Kościół powstrzymujący się od bezpośredniej ingerencji w funkcjonowanie społeczeństwa politycznego może aktywnie uczestniczyć w publicznej sferze społeczeństwa obywatelskiego” (s. 173). Biorąc pod uwagę całość prezentowanego dzieła, trzeba z uznaniem podkreślić kapitalne wręcz ujęcie poszczególnych zagadnień w perspektywie relacji pomiędzy socjologią pozytywną a etyką społeczną, która stanowi przecież integralną część katolickiej nauki społecznej. Dzięki przyjętej w pracy koncepcji interdyscyplinarnej autor po mistrzowsku uniknął błędu socjologizmu. Zjawisk i procesów społecznych nie usiłował wyjaśniać wyłącznie

kann. Die Privatisierung der Religion kann ein Hindernis bilden für die Entwicklung dieser Tugenden. Außerdem kann dieses Trennungsmodell, das zwar grundsätzlich neutral gedacht war, dennoch einer laizistischen Sicht der Gesellschaft Vorschub leisten, weil es eben nicht alle Mitglieder gleich behandelt, sondern diejenigen diskriminiert, die religiöse Überzeugungen hegen und die Prinzipien der liberal-demokratischen Gesellschaft akzeptieren. Schließlich ist es einfach, nicht in Betracht zu ziehen, dass für so viele Niederträchtigkeiten nicht religiöse Fanatismen, sondern religionsfeindliche Ideologien (Faschismus, Kommunismus) verantwortlich gemacht werden müssen” (S. 152).

Die von J. Mariański gemachten Bemerkungen, von denen weiter oben eine Probe präsentiert wurde, können mit Erfolg in der gegenwärtigen, weiterhin andauernden Debatte über die Rolle und den Ort der Bürgergesellschaft in Polen genutzt werden. Denn aus dieser Publikation ergibt sich ein ziemlich klares Bild der katholischen Kirche als einer die Bürgergesellschaft fördernden Institution. An dieser Stelle knüpft der Verfasser an eine wichtige These der katholischen Soziallehre an, die er wie folgt formuliert: „Die Kirche, die auf unmittelbare Einmischung in das Funktionieren der politischen Gesellschaft verzichtet, kann aktiv am öffentlichen Leben der Bürgergesellschaft teilnehmen” (S. 173). Wenn man das präsentierte Werk als Ganzes betrachtet, muss die geradezu kapitale Erfassung der einzelnen Fragen in der Perspektive zwischen positiver Soziologie und Sozialethik anerkennend hervorgehoben werden, die schließlich einen integralen Bestandteil der katholischen Soziallehre bildet. Dank der in der Arbeit angenommenen interdisziplinären Konzeption hat es der Autor meisterhaft verstanden, den Irrtum des Soziologismus zu vermeiden. Die sozialen Phänomene und Prozesse bemüht er sich nicht ausschließlich durch Berufung auf die Gesellschaft selbst zu erklären. In dieser Hinsicht ist das Buch ein gutes Beispiel für einen „wohlwollenden” Dialog, wie er in den einzelnen Kapiteln

przez odwołanie się do samego społeczeństwa. Pod tym względem książka stanowi dobry przykład „życzliwego” dialogu, zawartego w poszczególnych rozdziałach, pomiędzy socjologią pozytywną – skłoną do kwestionowania istnienia ogólnoludzkich wartości etycznych – a katolicką etyką społeczną, mającą charakter normatywny. Książka wpisuje się w nurt rzeczowej dyskusji o współczesnych problemach związanych z moralnością społeczną. Podjęty został ogromny trud polegający na porządkowaniu wiedzy na ten temat przy uwzględnieniu roli, jaką pełni myśl społeczna Kościoła. Dalekosiężnym celem wysiłków autora jest – jak się wydaje – próba ostrzeżenia przed bezkrytycznym przyjmowaniem tych treści i idei, które kryje w sobie postmodernizm. Chodzi między innymi (a może przede wszystkim) o przezwyciężenie subiektywistycznego etosu nowoczesności.

Nie sposób nie wyrazić tu ogromnego uznania dla autora publikacji. Ważnym atutem omawianej książki jest to, że została napisana językiem przystępnym, bardzo komunikatywnym, a jednocześnie respektującym reguły rzetelności metodologicznej i naukowej. Chociaż zatem stanowi dzieło naukowe w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jednak jest czytelna dla odbiorcy spoza środowiska profesjonalistów, co świadczy o wielkim doświadczeniu i pisarskim profesjonalizmie autora. Należy podkreślić jej wysokie walory poznawcze i edukacyjne i polecić poruszane w niej treści niektórym dyscyplinom szczególnie, takim chociażby jak pedagogika religii czy katechetyka. Z pewnością przyczyni się to do rzetelnego spojrzenia na stan moralności społecznej. Chodzi o spojrzenie z perspektywy badawczej, co jest przedmiotem socjologii, a także innych nauk społecznych. Prezentowana pozycja wydawnicza

enthalten ist, nämlich zwischen der positiven Soziologie mit ihrer Neigung, die Existenz allgemeiner ethischer Werte in Frage zu stellen, und der katholischen Sozialethik mit ihrem normativen Charakter. Das Buch passt in die Strömung der sachlichen Diskussion über die heutigen, mit der gesellschaftlichen Moral verbundenen Probleme. Diese erfordert enorme Anstrengungen, weil das Wissen zu diesem Thema unter Berücksichtigung der Rolle geordnet werden muss, den das soziale Denken der Kirche diesbezüglich spielt. Ein weitreichendes Ziel der Bemühungen des Autors bildet – wie es scheint – der Versuch einer Warnung vor unkritischer Übernahme solcher Inhalte und Ideen, die der Postmodernismus in sich birgt. Dabei geht es ihm unter anderem (und vielleicht sogar in erster Linie) um die Überwindung des subjektivistischen Ethos der Moderne.

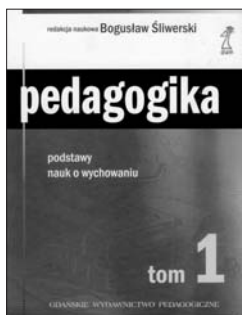
Kann ich nicht umhin, dem Autor des Buches meine umfassende Anerkennung zu zollen. Ein wichtiger Vorteil des Buches liegt auch darin, dass es verständlich und sehr kommunikativ geschrieben ist, gleichzeitig aber die Regeln methodologischer und wissenschaftlicher Zuverlässigkeit respektiert. Obwohl es ein wissenschaftliches Werk im engeren Sinne dieses Wortes ist, verschließt es sich trotzdem nicht gegen den Leser außerhalb des professionellen Milieus, was von der enormen Erfahrung und schriftstellerischen Reife des Autors zeugt. Zusammenfassend muss noch einmal der hohe kognitive und edukative Wert des Buches betont werden, für dessen Inhalt sich vor allem die Vertreter solcher Einzelwissenschaften wie der Religionspädagogik oder der Katechetik interessieren sollten. Mit Sicherheit wird es zu einem redlichen Blick auf den Zustand der gesellschaftlichen Moral beitragen. Es geht um einen Blick von Seiten der Forschung, die den Gegenstand der Soziologie und auch der anderen Sozialwissenschaften bildet. Insbesondere bietet das hier besprochene Werk die Möglichkeit, die Sozialmoral im Lichte der von der katholischen Soziallehre formulierten Kriterien zu beurteilen. Eine solche Beurteilung ist in der Zeit des andauernden

daje szczególną możliwość oceny moralności społecznej w świetle kryteriów formułowanych przez katolicką naukę społeczną. Tego rodzaju ocena jest niezwykle ważna w dobie trwającego procesu integracji europejskiej. Zmaganiom o integrację towarzyszy wyraźny spór o wartości. W zasięgu tego sporu pozostaje także Polska. Jednym z wyzwań, przed którym stanęli polscy politycy, jest dokonanie właściwego rozeznania, a następnie wyboru w kwestiach, na które wskazuje choćby słynna Karta praw podstawowych. Oby książka Janusza Mariańskiego przyczyniła się nie tylko do złagodzenia tego sporu, ale do jego rozstrzygnięcia na rzecz humanizmu chrześcijańskiego, a więc z korzyścią dla człowieka – jego osobowej godności i naturalnych praw. Oby trafiła do jak najszerszego grona odbiorców zainteresowanych wglądem w poruszaną w niej problematykę.

Jan Mazur

Prozesses der europäischen Integration außerordentlich wichtig. Diese Integrationsbemühungen werden nämlich von einem ausdrücklichen Streit um die Werte begleitet. Bekanntlich befindet sich auch Polen im Bereich dieser Auseinandersetzungen. Eine der Herausforderungen, vor die sich die polnischen Politiker gestellt sehen, besteht in der richtigen Beurteilung und der damit verbundenen richtigen Entscheidungen in den Fragen, auf die schon die bekannte „Grundrechtecharta“ verweist. Möge das Buch von Janusz Mariański nicht nur zu einer Besänftigung dieses Streites beitragen, sondern auch zu seiner Lösung zugunsten des christlichen Humanismus, d.h. zum Nutzen des Menschen – seiner Würde als Person und seiner natürlichen Rechte. Möge es einen möglichst breiten Kreis von Lesern erreichen, die an einem Einblick in diese Problematik interessiert sind.

Jan Mazur



Bogusław Śliwerski (red.), *Pedagogika* [Pädagogik], t. 1: *Podstawy nauk o wychowaniu* [Grundlagen der Erziehungswissenschaften], t. 2: *Pedagogika wobec edukacji, polityki oświatowej i badań naukowych* [Die Pädagogik und die Erziehung, Bildungspolitik und wissenschaftliche Forschung], t. 3: *Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej* [Subdisziplinen pädagogischen Wissens]

Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne 2006

Skrzynka z przydatnymi narzędziami

Wydany niedawno podręcznik akademicki *Pedagogika* pod redakcją naukową Bogusława Śliwerskiego odpowiada na duże czytelnicze zapotrzebowanie, które nie ogranicza się do studentów. Szeroki zakres tematów i wnikliwość w ich potraktowaniu przez autorów pozwalają dowiedzieć się czegoś nowego niejednemu wykładowcy. Z kolei interesujący wywód sprawia, że podręcznik można czytać także nie specjalizując się w naukach pedagogicznych. Składa się on z trzech tomów. Pierwszy nosi tytuł *Podstawy nauk o wychowaniu* i stanowi wprowadzenie w problematykę edukacji. Drugi porusza zagadnienia polityki oświatowej i badań naukowych, trzeci zaś traktuje o subdyscyplinach wiedzy pedagogicznej: edukacji dorosłych, pedagogice pracy, mediów i zdrowia, a także opiekuńczej, resocjalizacyjnej oraz specjalnej. Wszystkie one są opisane solidnie i wyczerpująco. W recenzji chciałam się jednak skupić na dwóch pierwszych tomach.

Sławomir Sztobryn pisze we wprowadzeniu o tym, że „historyk wychowania musi być jednocześnie filozofem, socjologiem i pedagogiem [...]”. Każdy bowiem stawia inne pytania minionej rzeczywistości, obser-

Eine Kiste mit nützlichen Werkzeugen

Das unlängst unter der wissenschaftlichen Redaktion von Bogusław Śliwerski herausgegebene Universitätslehrbuch „Pedagogika” antwortet auf ein starkes Leserbedürfnis, das keineswegs auf Studenten allein beschränkt ist. Der weitreichende Themenkreis und ihre tiefeschürfende Behandlung durch die Autoren erlauben auch so manchem Lehrbeauftragten, etwa Neues zu erfahren. Und die interessanten Ausführungen bewirken, dass man dieses Lehrbuch auch lesen kann, ohne ein Spezialist in den pädagogischen Wissenschaften zu sein. Es besteht aus drei Bänden. Der erste trägt den Titel „Grundlagen der Erziehungswissenschaften” und stellt eine Einführung in die Thematik der Erziehung dar. Der zweite Band berührt Fragen der Bildungspolitik und der wissenschaftlichen Forschung, und der dritte behandelt die Subdisziplinen pädagogischen Wissens: die Erwachsenenbildung, die Arbeits-, Medien- und Gesundheitspädagogik sowie die Pflege-, Resozialisations- und Sonderpädagogik. Alle werden solide und ausführlich beschrieben. In dieser Rezension möchte ich mich jedoch auf die ersten beiden Bände konzentrieren.

Sławomir Sztobryn schreibt in der Einführung: „Der Erziehungshistoriker muss gleichzeitig Philosoph, Soziologe und Pädagoge sein [...]”. Denn jeder von ihnen stellt der vergangenene Wirklichkeit

wuje i komentuje inny jej aspekt". Autor wprowadzenia apeluje jednocześnie o to, by traktować przeszłość nie jako linię ciągłą, ale jako kalejdoskop następujących po sobie struktur i zmiennych rzeczywistości wychowawczych. Stosując się do tego zalecenia, Bogusław Śliwerski zwraca uwagę, że w toku dziejów pedagogika przybierała rozmaite formy: najpierw była filozofią, potem częścią nauk humanistycznych, przedmiotem kształcenia i wspólnotową formacją intelektualną. Nie znaczy to jednak, iż można traktować filozofię wyłącznie jako prehistorię pedagogiki. Jej znaczenie ujawnia się „na wielu poziomach badań, poczynając od uniwersalnego kontekstu, jakim jest problem koncepcji człowieka, świata i ich wzajemnych powiązań”. Autorzy zgromadzonych tekstów zdają sobie z tego doskonale sprawę.

Z podobnym apelem, dotyczącym społecznego ujęcia procesu wychowania, występuje Hans Berner w eseju *Współczesne kierunki pedagogiczne*. Jak pisze, „jeśli myślenie pedagogiczne i dydaktyczne ma miejsce w oderwaniu od społecznych procesów przemian, odpowiada to powrotowi do przestarzałych duchowo-naukowych wyobrażeń o pedagogicznej egzystencji na wyspie”. Właśnie te wyobrażenia poddane zostały na początku lat 60. gwałtownej krytyce w środowiskach humanistycznych, które postulowały zastąpienie tego, co skostniałe, wychowaniem krytyczno-emancypacyjnym. Stawia ono opór rozpowszechnionym w tamtym czasie wartościom typu „kon”, a więc konserwyzmowi, konformizmowi, konwencjonalności i kontrolowalności. Należy je zastąpić wartościami typu „non-kon”: nonkonformizmem, swobodą, samostanowieniem i możliwością wyboru niekonwencjonalnych sposobów życia. Wychowanie w oparciu o ten drugi zestaw ma na celu postawienie

andere Fragen, beobachtet und kommentiert einen anderen Aspekt von ihr". Der Autor der Einführung appelliert gleichzeitig, die Vergangenheit nicht als eine stetige Linie zu behandeln, sondern als ein Kaleidoskop aufeinanderfolgender Strukturen und Variablen der erzieherischen Wirklichkeit. Dieser Empfehlung folgend, macht Bogusław Śliwerski darauf aufmerksam, dass die Pädagogik im Laufe der Geschichte unterschiedliche Formen angenommen hat: zuerst war sie eine Philosophie, danach ein Teil der Geisteswissenschaften, ein Gegenstand der Bildung und eine gemeinschaftliche intellektuelle Formation. Das bedeutet aber nicht, dass die Philosophie ausschließlich als Vorgeschichte der Pädagogik verstanden werden darf. Ihre Bedeutung zeigt sich „auf vielen Forschungsebenen, angefangen von dem universellen Kontext, den das Problem der Konzeption des Menschen, der Welt und ihrer wechselseitigen Verbindungen darstellt". Die Autoren der in der besprochenen Arbeit enthaltenen Texte sind sich dessen bestens bewusst.

Einen ähnlichen Appell, der die soziale Erfassung des Erziehungsprozesses betrifft, richtet Hans Berner in seinem Essay „Heutige pädagogische Richtungen": „Wenn das pädagogische und didaktische Denken losgelöst von den sozialen Wandlungsprozessen geschieht, dann entspricht das einer Rückkehr zu veralteten geistigen und wissenschaftlichen Vorstellungen von der pädagogischen Existenz auf einer Insel". Eben diese Vorstellungen wurden zu Beginn der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts von humanistischen Kreisen radikal kritisiert, welche forderten, die verknöcherten Formen durch eine kritisch-emanzipatorische Erziehung zu ersetzen. Diese widersetzt sich den in der damaligen Zeit noch weitverbreiteten Werten mit „kon-", d.h. dem Konservatismus, dem Konformismus, der Konventionalität und der Kontrollierbarkeit, die durch „Non-Kon-Werte" ersetzt werden sollen: durch Nonkonformismus, Handlungsfreiheit, Selbstbestimmung und die Möglichkeit, unkonventionelle Lebensweisen zu wählen. Die auf diesen an-

młodych ludzi w sytuacji, gdy w sposób wolny i odpowiedzialny mogą tak zaakceptować istniejące normy społeczne, jak i zdecydować się na inne.

Wychowanie krytyczno-emancypacyjne od początku podzieliło się na dwa nurty. Antypedagogika skupiała się na wyzwoleniu dziecka spod rygorów, do których zaliczała wszelkie działania wychowawcze wymagające choćby minimalnej dawki przymusu. Wolność dziecka i jego własne potrzeby uznano w niej za najwyższy priorytet. Drugi nurt, związany politycznie z lewicą i oparty na krytyce społecznej, podważał przeświadczenie antypedagogów o tym, że dziecko zawsze wybiera w sposób wolny i korzystny dla siebie. Weźmy bowiem wpływ reklam adresowanych do najmłodszych. Nie tylko skutecznie przekonują do zachwalanych produktów, ale także fabrykują przyzwolenie na świat, w którym rywalizacja o dostęp do nieograniczonej konsumpcji stanowi niepodważalną zasadę. Nacisk na całkowitą wolność może więc stanąć na przeszkodzie w uzyskiwaniu przez dzieci samodzielności i autonomii, niezbędnych przy podejmowaniu życiowych wyzwań. Osiągnięcie alternatywnych celów pedagogicznych wymaga wytyczenia granic i reguł, a nawet pewnej dozy rutyny, bez których mógłby się wyłonić chaos i brak orientacji zamiast spontanicznej kreatywności.

Postulowane przez krytycznych pedagogów strukturalne wyzwolenie polegać miało na równoczesnych zmianach społecznych i świadomościowych. Realizację równości i wolności powinno ich zdaniem poprzedzić – wedle słów Theodora W. Adorno – „rozpoznanie panowania jako panowania”, nie zaś jako legitymizowanego przez tradycję niezmiennego, przedustawnego porządku czy stanu natury. W tym celu niezbędne jest, aby uświadomić sobie doskwierające ludziom

deren Wertekatalog gegründete Erziehung soll bezwecken, die jungen Menschen vor eine Situation zu stellen, in der sie sowohl die bestehenden sozialen Normen frei und verantwortlich akzeptieren als auch sich für andere entscheiden können.

Die kritisch-emanzipatorische Erziehung war von Anfang an in zwei Richtungen gespalten. Die Antipädagogik konzentrierte sich auf die Befreiung des Kindes von Zwängen, zu denen alle erzieherischen Maßnahmen gezählt wurden, die auch nur eine minimale Dosis Zwang erforderten. Die Freiheit des Kindes und dessen eigene Bedürfnisse besaßen dabei höchste Priorität. Die zweite Richtung, die politisch linksorientiert und sozialkritisch eingestellt war, stellte die Überzeugung der Antipädagogen in Frage, dass das Kind immer freie und für sich auch wirklich nützliche Wahlentscheidungen trifft. Es genügt, auf den Einfluss der Werbung hinzuweisen, die schon die jüngsten Kinder im Visier hat. Sie überzeugt nicht nur effektiv, die angepriesenen Produkte zu kaufen, sondern erzeugt auch eine Zustimmung zu einer Welt, in der die Rivalität beim Zugang zu unbeschränktem Konsum unerschütterlicher Grundsatz ist. Der Nachdruck auf völlige Freiheit kann für das Kind also die Herausbildung von Selbstständigkeit und Autonomie behindern – beides unerlässliche Eigenschaften, um mit den Herausforderungen des Lebens fertigzuwerden. Das Erreichen alternativer pädagogischer Ziele erfordert die Absteckung von Grenzen und Regeln, ja sogar eines gewissen Maßes an Routine, ohne die statt spontaner Kreativität eher Chaos und Orientierungslosigkeit in Erscheinung treten können.

Die von kritischen Pädagogen geforderte strukturelle Befreiung sollte auf gleichzeitig stattfindenden Veränderungen in der Gesellschaft und im Bewusstsein der Menschen basieren. Der Verwirklichung der Gleichheit und Freiheit sollten – den Worten von Theodor W. Adorno zufolge – ein „Erkennen von Herrschaft als Herrschaft“ und nicht als einer von der Tradition legitimierten, unveränderlichen und „vorgesetzten“ Ordnung oder Naturzustand

braki. Są to między innymi: deficyt demokratycznej przestrzeni społecznej, nierówność szans edukacyjnych i niedobór wyemancypowanego czasu wolnego. Wszystkie te braki sprawiają, że grupy uciskane żyją w obrębie tego, co Paolo Freire określił mianem „kultury milczenia”. Do jej przełamania wiodą bunt, dialog oraz upełnomocnienie wykluczonych głosów i perspektyw, jednak nie w oderwaniu od sfery politycznej, tylko równocześnie z przemianami w jej obrębie.

Intelektualna hegemonia modelu emancypacyjnego wywołała ostry protest bardziej zachowawczo nastawionych środowisk edukacyjnych. Ich kontratak, który rozpoczął się w USA w połowie lat 70., zaś do Europy dotarł na początku lat 80., nosił nazwę neokonserwatyizmu i domagał się przywrócenia wiodącej roli takim wartościom wychowawczym, jak porządek, dyscyplina, pilność, a także identyfikacja z państwem oraz afirmacja zamiast krytyki. Zbytnią dociekliwość, tak uczniów jak i nauczycieli, uznano za przejaw nihilizmu. Szkoła miała wypuszczać dobrze zintegrowane jednostki, które niewiele się zastanawiają nad sensem całości, uczestniczą natomiast gorliwie w budowie technokratycznego, hierarchicznego ładu. Części wychowanków przyznano w nim funkcję przyszłych rywalizujących „podmiotów rynkowych”; innym już na starcie powierzono mniej spektakularną rolę podatnego na zarządzanie „zapleczu” aktywności tamtych.

Neokonserwatyzmowi jako koncepcji wychowawczej sprzyjały neoliberalne przemiany ekonomiczne, które stały się w pełni widoczne w latach 90. XX wieku. Tym, co niosły, była między innymi postępująca prywatyzacja placówek nauczania. Poddanie edukacji rygorom rynku sprawiło, że pomimo kilku trwałych sukcesów emancypacyjnych całościowy projekt egalitarny wydaje

vorausgehen. Zu diesem Zweck ist es unerlässlich, sich über die die Menschen plagenden Mängel klarzuwerden. Dazu gehören unter anderem die Defizite des demokratischen sozialen Raumes, die Ungleichheit der Bildungschancen und der Mangel an emanzipatorischer Freizeit. Alle diese Mängel bewirken, dass die unterdrückten Gruppen im Bereich dessen leben, was Paolo Freire einmal als „Kultur des Schweigens” bezeichnet hat. Um dieses Schweigen zu durchbrechen, braucht es Rebellion, den Dialog und eine Legitimierung der ausgegrenzten Stimmen und Perspektiven, jedoch nicht losgelöst von der politischen Sphäre, sondern gleichzeitig mit Veränderungen innerhalb dieser.

Die intellektuelle Hegemonie des emanzipatorischen Modells führte zu scharfen Protesten der eher konservativ eingestellten Erzieher. Ihr Gegenangriff, der Mitte der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in den USA begann und zu Beginn der achtziger Jahre dann auch Europa erreichte, wurde als „Neokonservatismus” bezeichnet und forderte die Wiederherstellung der führenden Rolle solcher Erziehungswerte wie Ordnung, Disziplin, Fleiß und Identifizierung mit dem Staat sowie Affirmation statt Kritik. Allzu große Neugier, sowohl bei den Schülern als auch bei den Lehrern, galt als eine Form des Nihilismus. Die Schule sollte gut integrierte Individuen produzieren, die nicht viel über den Sinn des Ganzen nachdenken, dafür aber umso eifriger an der Schaffung einer technokratischen, hierarchischen Ordnung teilnehmen. Einem Teil der Schüler wurde dabei die Rolle künftiger, miteinander rivalisierender „Marktsubjekte” zuerkannt, während andere schon zu Beginn mit der weniger spektakulären Funktion betraut wurden, das nötige „Hinterland” für die Aktivitäten jener zu schaffen.

Begünstigt wurde der Neokonservatismus als pädagogische Konzeption durch die wirtschaftlichen Veränderungen, die in den neunziger Jahren dann deutlich in Erscheinung traten. Sie führten unter anderem zu einer fortschreitenden Privatisierung der Unterrichtsstätten. Diese Unterwerfung der Er-

się dzisiaj utopią niemożliwą do realizacji. Jego słabość stanowi jeden z powodów wyłonienia się fundamentalizmów. Przybierają one wiele form, ale podstawą wszystkich jest sprzeciw wobec nowoczesności i świadomość plemienna, dzieląca świat na „swoich” i „obcych”, przy czym odrzebywane są relikty dawnych tradycji, które po odpowiednim przyrządzeniu i skrajnym uproszczeniu doskonale nadają się do realizacji destrukcyjnych celów politycznych.

Fundamentalizmy często sprzeciwiają się ekspansji neoliberalnej, nie nazywając jej jednak po imieniu – stąd ich ataki na „zepsucie” wielonarodowych obywateli zamożnych państw, którego świadectwem mają być elementy ich... emancypacji. Fundamentalisci podejrzanie mocno koncentrują się na sferze seksualnej, gdzie chcą przywrócić zakazy i patriarchalną władzę nad kobietami. Zwolenników werbują spośród pokrzywdzonych przez machinę kapitalistyczną, wskazując im fikcyjnych, zdemonizowanych wrogów. W ten sposób dwie koncepcje antyemancypacyjne – z jednej strony autorytarna, przeciwna demokracji, z drugiej *laissez faire*, opierająca wszystko na pieniądzu – dzielą wpływy w zglobalizowanym świecie, gdzie coraz większą rolę odgrywa edukacja. Co w takiej sytuacji mogą począć zwolennicy i zwolenniczki idei wychowania do wolności, równości i autonomii, by nie pograżyć się w jałowej „kulturze markotności”?

Jako że fundamentalizm jest „fabryką odpowiedzi”, bardzo ważne okazuje się zadawanie pytań, czyli wzbudzanie w młodzieży ciekawości, „sianie zwątpienia” w rzeczy uznane za oczywiste, jak na przykład sprawiedliwość rynku czy bezalternatywność zastanej tradycji. Nie chodzi jednak o wychowanie obojętnych, w nic niewierzących ludzi czy cynicznych manipulatorów, dla których

ziehung unter die Zwänge des Marktes bewirkte, dass das egalitäre Projekt in seiner Gesamtheit – trotz einiger bleibender emanzipatorischer Erfolge – heute als eine unmöglich zu verwirklichende Utopie erscheint. Seine Schwäche ist auch ein Grund für die Ausbreitung des Fundamentalismus. Dieser nimmt unterschiedliche Formen an, aber grundlegend für alle ist der Widerstand gegen die Moderne sowie ein geradezu tribalistisches „Stammesbewusstsein”, das die Welt in „die Unsrigen” und „die Anderen” einteilt, wobei Relikte früherer Traditionen ausgegraben werden, die sich nach entsprechender Aufbereitung und extremer Vereinfachung vorzüglich zur Realisierung destruktiver politischer Ziele eignen.

Die verschiedenen Formen des Fundamentalismus widersetzen sich oft der neoliberalen Expansion, ohne diese jedoch beim Namen zu nennen – daher ihre Angriffe auf die „Verdorbenheit” multinationaler Bürger wohlhabender Staaten, von der gerade die Elemente ihrer Emanzipation zeugen sollen. Die Fundamentalisten konzentrieren sich verdächtig stark auf den Bereich der Sexualität, wo sie die Verbote und die patriarchalische Beherrschung der Frau wieder einführen wollen. Ihre Anhänger werben sie unter den an der kapitalistischen „Maschinerie” Leidenden, denen sie dann fiktive, dämonisierte Feinde aufzeigen. Auf diese Weise teilen sich zwei antiemanzipatorische Konzeptionen – einerseits die autoritäre, gegen die Demokratie gerichtete, und andererseits die des „*laissez faire*”, die alles auf Geld reduziert – ihren Einfluss in der globalisierten Welt untereinander auf, in der Bildung und Erziehung eine immer stärkere Rolle spielen. Was können in dieser Situation die Befürworter und Befürworterinnen der Idee einer Erziehung in Freiheit, Gleichheit und Autonomie tun, um nicht in einer unfruchtbaren „Kultur der Missgestimmtheit” zu versinken?

Da der Fundamentalismus eine „Fabrik der Antworten” ist, erweist es sich als überaus wichtig, Fragen zu stellen, d.h. die Neugier der Jugend zu wecken und Zweifel an vielen als selbstverständlich

każdy pogląd jest wart tyle, ile można z niego zrobić użytku. Brak typowej dla fundamentalizmów paranoicznej pewności nie musi i nie powinien oznaczać zwycięstwa relatywizmu. Poprzez edukację można dać innym do zrozumienia, że nie są bezwładnymi atomami w społecznej próżni i dzięki solidarności będą w stanie skutecznie upomnieć się o swoje prawa oraz wieść godną, pełną egzystencję. Taki rodzaj wspólnoty, w przeciwieństwie do tej opartej na ślepych zaufaniu, generuje poczucie przynależności, oparte jednak na krytycznej refleksji.

Pedagogika emancypacyjna ma ambitne plany uporania się z nierównościami w różnych obszarach – przede wszystkim płci, rasy i klasy. O ile jednak kobietom udało się osiągnąć oszałamiający sukces edukacyjny, który zaprzeczył wszystkim wcześniejszym obawom o to, że sobie nie poradzą z edukacją nastawioną do tej pory (i nadal) przede wszystkim na mężczyzn, znacznie trudniej mówić o podobnym powodzeniu jeśli chodzi o mniejszości etniczne w państwach wielokulturowych czy poziom oświaty w krajach rozwijających się. Wiąże się to z klasową strukturą poszczególnych społeczeństw i całego zglobalizowanego świata. Edukacja nie jest w stanie jej zmienić i tylko w niewielkim stopniu może niwelować nierówności wyniesione z domów czy zróżnicowanych ekonomicznie obszarów geograficznych. Co więcej, nawet gdy ludzie z niższych klas społecznych, składających się w dużej mierze z osób o kolorze skóry innym niż biały, stają się biegli w pewnych rodzajach wiedzy czy zyskują nowe kwalifikacje, prestiż tych dziedzin i umiejętności zostaje szybko zdevaluowany.

Wśród młodzieży z niższych klas społecznych o wiele większy postęp w opanowywaniu nowych dziedzin wiedzy jest udziałem

geltenden Dinge zu säen, so zum Beispiel an der Gerechtigkeit des Marktes oder am angeblichen Fehlen von Alternativen zur bestehenden Tradition. Es geht jedoch nicht darum, gleichgültige, an nichts mehr glaubende Menschen oder zynische Manipulatoren zu erziehen, für die jede Ansicht nur soviel wert ist, wie man daraus Profit schlagen kann. Das Fehlen einer für alle Formen des Fundamentalismus typischen paranoidalen „Gewissheit“ muss noch keinen Sieg des Relativismus bedeuten und darf es auch nicht. Durch Erziehung kann man anderen zu verstehen geben, dass sie eben keine trägen Atome in einem sozialen Vakuum sind, sondern dank der Solidarität durchaus imstande sind, ihre Rechte einzufordern und ein würdiges, vollwertiges Leben zu führen. Eine solche Art von Gemeinschaft generiert, ganz im Gegensatz zu der auf blindes Vertrauen gegründeten, ein wirkliches Gefühl der Zugehörigkeit, das jedoch immer auf kritischer Reflexion aufbaut.

Die emanzipatorische Pädagogik hegt ehrgeizige Pläne, die Ungleichheit auf verschiedenen Gebieten zu überwinden – vor allem des Geschlechts, der Rasse und der Klasse. Während es den Frauen gelungen ist, geradezu berausende Bildungs- und Erziehungserfolge zu erringen, die alle früheren Befürchtungen widerlegen, sie würden mit dem bisher (und auch weiterhin) vor allem auf Männer eingestellten Bildungssystem nicht zurechtkommen, kann von einem ähnlichen Erfolg kaum die Rede sein, was die ethnischen Minderheiten in multikulturellen Staaten oder das Bildungssystem in den Entwicklungsländern betrifft. Dies hängt mit der Klassenstruktur der jeweiligen Gesellschaften und der gesamten globalisierten Welt zusammen. Die Bildung allein ist nicht imstande, sie zu verändern, und vermag die aus dem Elternhaus oder den wirtschaftlich zurückgebliebenen geographischen Bereichen mitgebrachten Ungleichheiten nur zu einem geringem Grade zu nivellieren. Mehr noch, selbst wenn die Menschen aus niederen sozialen Schichten, die weitgehend aus Personen mit einer anderen Hautfarbe als der weißen bestehen, auf bestimmten Wis-

łem kobiet niezależnie od rasy. Powodzenie emancypacji kobiet – relatywne, bowiem niezależnie od poziomu wykształcenia reprodukuje się wciąż patriarchalna struktura społeczna – bierze się stąd, że szkoła uczestniczyła w niej tylko jako jeden z czynników towarzyszących najistotniejszym w tej kwestii przekształceniom w zakresie organizacji rodziny i rynku pracy. Trudno mówić o równie radykalnych zmianach na lepsze w strukturze klasowej i stosunkach etnicznych. Stąd bierze się omawiany przez Roba Moore'a w tekście *Socjologia edukacji* paradoks, że pomimo iż w działania edukacyjne na rzecz równości między klasami społecznymi i rasami włożono tak wiele wysiłku – nieporównywalnie więcej niż w działania feministyczne – efekt okazał się znacznie mizerniejszy.

Trudno aby było inaczej, skoro mamy do czynienia wciąż z tym samym ustrojem – rynkowym kapitalizmem, w którym wywalczony elementy socjalne, w tym demokratyczna edukacja dla wszystkich, są niszczone przez zwycięski pochód neoliberalizmu. Dzisiejszy rozkład dostępu do oświaty zaprzecza liberalnym prognozom, wedle których klasy społeczne miały ulec niwelacji na rzecz społeczeństwa merytokratycznego, złożonego z samej klasy średniej. Doprowadzić do tego miały postępy industrializacji, w automatyczny sposób powołującej do życia postawę obywatelską. W tej optyce kapitalizm pojmowany był jako politycznie neutralny, co zostało sfalsyfikowane przez dzisiejszą rzeczywistość. Czy zatem rację ma marksizm? Na pewno nie w zapowiedziach rychłego upadku tego ustroju. Adekwatnie natomiast opisuje on „immanentne nierówności, których nie da się liberalnie wyrównać”. Marksizm ma jednak słuszność bardziej w odniesieniu do globalnego kapitalizmu niż do edukacji. Tę ostatnią postrzega jako ideo-

senzgebieten Experten werden oder neue Qualifikationen erwerben könnten, würde der Prestigewert dieser Bereiche und Fähigkeiten schnell wieder devaluiert werden.

Unter den Jugendlichen aus niedrigeren sozialen Schichten stellt der Anteil der Frauen unabhängig von der Rasse einen viel größeren Erfolg bei der Beherrschung neuer Wissensgebiete dar. Der Erfolg der Frauenemanzipation – ein relativer Erfolg, denn die patriarchalische Sozialstruktur reproduziert sich unabhängig vom Bildungsniveau immer noch weiter – kommt daher, dass die Schule daran nur als einer von vielen Faktoren beteiligt war, die die in dieser Frage wichtigsten Veränderungen in der Organisation der Familie und des Arbeitsmarktes begleiteten. Von ähnlich radikalen Veränderungen zum Besseren in der Klassenstruktur und den ethnischen Beziehungen kann überhaupt nicht die Rede sein. Daher stammt das von Rob Moore in seinem Text „Erziehungssoziologie“ erwähnte Paradox, dass trotz so ungeheurer Anstrengungen auf dem Gebiet der Bildung und Erziehung zur Ausgleichung der Unterschiede zwischen den sozialen Schichten und den Rassen – unvergleichlich größerer Anstrengungen als der feministisch orientierten – sich der Effekt als viel bescheidener erwies.

Es kann auch kaum anders sein, da wir es mit immer noch mit derselben Ordnung zu tun haben – dem Marktkapitalismus, in dem die erkämpften sozialen Elemente, darunter die demokratische Bildung für alle, durch den Siegeszug des Neoliberalismus zunichte gemacht werden. Die heutige Verteilung des Zugangs zur Bildung widerspricht den liberalen Prognosen, denen zufolge die sozialen Klassen zugunsten einer allein aus der Mittelschicht bestehenden meritokratischen Gesellschaft nivelliert werden sollten. Dies sollte die fortschreitende Industrialisierung bewirken, die automatisch eine staatsbürgerliche Haltung generieren sollte. In dieser Optik wurde der Kapitalismus als politisch neutral verstanden, was von der heutigen Wirklichkeit als Irrtum erkannt wurde. Hatte also der Marxismus doch recht? Sicher nicht in seinen Voraussagen ei-

logię wspomagającą nierówność ekonomiczną i służącą reprodukcji siły roboczej.

Wychowanie tymczasem nie reprodukuje wprost pozycji klasowej, ale status, oparty przede wszystkim na różnicach w kapitale kulturowym. Według Pierre'a Bourdieu, składają się nań „zewnątrzne dobra przekształcone w integralny składnik danej osoby, to jest habitus”, czyli we „wprowadzoną na stałe zasadę generowania uregulowanych improwizacji”, zwaną inaczej osobowością. By zobrazować jej powiązanie ze strukturą społeczeństwa klasowego, Moore powołuje się na historię biurokratycznych Prus, gdzie w porównaniu z innymi krajami bardzo wcześnie doszło do uformowania się systemu edukacyjnego. Warstwa urzędnicza wyznawała wówczas ideologię pielęgnowania umysłu, na którą składała się lektura klasyków i wiedza dla niej samej. Celem tak pojętego *Bildung* (kształcenia) było porządkowanie chaotycznych zdarzeń życia i stanie na straży stabilności państwa. Niższe warstwy nie posiadały tej umiejętności, co równało się brakowi ogłady skazującemu na bycie podwładnymi. Jednak także życie warstw oświeconych nie stanowiło sielanki, bowiem otrzymane wykształcenie sprawiało, że ich przedstawiciele dostrzegali swoją zależną pozycję, a także nieuzasadnione przywileje rządzących. Stąd w Prusach tyłu było buntowników, których rewolta przebiegała jednak na ogół w obszarach ducha: sztuce, filozofii czy literaturze.

Dzieje te wskazują jasno, że najwyższy kapitał kulturowy niekoniecznie oznacza konserwatyzm i stanie na samym szczycie drabiny społecznej. Czy jednak automatycznie oznacza ich przeciwieństwo? Taki wniosek można wysnuć z poglądów przywołanego na początku Theodora W. Adorno. Uważał on, że – cytując za Bernerem – „po-

nes baldigen Untergangs dieses Systems. Dagegen beschreibt er auf durchaus adäquate Weise die „immanenten Ungleichheiten, die sich nicht liberal ausgleichen lassen”. Der Marxismus ist allerdings eher in Bezug auf den Globalismus im Recht als was die Bildung und Erziehung betrifft. Letztere versteht er als eine die ökonomische Ungleichheit noch unterstützende und lediglich der Reproduktion der Arbeitskraft dienende Ideologie.

Dagegen reproduziert die Erziehung nicht direkt die Klassenposition, sondern den vor allem auf den Unterschieden im kulturellen Kapital basierenden Status. Pierre Bourdieu zufolge gehören dazu „die in einen integralen Bestandteil der betreffenden Person verwandelten äußerlichen Güter, nämlich der Habitus”, d.h. das sonst Persönlichkeit genannte „dauerhaft eingeführte Prinzip der Generierung geregelter Improvisationen”. Um ihre Verbindung mit der Struktur der Klassengesellschaft zu illustrieren, beruft sich Moore auf die Geschichte des bürokratischen Preußen, wo es im Vergleich zu anderen Ländern schon sehr früh zur Herausbildung eines Bildungssystems kam. Die Beamtenschicht vertrat damals die Ideologie einer Geisteskultur, zu der die Lektüre der Klassiker und das Wissen um seiner selbst willen gehörte. Das Ziel einer so verstandenen „Bildung” [im Original deutsch – Anmerkung des Übersetzers] bestand darin, die chaotischen Lebensereignisse zu ordnen und über die Stabilität des Staates zu wachen. Die niederen Klassen besaßen diese Fähigkeit nicht, was fehlenden Manieren und damit einer Verurteilung zum Untertanendasein gleichkam. Auch das Leben der aufgeklärten Schichten war keine Idylle, denn die genossene Bildung bewirkte, dass ihre Vertreter ihre abhängige Position sowie die ungerechtfertigten Privilegien der Herrschenden erkannten. Daher gab es in Preußen so viele Rebellen, deren Revolte jedoch im allgemeinen auf das Gebiet des Geistes beschränkt blieb, d.h. auf Kunst, Philosophie und Literatur.

Diese Geschichte zeigt klar und deutlich, das das höchste kulturelle Kapital nicht unbedingt be-

przez krytykę tego, co kiczowate, ckliwe i zakłamane, należy zniszczyć fałszywy obraz »zdrowego świata« i umożliwić ukształtowanie prawdziwej świadomości”. Problem tylko w tym, że kicz i cikliwość są składnikami wrażliwości niższych klas społecznych, podczas gdy „prawdziwa świadomość”, zwana też dobrym gustem, wrażliwością i poczuciem piękna, od stuleci cechowała tych, którzy dzierżyli nad nimi władzę lub ją wspierali. Czyżby zatem niemiecki filozof nie zastosował się do własnego wezwania, by „rozpoznać panowanie jako panowanie” i za emancypacyjną retoryką przemycił jako neutralne kryterium tak wyraźnie faworyzujące rzekomo „wrodzone” oznaki wysokiego statusu społecznego?

Teoria habitusu pozwala także rzucić nowe światło na opisany przez Moore’a paradoks, że mimo patriarchy mężczyźni z najniższych klas społecznych są mniej predysponowani do sukcesu edukacyjnego niż kobiety o tym samym co oni statusie. Moore opisuje między innymi przykład angielskich białych „chłopaków” sprawiających kłopoty wychowawcze w szkole i starających się ją jak najszybciej opuścić, by podjąć nisko płatną, ciężką fizyczną pracę, jaką wykonywali ich ojcowie. Jeśli chodzi o ich motywację, na pierwszy plan wysuwają się składniki „męskiego” habitusu: szorstkość, twardość, wytrzymałość, pogarda dla „zniewieszciałych” zajęć, do których zaliczają naukę i wszystko, co nie wymaga walki lub ciężkiego trudu. „Etos” trwa wciąż, pomimo że sytuacja, którą miał zadanie utrwalać – bezwzględna domowa władza nad kobietami – uległa zasadniczym przemianom.

Niepoddane tej presji dziewczęta z robotniczych środowisk w większym stopniu wykorzystują oferowaną im szansę edukacyjną, osiągając dobre wyniki szkolne. Wpraw-

deuten muss, dass man konservativ ist und ganz oben auf der Spitze der sozialen Leiter steht. Aber bedeutet sie automatisch das Gegenteil? Eine solche Schlussfolgerung könnte man aus den Ansichten des eingangs schon zitierten Theodor W. Adorno ziehen. Dieser meinte, dass – um hier Berner zu zitieren – „durch die Kritik des Kitschigen, Rührseligen und Verlogenen das falsche Bild einer ‘gesunden Welt’ zerstört und die Gestaltung eines wahren Bewusstseins ermöglicht werden müsse”. Das Problem ist nur, dass Kitsch und Rührseligkeit Merkmale der Sensibilität der niederen Klassen und Schichten sind, während das „richtige Bewusstsein”, welches auch als guter Geschmack, Sensibilität und Gefühl für das Schöne bezeichnet wird, seit Jahrhunderten diejenigen auszeichnet, die über sie die Herrschaft ausübten oder diese Herrschaft zumindest unterstützten. Hat dieser deutsche Philosoph daher hier nicht vielleicht vergessen, seinen eigenen Aufruf zu befolgen, „Herrschaft als Herrschaft zu erkennen”, und hinter der emanzipatorischen Rhetorik ein Kriterium als neutral eingeschmuggelt, welches die scheinbar „angeborenen” Attribute eines hohen sozialen Status so ausdrücklich favorisiert?

Die Theorie des Habitus erlaubt auch ein neues Licht auf das von Moore beschriebene Paradox zu werfen, dass die Männer aus den niedrigsten sozialen Klassen und Schichten trotz des Patriarchats weniger für Bildungserfolge prädestiniert sind als die Frauen mit demselben Status wie sie. Moore schildert unter anderem das Beispiel der englischen weißen „Boys”, die Erziehungsschwierigkeiten in der Schule bereiten und sie so schnell wie möglich verlassen wollen, um dieselbe schlecht bezahlte, schwere körperliche Arbeit aufzunehmen wie ihre Väter. Was ihre Motivation betrifft, so stehen die Merkmale eines „männlichen” Habitus im Vordergrund: Schroffheit, Härte, Ausdauer, Verachtung „weibischer” Tätigkeiten, zu denen sie auch das Lernen zählen sowie alles, was keinen Kampf oder harte Anstrengung erfordert. Dieses „Ethos” besteht weiterhin, obwohl sich die Situation, deren Festi-

dzie awans na wyższe stopnie edukacji często je omija, zaś na rynku pracy zmuszone są podejmować nisko płatne, typowo „kobiece” zajęcia (związane głównie z opieką, zwłaszcza w przypadku dziewcząt czarnoskórych), ich motywacja jest zupełnie inna niż chłopców. Jak wynika z wywiadów, robią to na ogół z pobudek pragmatycznych i realnej oceny możliwości, nie zaś z powodu determinujących zachowanie wyobrażeń o męskości i kobiecości. Jakie stąd płyną wnioski dla pedagogiki emancypacyjnej? Podobnie jak w przypadku wizji Adorno, który za postępowy uważał typ umysłowości powiązanej z wysokim statusem i zbuntowanej głównie w dziedzinie niedostępnego „masom” ducha, widać tu ograniczenia tradycyjnego lewicowego kultu męskiego etosu robotniczego, nie przypadkiem nazwanego „braterstwem”.

Rozpoznanie pułapek jest szalenie istotne dla pedagogiki emancypacyjnej, która musi być zarazem odważna i ostrożna. Odważna, gdyż domaga się bardzo radykalnych zmian. Ostrożna, bowiem z oczywistych względów nie może przystać na rozwiązania kształtujące uczniów poza ich wolą. Nawet najgłębsze pokłady jaźni, w których zakorzenione są sposoby widzenia hierarchii społecznej, kultury, stosunków międzypokoleniowych, męskości, kobiecości, rasy i wspólnoty, mogą pod wpływem otwartej edukacji i samorefleksji podlegać redefinicjom. Pod jednym wszakże warunkiem – że okoliczności ulegną zmianom na tyle, że nie będzie psychicznej potrzeby trwania przy wzorcach wzmacniających opresję. Podręcznik *Pedagogika* dostarcza narzędzi do refleksji i sprzyja zadawaniu pytań – także w odniesieniu do tematów, których tu z braku miejsca nie poruszyłam. Jest to szczególnie cenne w dzisiejszym polskim (i światowym!) kontekście edukacyjnym, gdy fundamentalistyczne od-

gung es zur Aufgabe hatte – die unbedingte häusliche Herrschaft über die Frauen –, inzwischen prinzipiell gewandelt hat.

Die diesem Druck nicht unterworfenen Mädchen aus dem Arbeitermilieu nutzen die ihnen gebotenen Bildungschancen in höherem Maße und erreichen gute Ergebnisse in der Schule. Auch wenn ihnen der Zugang zu höherer Bildung dann doch meistens verwehrt ist und sie sich gezwungen sehen, schlechtbezahlte, typisch „weibliche” Tätigkeiten auf dem Arbeitsmarkt zu ergreifen (hauptsächlich Pflegedienste, besonders im Falle schwarzhäutiger Mädchen), ist ihre Motivation eine ganz andere als bei den Jungen. Wie aus den Interviews hervorgeht, tun sie dies im allgemeinen aus pragmatischen Gründen und aus einer realistischen Einschätzung ihrer Möglichkeiten heraus, und nicht um irgendwelche Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit zu befriedigen. Welche Schlussfolgerungen ergeben sich daraus für die emanzipatorische Pädagogik? Ähnlich wie im Falle von Adornos Vision, welcher einen Typ der Geistigkeit für fortschrittlich hielt, der mit einem hohen Status und einem rebellischen Geist – hauptsächlich auf einem den „Massen” unzugänglichen Gebiet – verbunden war, werden hier die Beschränkungen des traditionellen Kultes des männlichen Arbeiterethos bei den Linken erkennbar, der nicht zufällig mit dem Begriff „Brüderlichkeit” bezeichnet wird.

Das Erkennen solcher Fallen ist für die emanzipatorische Pädagogik, die mutig und vorsichtig zugleich sein muss, außerordentlich wichtig. Mutig, weil sie sehr radikale Veränderungen fordert. Vorsichtig, weil sie aus offensichtlichen Gründen keine Lösungen zulassen kann, die die Schüler gegen ihren Willen gestalten. Selbst die tiefsten Schichten des Selbst, in dem die Sichtweisen der sozialen Hierarchie, der Kultur, der Beziehungen zwischen den Generationen, der Männlichkeit und der Weiblichkeit, der Rasse und der Gemeinschaft verwurzelt sind, können unter dem Einfluss offener Erziehung und Selbstreflexion umdefiniert werden. Allerdings

powiedzi wchodzi na miejsce niweczonej przez neoliberalizm przestrzeni wolności. A więc rozmyślajmy nad edukacją, używając między innymi narzędzi ze skrzynki udostępnionej nam przez Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne.

Katarzyna Szumlewicz

nur unter der Bedingung, dass die Umstände sich so weit verändert haben, dass keine psychische Notwendigkeit mehr besteht, an den die Unterdrückung stärkenden Mustern festzuhalten. Das Lehrbuch „Pedagogika“ liefert Instrumente zur Reflexion und befördert das Stellen von Fragen – auch in Bezug auf Themen, die ich hier aus Platzmangel nicht angesprochen habe. Das ist im heutigen polnischen (und internationalen!) Erziehungskontext besonders wichtig, wo fundamentalistische Antworten den Platz des vom Neoliberalismus nivellierten Freiheitsraumes einnehmen. Daher sollten wir, wenn wir über Erziehung nachdenken, unter anderem auch die Werkzeuge aus der Kiste mit verwenden, die uns hier vom Pädagogischen Verlag aus Danzig geliefert wurde.

Katarzyna Szumlewicz

Sprawozdania

Berichte

Engelbert Groß

Jubileusz 20-lecia projektu badawczego „Ogólnoświatowa pedagogika religii”

20-jähriges Jubiläum: „Eine-Welt-Religionspädagogik”

Wizytówka projektu

Opracowany i przeprowadzony przez Katedrę Dydaktyki Religii, Katechetyki i Pedagogiki Religii Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt projekt badawczy „Ogólnoświatowa pedagogika religii” obchodzi swój jubileusz 20-lecia. Pomyślnie projekt, prof. dr Engelbert Groß, postawił sobie za zadanie uwolnienie pedagogiki religii od skłonności do postrzegania siebie jako „pępka świata” i ukazanie programowo jej wymiaru kościelnego i międzykulturowego oraz jego znaczenia dla nauczania religii i pracy duszpasterskiej w parafii. Celowi temu służyły w ciągu ostatnich dwudziestu lat następujące projekty: seminaria kształcące nauczycieli religii; gościnna profesura na wspomnianym wydziale teologii w roku akademickim 1999/2000; wyjazd naukowy studentów do Senegalu w Afryce Zachodniej; kolokwia duszpasterskie i katechetyczne z native speakerami z Afryki; docentury AOR Klausa Königa i prof. Groża w Sofii (Bułgaria) i Cluj-Napoca (Rumunia) w ramach wymiany naukowców prowadzonej przez Unię Europejską; rozpoczęcie – we współpracy z prof. dr. Thomasem Schreijäckiem (Uniwersytet we Frankfurcie nad Menem) cyklu wydawniczego „Forum Reli-

Visitenkarte des Gesamtprojekts

Das vom Lehrstuhl für Didaktik der Religionslehre, für Katechetik und Religionspädagogik in der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt konzipierte und praktizierte Arbeits- und Forschungsprojekt „Eine-Welt-Religionspädagogik” kann auf sein 20-jähriges Bestehen zurückschauen. Diesem Projekt ist von seinem Begründer, Prof. Dr. Engelbert Groß, die Aufgabe gestellt, Religionspädagogik von der Tendenz zur „Nabelschau” zu lösen und für Religionsunterricht und Gemeindegearbeit die weltkirchliche und die interkulturelle Dimension von Religionspädagogik programmatisch deutlich zu machen. Diesem Ziel haben in den zwanzig Jahren verschiedene Einzelprojekte gedient:

Seminare im Bereich der Religionslehrausbildung; die Gastprofessur 1999/2000 in der Theologischen Fakultät; eine Lernreise von Studierenden ins westafrikanische Senegal; Colloquien mit pastoral und katechetisch ambitionierten Nativ Speakers aus Afrika; Dozenturen von AOR Klaus König und Professor Engelbert Groß – im Rahmen der EU-Dozentenmobilität – in Sofia/Bulgarien und in Cluj-Napoca/Rumänien; ein Internationaler Religionspädagogischer Kongress 1999 und ein Internationales Religionspädagogisches Symposium 2002 in Eichstätt; die Gründung – zusammen mit Prof. Dr. Thomas Schreijäck/Universität Frankfurt a.M. – der

gionspädagogik interkulturell”, którego 12. tom właśnie się ukazał; wystawa „Sonne über Menschwerdung” [„Słońce nad człowieczeństwem”] w Eichstätt i Norymberdze; przeprowadzenie projektu „Dzieci i młodzież z krajów Trzeciego i Drugiego Świata mają głos – sprawozdanie i wizualno-poetycka prezentacja” przez Katolicką Akademię w Bawarii, Erlangen 2007.

Teologia wychodząca naprzeciw człowiekowi

Wystawa „Sonne über Menschwerdung” jest wyrazem otwarcia na ludzi „pedagogiki jednego świata” i wyników jej pracy. Tematy obrazów i informacyjno-medytacyjnych tekstów to bezrobocie młodzieży, dojrzewanie, AIDS, sytuacja dzieci ulicy, bycie chrześcijaninem, wyznawcą hinduizmu lub muzułmaninem, kolonializm, globalizacja, ucieczka, choroba, przemoc i śmierć. Ma przez to dojść do głosu wszystko, co w związku z tym interesuje i fascynuje dzieci i młodzież w krajach Trzeciego Świata, co włącza ich w ramy nierozwiązanych problemów – jako sprzeciw wobec dominacji polityki i jej agencur pomocniczych na Północy i Zachodzie.

Markus Söder, sekretarz generalny CSU, który obejrzał tę wystawę w Norymberdze, w wywiadzie przeprowadzonym przez Elisabeth Hoffmann podkreśla pierwotny związek kształcenia z Kościołem, odnosząc się do wyboru kościoła na miejsce wystawy: „Wszystko zależy od tego, żeby te obrazy wisały w najważniejszym miejscu. Wtedy będzie widoczne, jak bardzo ważny jest ten projekt!”.

„Sonne über Menschwerdung” w formie książkowej

Profesor Ulrich Bartosch, dziekan Wydziału Pracy Socjalnej Uniwersytetu Eichstätt-In-

Buchreihe „Forum Religionspädagogik interkulturell”, deren 12. Band soeben erschienen ist; die Ausstellung „Sonne über Menschwerdung” in Eichstätt und Nürnberg; das Arrangement „Kindern und Jugendlichen aus Dritten – und Zweiten – Welten eine Stimme geben – Bericht und visuelle-poetische Präsentation” als Veranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern, Erlangen 2007.

Theologie, die unter die Leute geht

Mit der Ausstellung „Sonne über Menschwerdung” ist die Eine-Welt-Religionspädagogik mit Ergebnissen ihrer Arbeit unter die Leute gegangen. Sie thematisiert in Bild und informativ-meditativem Text Jugendarbeitslosigkeit und Pubertät, Aids und Straßenkindersituation, Christsein und Hindu- oder Muslimsein, Kolonialismus und Globalisierung, Flucht, Kranksein, Gewalt und Tod. Es soll dabei erkennbar werden, was diesbezüglich Kinder und Jugendliche in Dritten Welten fesselt und fasziniert, was sie einzwängt in „Unerlöstheiten” – eine Maßnahme gegen die Definitionsgewalt der Politik und der Hilfsagenturen im Norden und Westen.

Markus Söder, Generalsekretär der CSU, der die Ausstellung in Nürnberg besucht hat, hebt den genuine Zusammenhang von Bildung und Kirche hervor, wenn er im Interview mit Elisabeth Hoffmann über die Kirche als Ausstellungsort sagt: „Es ist ausschlaggebend, daß diese Bilder am wichtigsten Platz hängen. Da wird klar, wie wichtig das ganze Projekt ist!”

„Sonne über Menschwerdung”: das BILD-CON-TEXT-Projekt als Buch

Zu der von Engelbert Groß in Bild und Text verfassten Veröffentlichung (ISBN 3-8258-8999-8) der genannten Problembereiche von Kindern und Jugendlichen in Dritten Welten hat Prof. Dr. Ulrich Bartosch, Dekan der Fakultät für Soziale Arbeit der Eichstätt-Ingolstädter Universität, bei der Präsentation des Buches gesagt: Engelbert Groß „sucht die

golstadt, podczas prezentacji książki Engelberta Groa (ISBN 3-8258-8999-8), zawierającej teksty i obrazy przedstawiające problemy dzieci i młodzieży w krajach Trzeciego świata, wyrazi si następująco: Gro „chce mwi, a nie gada czy papla. Słowo i obraz nie układają się w zamkniet ca. W ten sposób powstaje dzieło otwarte, które potrzebuje naszej interpretacji. Potrzebuje mojego czasu”. Również poprzez t ksik pedagogika jednego świata wychodzi na spotkanie z człowiekiem.

Uniwersytet Babes-Bolyai w Cluj-Napoca

„Droga do europejskiego domu: akademicki tydzień nauczania religii” to nazwa cyklu wyadw przeprowadzonych przez docentów z Eichsttt, K. Kniga i E. Groa, na początku semestru zimowego 2006/2007 na Greckokatolickim Wydziale Państwowego Uniwersytetu Babes-Bolyai w Cluj-Napoca w Rumunii. Tematem wyozonej przez Groa prelekcji otwierającej ten projekt było „Religijne wychowanie a nauczanie religii: wyzwania dla Europy w dobie drugiej modernizacji”. Dydaktyczną kontynuac tematu prelekcji stanowiły wyady. AOR Knig podczas seminariów kad nacisk na kształcenie kompetencji metodycznych i na dydaktyczn refleksj na ich temat. Obaj wyadowcy mieli okazj przedstawi szerszej publicznoci gwne zaoenia swojej koncepcji kształcenia religijnego w warunkach wspczesnoci w 50-minutowym programie w telewizji Europa Nova. Temat ten zosta podjty i rozpropagowany przez pras lokaln i kocieln.

Rede, nicht das Gerede oder Geplapper. Wort und Bild fügen sich *nicht* zu einem geschlossenen Ganzen. Es bildet sich ein offenes Kunstwerk, das bereit ist und bedürftig bleibt, von uns interpretiert zu werden. Es braucht *meine* Zeit.”

Auch mit diesem Buch „Sonne über Menschwerdung” geht die Eine-Welt-Religionspädagogik unter die Leute.

Babes-Bolyai-Universität in Cluj-Napoca

„Auf dem Weg zum Europäischen Haus: akademische Woche des Religionsunterrichts” ist die Projektbezeichnung für die Lehrveranstaltungen, die die Eichstätter Dozenten Klaus König und Engelbert Groß zu Beginn des Wintersemesters 2006/07 in der Griechisch-Katholischen Fakultät der staatlichen Babes-Bolyai-Universität in Cluj-Napoca/Rumänien durchgeführt haben. Im Eröffnungsvortrag von Professor Groß ging es um: „Religiöse Erziehung und Religionsunterricht: Herausforderungen im Europa der Zweiten Moderne”. Eine didaktisch konkretisierende Weiterführung gab es in den Vorlesungen. AOR Klaus König hat in Seminaren vor allem didaktisch reflektierte Methodenkompetenz einzuüben versucht – und beide haben in TV Europa Nova in einer 50-minütigen Fernsehsendung ihre Grundgedanken einer religiösen Bildung unter den heutigen Bedingungen einer größeren Öffentlichkeit vortragen können, von der kommunalen und von der kirchlichen Presse aufgegriffen und erneut vervielflgt.

„Smokey Mountains” in der Religionspädagogik

Zu Beginn des Jahres 2007 hat Prof. Dr. Engelbert Groß im Rahmen der Eine-Welt-Religionspädagogik auf den Philippinen das teilnehmende Beobachten probiert, und zwar in den Wirklichkeiten „Mllberg, Umwelt und Bildung” in Manila sowie „Schlimme Zonen in der Gesellschaft: sozialmedizinische Pastoral” in Cebu-City. Teilnehmende Beob-

„Smokey Mountains” w pedagogice religii

Na początku 2007 roku prof. Groß poprowadził na Filipinach, w ramach projektu „Ogólnoświatowa pedagogika religii”, obserwację uczestniczącą, stanowiącą część programu badawczego „Wysypisko śmieci – środowisko i kształcenie” (w Manili) oraz „Złe strefy społeczne: duszpasterstwo społeczno-medyczne” (w Cebu City). Obserwacja uczestnicząca polegała na tym, że na początku swojego pobytu w Manili mieszkał w pomieszczeniu z rodziną żyjącą w „Smokey Mountains” – w pobliżu hałd śmieci milionowego miasta, próbował nawiązać kontakty z mieszkańcami bloku liczącego 120 rodzin, chciał osobiście zetknąć się z bólem i tęsknotą żyjących tam dzieci i młodzieży.

„Obserwacja uczestnicząca związana jest z ciekawością, z sympatią do ludzi” – twierdzi Groß. „Odbywa się w »polu«, a »pole« to w znaczeniu etymologicznym »ziemia«. Taka obserwacja »ściąga na ziemię« naukę. Opuściłem uniwersytet, biurko i komputer, aby w szczerym polu, w twardej rzeczywistości, móc doświadczyć tego, czym koniecznie muszę uzupełnić moją naukę. Te próby obserwacji uczestniczącej były przygodą w obcym środowisku, wśród ludzkiej biedy: bez sądenia i wyrokowania, bez pedagogiki i uprzedzeń, za to podjętą na dużą skalę, z zainteresowaniem i komunikatywnie, z szacunkiem wobec ludzi, których starałem się cenić w ich (nie)prawdziwości”.

Projekt a sfera publiczna

Projekt „Ogólnoświatowa pedagogika religii” zwraca się świadomie do publiczności, co jest zgodne z intencjami i zadaniami, które postawili sobie jego autorzy. Dzieje się to poprzez wystawy, wykłady, artykuły w czasopismach

achtung: zu Beginn seiner Zeit hat er z.B. mit einer Familie der „Smokey Mountains”, der Müllhalden der Millionenstadt, in *einem* Raum gemeinsam gelebt, hat mit den Menschen des 120 Familien umfassenden Wohnblocks zu kommunizieren versucht, hat Schmerz und Sehnsucht der Kinder und Jugendlichen dort berühren und spüren wollen.

„Teilnehmende Beobachtung hat mit Neugier zu tun, mit Sympathie für die Menschen”, sagt Engelbert Groß. „Sie geschieht im ‚Feld‘, und ‚Feld‘ meint ethymologisch ‚Erde‘. Sie erdet Wissenschaft. Ich habe Universität und Schreibtisch und PC verlassen, um im rauhen Feld, in der Härte der Wirklichkeit wahrnehmen zu können, was ich meiner Wissenschaft unbedingt hinzufügen muß. Diese Versuche teilnehmender Beobachtung sind ein Abenteuer gewesen, zumal sie in der Fremde, in der Armut der Leute geschehen ist: nicht richtend und urteilend, nicht pädagogisch, sondern unvoreingenommen und großzügig, interessiert und kommunizierend, die Menschen achtend, auch sie in ihrer (Un-)Wahrhaftigkeit einzuschätzen versuchend.”

Projekt und Öffentlichkeit

Eine-Welt-Religionspädagogik praktiziert – in der Logik ihrer Intention und ihrer Aufgaben – bewusst Öffentlichkeit: z.B. durch Ausstellungen, Vorträge, Zeitschriftenbeiträge und Bücher. Soeben ist, aus der Feder von Engelbert Groß, der Band „Jesus: der Tänzer, der Prophet, die Ikone. Religiöses Lernen im Ost-West-Dialog” erschienen (ISBN 978-3-8258-0174-8). Im sich neu entwerfenden Europäischen Haus begegnen die verschiedenen Christentümer einander mit ihren unterschiedlichen Spiritualitäten und Lernkonzepten. Sie begegnen nicht nur einander, sondern sie treffen zudem auf Christentümer, die aus der Globalisierung kommen: aus Indien, Afrika, Lateinamerika ... Sie alle befinden sich im Experiment mit der in Europa virulenten Zweiten Moderne. Diesem Experiment ist der religionspädagogische Essay gewidmet: als Praxis einer „Korrespondierenden Religionspädagogik”.

i książki. Niedawno ukazała się książka Engelberta Grobha *Jezus: tancerz, prorok, ikona. Uczenie się religii w dialogu między Wschodem a Zachodem* (ISBN 978-3-8258-0174-8). W nowo powstającej wspólnej Europie spotykają się różne odłamy chrześcijaństwa reprezentujące różne koncepcje duchowości i uczenia się. Ponadto te odłamy chrześcijaństwa wskutek globalizacji spotykają się z wyznaniem chrześcijańskimi ukształtowanymi pod wpływem realiów panujących w Indiach, w Afryce, w Ameryce Łacińskiej. Wszystkie one biorą udział w doświadczaniu drugiej nowoczesności w Europie. Temu tematowi poświęcony został esej pedagogiczno-religijny – jako wyraz realizacji w praktyce „korespondującej pedagogiki religii”.

Latem 2007 roku ukazała się książka napisana na podstawie pracy w „Smokey Mountains” w Manili autorstwa prof. dr. Benigno Beltrana (SVD) *Wysypisko śmieci a kościół środowiskowy. Międzykulturowe, teologiczne, duszpasterskie i pedagogiczne perspektywy jako impuls z Filipin*. Natomiast na podstawie doświadczeń zebranych w trakcie docentur w Bułgarii oraz Rumunii powstały następujące publikacje Engelberta Grobha i Klause Königa: *Wychowanie religijne* (w jęz. bułgarskim), *International Symposium on Religious Education, held in Bulgaria: Religious Education within the Context of the Common Home* (w jęz. bułgarskim i angielskim), *Religia: jej pedagogika i dydaktyka* (w jęz. rumuńskim).

Im Sommer 2007 wird aus dem Rahmen der Arbeit in den Smokey Mountains von Manila der von Prof. Dr. Benigno Beltran SVD verfasste Band „Müllberg und Umweltkirche. Interkulturelle, theologische, pastorale und pädagogische Perspektiven als Impulse von den Philippinen” erscheinen. Aus dem Zusammenhang ihrer Dozenturen in Bulgarien und Rumänien stammen die folgenden Veröffentlichungen von Engelbert Groß und Klaus König: „Religiöse Erziehung” (bulgarisch), „International Symposium on Religious Education, held in Bulgaria: Religious Education within the Context of the Common Home” (bulgarisch-englisch), „Religion: ihre Pädagogik und ihre Didaktik” (rumänisch).

**„Keryks”
International Pedagogic-Religious Review
published by Theology Faculty of the University
of Warmia and Mazury in Olsztyn,
Institut für Katholische Theologie der Hochschule
Vechta – Lehrstuhl für Praktische Theologie:
Religionspädagogik und Pastoraltheologie,
Institut für Religionspädagogik und Katechetik
der Katholisch-Theologischen Fakultät der
Universität in Wien,
Pädagogische Hochschule – Karlsruhe**

Editorial

Lately, many scientists, especially those making research in the field of social sciences, have been engaged in the phenomenon of pluralism. It is the phenomenon which range and impact on the shape of the surrounding reality is still expanding. The occurrence is related to the societies determined by various forces fighting with each other for influence and importance. In the today's world there are few areas or domains, in which established rules oblige. In almost all spheres of life alternatives are available. Also religion has not been omitted by the impact of pluralism as a social phenomenon. The religion itself has become more complex, one can even say: pluralistic. That also concerns the functioning of churches in the permanently changing reality. Standing face to face with pluralism, we have to make choices, including those related to values. Various trends and orientations connected with outlook on life, as well as connected with thinking or mental processes, are not possible to be merged into one hierarchical system of valuation. And this process of reality diversification is subject to a constant acceleration; contemporary times are willingly named postmodernism. As the term „value” – or „values” – is today one of the most ambiguous terms for its numerous definitions and classifications, this number of Keryks has been in whole dedicated to the problem of values in the age of postmodernism.

The section of articles starts with the study by the archbishop Stanisław Wielgus. The Readers will find clear answer to the question what postmodernism is. The author begins with explaining the philosophical understanding of this term, after which he points the meanings of many of its aspects. And the next two articles refer to the problems mentioned above. In the first one Leon Dy-

czewski is writing about the position and role of values in the culture that is inseparably connected with the social life of a man. He is introducing among others classification of values and he is thinking over the change that has taken place in the canon of Polish society values since the annexation. The archbishop Józef Życiński is determining the role of humanistic values in the culture of the contemporary transformations. In the deepened way and reaching the ancient times, he is arriving at the roots of breakdown of the affirmation of human being, perceived as a reasonable and independent creature. And just as Regina Polak who is analysing challenges on the one hand and doubts on the other hand related to the issue of values in the European context. She is making up a balance of the status of this research, which she is treating as a new challenge for the constantly escalating phenomenon of social pluralism. The issue of values is also appearing in the articles by Wioletta Szymczak and Józef Styk. The first one is touching the problem how the civic society is emerging in the countries that have gone through political transformation, mainly in Poland – the problem which has recently been widely discussed. And the discussion refers to such concepts as participation, solidarity or trust. The second of the mentioned authors is concentrating on the values approved by Polish young people in the days of the post modernistic society. He is contrasting them with the values accepted by the representatives of the former generations. The very interesting article by Egon Spiegel is directly corresponding, and at the same time partly disputing with these considerations. The author is firmly stating that we should finish with the negative stereotypes about youth. From the point of view of pedagogy of religion, he analyses the altering social phenomena in which young people must function. Next, in his two studies, Manfred Eder is presenting an excellent example of keeping faith to the approved values. The first one has been dedicated to Hans Wölfel, a lawyer and a man characterized by deep faith. The biography of Wölfel, one of those biographies that are „blood testimonies to God and homeland”, is tending to show that Jesus' Gospel is not our private matter, but it frequently has a political dimension. Franz Jägerstätter is the hero of the second study. In the times of Nazism he opposed to the totalitarian system, which he paid for with his martyrdom. In the other context, although still in the range of such terms as honour or faithfulness, Andreas

Prokopf takes up the problems of values. He is describing the events that take place on football stadiums, particularly the occurrences of anti-Semitism and hooliganism, as well as their consequences from the point of view of pedagogy of religion. The article, even though it can arouse controversial reflections, aims, according to the author, at inspiring the Readers' sensitivity to the universal values, concerning the mutual peaceful coexistence of societies and nations. The section ends with the study by Dorota Kornas-Biela. It is dedicated to the value of human procreation and prenatal period of human life, relating both issues to the social and cultural transformations typical for the 20th century.

In the section „New Inspirations in Educational Research” the studies of Heinz-Elmar Tenorth and Annette Miriam Stroß can be of interest. The first is posing a question of the sense of comparing the names of outstanding educators and listing the classics of pedagogy. And he is answering this question in the following way: the classics of pedagogy not only arrange their own field of research, establishing borders separating it from other scientific disciplines, but also symbolise in a social dimension the understanding of tasks that pedagogy face. Annette M. Stroß, in turn, makes a review of the 20 years' history of the German pedagogy in the context of postmodernism.

The practical section includes the article by Ryszard Hajduk on what is the role of preaching the values written down in the Gospel message. The author is treating postmodernism axiology and its pastoral implications. He is raising among others the frequently discussed topics of freedom, tolerance and hedonism. In the section of critique the Readers will find the newest Polish- and German-language publications on religion in the context of pedagogy and sociology, as well as those concerning pedagogy of ecumenism.

The volume ends with the report section, in which Engelbert Groß, as an originator, is describing the research project „Pedagogy of the One World Religion”, that has been carried out by the Faculty of Didactics of Religion, Catechetics and Pedagogy of Religion of Theology Faculty at Eichstätt-Ingolstadt Catholic University.

The editorial staff is rendering special thanks to Janusz Tarnowski, priest professor, who has been the Guest of this number, for sharing with us his many years' experience in pedagogy, parti-

cularly with the Readers from the countries of the European Union.

As usual, the editorial staff is expressing their hope that reflections inspired by this number will be of the Readers' interest.

Cyprian Rogowski
Editor – in – Chief

Informacja dla Autorów

Information für die Autoren/innen

1. Artykuły nie powinny przekraczać 15 stron znormalizowanego maszynopisu (2 tys. znaków na stronie), czyli w sumie około 30 tys. znaków.

2. Materiały prosimy nadsyłać na adres Redakcji w formie wydruku komputerowego i na dyskiecie w programie Word, jak również pocztą elektroniczną na adres:

cyprian.rogowski@t-online.de

cyprian.rogowski@uwm.edu.pl

3. Redakcja prosi o załączenie do artykułu również zdjęcia autora (format legitymacyjny), krótkiej noty biograficznej i naukowej oraz adresu do korespondencji, jeśli możliwe – także elektronicznego (e-mail). Do tekstu recenzji prosimy dołączyć zeskanowaną okładkę książki w formacie TIFF albo JPG.

4. Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych.

1. Die Artikel sollen 15 Normseiten (etwa 2000 Zeichen pro Seite) nicht überschreiten, also insgesamt etwa 30 000 Zeichen.

2. Die Beiträge senden Sie bitte an die Adresse der Redaktion in Form eines Computerausdruckes und auf einer Diskette im Word-Programm sowie per e-mail an die Adresse:

cyprian.rogowski@t-online.de

3. Die Redaktion bittet, dem Artikel auch ein Foto des Verfassers (in Passbildgröße), kurze Angaben zur Biographie und zur wissenschaftlichen Tätigkeit sowie die Korrespondenzanschrift beizulegen, wenn möglich auch eine E-Mail-Adresse. Fügen Sie bitte dem Text der Rezension den Umschlag des Buches bei (bei elektronischer Version – TIFF, JPG).

W następnym numerze m.in.

In der nächsten Nummer u. a.

**Gość numeru
Gastkommentar**

Tomasz Trojanowski

Wyzwania etyczne współczesnej medycyny oczami
neurochirurga

**Artykuły
Beiträge**

Jan Mazur

Jan Paweł II jako nauczyciel patriotyzmu

Janusz Mariański

Emigracja młodzieży polskiej z Kościoła?

Piotr Koprowski

Polska czy Europa? Wokół tożsamości europejskiej
młodzieży licealnej

Cyprian Rogowski

Model szkolnego nauczania religii a budowanie społeczeństwa obywatelskiego

Walter Vogel

Glaubensinhalte optimal vermitteln. Was die Religionspädagogik von der Lernpsychologie lernen kann

Peter Kaiser

Der Einfluss der Herkunftsfamilie auf die Partnerschaft

Bert Groen

Gott und Gewalt in Südosteuropa. Rituell-liturgische und ökumenische bzw. interreligiöse Aspekte

- Dariusz Adamczyk**
Tajemnica i sens istnienia. Teoria ewolucji w perspektywie doktryny o stworzeniu
- Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu**
Impulse aus der Erziehungswissenschaft
- Kathrin Schmidt**
Neue Anforderungen an das Lehren und Lernen an Hochschulen am Beispiel eines universitären Studiengangs für Erzieherinnen
- W kierunku praktyki**
Aus der Praxis
- Piotr Duksa**
Zastosowanie metody sondażu diagnostycznego (techniki ankiety) w pracach dyplomowych z pedagogiki religii i katechetyki
- Tomasz Adamczyk**
Postawy studentów lubelskich wobec religii
- Recenzje**
Rezensionen
- Jerzy Rydzewski, *Podstawy komunikatywności języka przepowiadania chrześcijańskiego w nauczaniu religii i w katechezie pozaszkolnej. Z badań nad językiem religijnym*, Białystok 2008 (Cyprian Rogowski)
- Janusz Tarnowski (red.), *Dylematy etyczne*, Warszawa 2008 (Beata Chlewicka)
- Andreas Prokopf, *Religiosität Jugendlicher. Eine qualitativ-empirische Untersuchung auf den Spuren korrelativer Konzeptionen*, Stuttgart 2008 (Egon Spiegel)
- Kazimierz Gergont, *Działalność edukacyjno-religijna Kościoła katolickiego w Ghanie w latach 1957–2005*, Warszawa 2008 (Cyprian Rogowski)
- Sprawozdania**
Berichte
- Georg Langenhorst**
Kirchengeschichte(n) in religiösen Lernprozessen. Bericht vom 31. Symposium der Sektion Didaktik der Arbeitsgemeinschaft Katholische Religionspädagogik und Katechetik (AKRK)