

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

V (2006)

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

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. Irena Borowik
Prof. dr hab. Guido Meyer

Recenzenci artykułów

Prof. dr hab. Georg Baudler
Prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska
Ks. prof. dr hab. Mieczysław Olszewski
Prof. dr hab. Bert Roebben
Ks. prof. dr hab. Władysław Nowak
Ks. prof. dr hab. Ralph Sauer
Prof. dr hab. Edward Ciupak
Ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki
Ks. prof. dr Martin McKeever

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. habil. Irena Borowik
Prof. Dr. habil. Guido Meyer

Rezensenten der Beiträge

Prof. Dr. habil. Georg Baudler
Prof. Dr. habil. Maria Libiszowska-Żółtkowska
Prof. Dr. habil. Mieczysław Olszewski
Prof. Dr. habil. Bert Roebben
Prof. Dr. habil. Władysław Nowak
Prof. Dr. habil. Ralph Sauer
Prof. Dr. habil. Edward Ciupak
Prof. Dr. habil. Krzysztof Konecki
Prof. Dr. Martin McKeever

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 2006

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

Ark. wyd. 20,4; ark. druk. 17,25

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 695

Spis treści

Inhaltsverzeichnis

	Od Redakcji	8
	Von der Redaktion	
	Gość numeru	12
	Gastkommentar	
	Prezydent Lech Wałęsa	
Artykuły	Janusz Mariański	27
Beiträge	Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu Johannes Paul II. als Bürge für die Lebendigkeit des polnischen Katholizismus	
	Giuseppe Ruta	57
	Włochy między „już” a „jeszcze nie”. Sytuacja i perspektywy katechezy parafialnej oraz nauczania religii katolickiej w szkole Italien zwischen dem „Schon” und dem „Noch Nicht”. Situation und Perspektiven der kirchlichen Katechese und des katholischen Religionsunterrichts	
	Gabriel Witaszek	77
	Pedagogika „negatywna” w Księdze Hioba Die „negative” Pädagogik im Buch Ijob	
	Romuald Jaworski	95
	Drogi do harmonii Wege zur Harmonie	
	Zdzisław Kroplewski	133
	Kontrowersje wokół psychologii pastoralnej Kontroversen über die Pastoralpsychologie	
Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu	Annette Miriam Stroß	153
Impulse aus der Erziehungswissenschaft	Indoktrynacja jako wyzwanie dla nauk o wychowaniu. 13 tez Indoktrination – eine erziehungswissenschaftliche Herausforderung. 13 Thesen	

W kierunku praktyki Aus der Praxis	Józef Baniak	161
	Desakralizacja rytuału Pierwszej Komunii Świętej w Polsce Die Desakralisierung des Rituals der heiligen Erstkommunion in Polen	
	Piotr Duksa	197
	Metody pracy wychowawczej we wspólnocie lektorów Methoden erzieherischer Arbeit in der Lektorengemein- schaft	
	Walter Vogel, Rudolf Liedl	213
	<i>sowieso!</i> Podręcznik do nauki religii jako przedmiot kontro- wersji <i>sowieso!</i> Ein Religionsbuch als Streitfall	
	Monika Pretenthaler	223
	W obliczu skończoności: dzieci wobec rozstania lub rozwodu rodziców Von Endlichkeit herausgefordert: Kinder erleben die Trennung oder Scheidung ihrer Eltern	
Recenzje Rezensionen	■ Stephanie Klein, <i>Erkenntnis und Methode in der Prak- tischen Theologie</i> [Poznanie i metoda w teologii prak- tycznej], Stuttgart 2005 (Andrea Lehner-Hartmann)	231
	■ Janusz Mariański (red.), <i>W służbie Ewangelii i czło- wiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992–2002</i> [Im Dienste am Evangelium und am Menschen. Die Erzdiözese Lublin in den Jahren 1992–2002], Wydaw- nictwo Gaudium, Lublin 2005 (Tomasz Adamczyk)	236
	■ Stefan Betting, <i>Die Kultur des Friedens im Religions- unterricht mit Schülern im Förderschwerpunkt Lernen</i> [Kultura pokoju w ramach lekcji religii dla uczniów szkół specjalnych], Die Blaue Eule, Essen 2005 (Ralph Sauer)	243

Sprawozdania Berichte	Herbert A. Zwergel 14. niemiecko-włoska konferencja „Pamięć kulturo- wa w religiach zjednoczonej Europy” (Berlin, 18–22 września 2005) Das 14. deutsch-italienische Treffen „Kulturelles Gedächtnis in den Religionen im Horizont eines vereinten Europa” (Berlin, 18.–22. September 2005)	247
Editorial and Table of Contents		269
Informacja dla Autorów Information für die Autoren		271
W następnym numerze In der nächsten Nummer		273

Od Redakcji



Drodzy Czytelnicy

Poprzedni numer naszego periodyku, poświęcony zagadnieniom estetyki rozpatrywanym głównie z perspektywy teologicznej i pedagogicznoreligijnej, przychylnie przyjęto zarówno na gruncie zachodnioeuropejskim, jak i w Polsce. Wymiar estetyczny szeroko pojętej edukacji, w tym też religijnej, coraz bardziej nabiera znaczenia, czego dowodem są aktualnie prowadzone wśród pedagogów dyskusje. Co więcej, estetycznie nacechowane procesy nauczania religii gwarantują równowagę między sferą emocjonalną i kognitywną. Warto zaakcentować, że podejmowanie tej problematyki jest nieodzowne zwłaszcza w szkolnym nauczaniu religii.

Obecne, kolejne wydanie nie ma ściśle określonego tematu, niemniej myśl edukacyjno-religijna w nim zawarta dotyczy relacji zachodzących między niedaleką przeszłością a terażniejszością. Autorzy artykułów przekazują swoje doświadczenia, które mogą zainspirować Czytelnika do konstruktywnej refleksji.

Gość numeru, Pan Prezydent Lech Wałęsa, dzieli się z Czytelnikami między innymi swoimi spostrzeżeniami odnośnie obecnej rzeczywistości Kościoła, jego roli edukacyjno-religijnej w społeczeństwie pluralistycznym z perspektywy minionych lat panowania systemu totalitarnego.

Dział artykułów otwiera opracowanie Janusza Mariańskiego. Autor porusza temat łączący religię i socjologię moralności, który koreluje z komentarzem Pana Prezydenta. Wskazuje na ogromne znaczenie nauczania Jana Pawła II dla żywotności Kościoła w Polsce, niemniej – podsumowując badania religijności społeczeństwa polskiego w dobie głębokich przemian społeczno-kulturowych – przestrzega przed nadmierną euforią. Autor kolejnego artykułu, Giuseppe Ruta, prezentuje sytuację szkolnego nauczania religii i katechezy parafialnej we Włoszech. Gabriel Witaszek rozpatruje problematykę wychowania od strony teologicznej i pedagogicznej na przykładzie Księgi Hioba. Bardzo ściśle korespondują ze sobą dwa następne artykuły – Romualda Jaworskiego i Zdzisława Kroplewskiego. Pierwszy dotyczy fenomenu duszpasterstwa w kontekście psychologicznym, drugi zaś metodologii psychologii pastoralnej.

Dział nowych inspiracji w naukach o wychowaniu zawiera artykuł Annette Miriam Stroß, która nawiązuje do aktualnych wyzwań w zakresie tychże nauk, proponując trzynaście interesujących tez.

Von der Redaktion

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die vorige Nummer unserer Zeitschrift, die Fragen der Ästhetik gewidmet war, besonders aus theologischer und religionspädagogischer Perspektive, ist sowohl auf westeuropäischem Boden als auch in Polen auf positive Aufnahme gestoßen. Die ästhetische Dimension im Bildungswesen im weitesten Sinne, einschließlich der religiösen Bildung, gewinnt immer mehr an Bedeutung, wofür die gegenwärtig unter den Pädagogen geführten Diskussionen einen Beweis darstellen. Mehr noch, die religiösen Unterrichtsprozesse mit ästhetischer Qualifikation garantieren ein Gleichgewicht zwischen der emotionalen und der kognitiven Sphäre. Es muss hervorgehoben werden, dass die Behandlung dieser Problematik insbesondere im schulischen Religionsunterricht unerlässlich ist.

Auch wenn die vorliegende, neue Ausgabe von „Keryks“ kein strikt definiertes Grundthema besitzt, betreffen die behandelten Themen zur religiösen Bildung dennoch die zwischen Vergangenheit und Gegenwart bestehenden Beziehungen. Die Verfasser der Artikel teilen ihre Erfahrungen mit, die den Leser zum konstruktiven Nachdenken inspirieren können.

Der Gast der vorliegenden Ausgabe, der frühere polnische Präsident Lech Wałęsa, präsentiert den Lesern unter anderem seine Bemerkungen zum Thema der gegenwärtigen Situation der Kirche und ihrer die religiöse Bildung fördernde Rolle in der pluralistischen Gesellschaft aus der Perspektive der vergangenen Jahre der Herrschaft des totalitären Regimes.

Die Abteilung „Artikel“ eröffnet Janusz Mariański mit einer Arbeit aus religionssoziologischer und moralsoziologischer Sicht, welche mit dem Kommentar des Herrn Präsidenten korreliert. Der Verfasser verweist darin auf die enorme Bedeutung der Lehre Johannes Pauls II. für die Vitalität der Kirche in Polen, warnt aber gleichzeitig – aufgrund seiner Beobachtungen zur Religiosität der polnischen Gesellschaft in einer Zeit tiefgreifender soziokultureller Wandlungen – vor übertriebener Euphorie. Der nächste Autor, Giuseppe Ruta, schildert die Situation des schulischen Religionsunterrichts und der Pfarrkatechese in Italien. Gabriel Witaszek analysiert die Problematik der Erziehung von theologischer und pädagogischer Seite am Beispiel des Buches Hiob. Sehr eng miteinander korrelieren zwei weitere Artikel – von Romuald Jaworski und Zdzisław Kroplewski. Der erste behandelt das Phänomen der

W dziale praktycznym Józef Baniak pisze o desakralizacji rytuału Pierwszej Komunii Świętej w Polsce, a Piotr Duksa – o metodach pracy wychowawczej we wspólnocie lektorów. Autorzy kolejnego artykułu, Walter Vogel i Rudolf Liedl, inspirują do przemyśleń i dyskusji wokół roli podręcznika do nauczania religii, wzbudzającego ciągle kontrowersje, zaś Monika Pretenthaler bilansuje swoje badania prowadzone wśród dzieci boleśnie przeżywających rozstanie rodziców.

Dział recenzji przybliży nowe publikacje, zarówno niemieckojęzyczne, jak i polskojęzyczne.

W dziale sprawozdań Czytelnik znajdzie informacje z 14. konferencji niemiecko-włoskiej w Berlinie, dotyczącej kulturowej pamięci w religiach w kontekście jednoczącej się Europy (Herbert A. Zwergel).

Redakcja ma nadzieję, że przemyślenia zawarte w niniejszym numerze zainteresują Czytelników. Jednocześnie informujemy, że wraz z wydaniem tego numeru nasz periodyk będzie ukazywał się jako rocznik, a dodatkowo, co dwa lata, w jego ramach drukowane będą materiały z polsko-niemieckiego kongresu pedagogów religii.

Redakcja składa szczególne wyrazy podziękowania Panu Prezydentowi Lechowi Wałęsie za podzielenie się swoimi doświadczeniami, zwłaszcza z czytelnikami zachodnioeuropejskimi, na łamach naszego czasopisma.

Ks. Cyprian Rogowski
Redaktor Naczelny

Seelsorge im psychologischen Kontext, der zweite dagegen unter dem Gesichtspunkt der Methodologie der Pastoralpsychologie.

Die Abteilung über neue Impulse aus den Erziehungswissenschaften beinhaltet den Artikel von Annette Miriam Stroß. Sie knüpft an die aktuellen Herausforderungen in den Erziehungswissenschaften an und präsentiert dreizehn interessante Thesen.

In der praktischen Abteilung schreibt Józef Baniak über die Desakralisierung des Rituals der Erstkommunion in Polen und Piotr Duksa über Methoden erzieherischer Arbeit in der Lektorengemeinschaft. Die Verfasser des nächsten Artikels, Walter Vogel und Rudolf Liedl, inspirieren den Leser zu Überlegungen und Diskussionen über die Rolle des Lehrbuches für den Religionsunterricht, das ständig Kontroversen weckt. Monika Pretenthaler zieht Bilanz über ihre Untersuchungen von Kindern, die schmerzlich an der Trennung ihrer Eltern leiden.

In der Abteilung „Rezensionen“ werden neue Veröffentlichungen vorgestellt, sowohl deutsch- als auch polnischsprachige.

In der Abteilung „Berichte“ findet der Leser Informationen über den 14. deutsch-italienischen Kongress in Berlin (2005) über die Kultur der Erinnerung in den Religionen im Kontext der europäischen Einigung (Herbert A. Zwergel).

Die Redaktion verleiht ihrer Hoffnung Ausdruck, dass die in der vorliegenden Nummer von „Keryks“ enthaltenen Überlegungen den Leser interessieren werden. Gleichzeitig möchten wir die Leser und Leserinnen informieren, dass von dieser Nummer ab unsere Zeitschrift als Jahrbuch erscheinen wird. Im Rahmen des „Keryks“ werden auch – alle zwei Jahre – die Beiträge des deutsch-polnischen religionspädagogischen Kongresses herausgegeben.

Die Redaktion möchte dem Herrn Präsidenten Lech Wałęsa für die Präsentation seiner Erfahrungen, besonders für die west-europäischen Leser unserer Zeitschrift, ihren ganz besonderen Dank aussprechen.

Cyprian Rogowski
Hauptschriftleiter

Gość numeru

Lech Wałęsa



Obraz Kościoła w Polsce w dobie przemian

Jestem prostym człowiekiem, nie mam wyższego wykształcenia w dziedzinach, którymi zajmują się Autorzy czasopisma „Keryks”. Poproszono mnie jednak o kilka słów refleksji nad moimi doświadczeniami i wizją rozwoju religijności i roli Kościoła w przyszłości. Myślę przede wszystkim o Polsce w jednoczącej się Europie, bo czuję się wiernym synem Kościoła katolic-

kiego w Polsce, ale w wieku globalizacji każdy Kościół lokalny wpływa na Kościół powszechny i całą ludzkość.

Ja i moi rodacy mamy bogate, głębokie doświadczenia religijne, wynikające z jednej strony z przeżycia dramatu II wojny światowej, okupacji hitlerowskiej i sowieckiej, a z drugiej strony z ateizacji narodu przez władze komunistyczne i z długiej walki o niepodległość kraju, wierność naszym polskim tradycjom i wartościom uniwersalnym. Można powiedzieć, że polscy robotnicy, jak również większość polskiej inteligencji, dalej wyznają swoją wiarę w Boga. W znaczącej większości jesteśmy chrześcijanami i próbujemy nasze chrześcijaństwo realizować w Kościele katolickim.

Mamy jeszcze inne doświadczenia działania Opatrzności Bożej u schyłku drugiego tysiąclecia, którymi pragnę się podzielić. W moim życiu oraz w powstaniu i działalności NSZZ „Solidarność” były takie chwile, które zewnętrznie nie były wielkie i dostrzegalne, ale bardzo ważne. Ostatecznie wpłynęły na jedno z największych i bezkrwawych zwycięstw dobra nad złem w historii ludzkości.

Naród polski w walce o niepodległość w ciągu całego XX wieku doświadczył dwóch najokrutniejszych systemów totalitarnych. Oblicze komunizmu obnażyli najpierw robotnicy w 1956 roku, później inteligencja i studenci w 1968 roku. Naród w tym czasie był rozbity i podzielony. Doświadczyliśmy tego w 1970 roku, a krwawe represje spowodowały refleksję i uświadomienie konieczności szukania zjednoczenia w walce o niepodległość. Podzielony naród

Gastkommentar

Lech Wałęsa

Das Bild der Kirche in Polen in der Zeit der Wandlungen

Ich bin ein einfacher Mensch und verfüge über keine hohe Bildung auf den Gebieten, mit denen sich die Autoren dieser Zeitschrift befassen. Aber ich bin um ein paar Worte der Reflexion über meine Erfahrungen und meine Sicht der Entwicklung der Religiosität und der Rolle der Kirche in der Zukunft gebeten worden. Ich denke vor allem an Polen im Vereinigten Europa, weil ich mich als treuen Sohn der polnischen Kirche fühle, aber in der Epoche der Globalisierung übt jede Ortskirche Einfluß auf die Weltkirche und die gesamte Menschheit aus.

Ich und meine Landsleute haben religiöse Erfahrungen hinter uns, die einerseits aus dem Erleben des 2. Weltkrieges, der hitlerdeutschen und der sowjetischen Okkupation und andererseits aus der Atheisierung der Nation durch die kommunistischen Machthaber und aus dem langen Kampf um die Unabhängigkeit unseres Landes und um die Treue zu unseren polnischen Traditionen und universalen Werten resultieren. Man kann sagen, daß die polnischen Arbeiter und auch die Mehrheit der polnischen Intelligenz weiter ihren Glauben an Gott bekennen. In überwiegender Mehrheit sind wir Christen und versuchen unser Christentum in der katholischen Kirche zu realisieren.

Wir haben noch weitere Erfahrungen mit dem Wirken der Göttlichen Vorsehung am Ausgang des zweiten Jahrtausends gemacht, über die ich sprechen möchte. In meinem Fall sowie bei der Gründung und während der Tätigkeit des Unabhängigen Selbstverwalteten Gewerkschaftsbundes „Solidarität“ gab es solche Augenblicke, die äußerlich nicht groß und wahrnehmbar, aber trotzdem sehr wichtig waren. Letztendlich hatten sie Einfluß auf einen der größten und unblutigen Siege des Guten über das Böse in der Geschichte der Menschheit.

Das polnische Volk hat um Unabhängigkeit im Verlauf des ganzen 20. Jahrhunderts zwei der grausamsten totalitären Systeme erlitten. Das wahre Antlitz des Kommunismus enthüllten zuerst die Arbeiter im Jahre 1956 und später die polnische Intelligenz und die Studenten im Jahre 1968. In dieser Zeit war die Nation zer schlagen und gespalten. Dies mußten wir 1970 erfahren, aber die blutigen Repressionen führten dann zum Nachdenken und zur

nie miał szans w konfrontacji z systemem totalitarnym. Po tych doświadczeniach przyszło następne: kardynał Karol Wojtyła został wybrany na papieża i przyjechał z pielgrzymką do Polski. Jego wybór był niespodziewany i jednocześnie zmuszał do stawiania pytań. Dlaczego Bóg wybrał go? Czy możliwe jest także zwycięstwo nad komunizmem? Zwycięstwo to było wtedy tak nierealne, jak i jego wybór.

Pragnę podkreślić, że przypisuję Ojcu Świętemu ponad 50% zasług w obaleniu komunizmu, 40% działaniom „Solidarności”, a resztę sprzyjającym okolicznościom. Tu nie chodzi tylko o jego osobę i jakieś konkretne ingerencje w organizowanie opozycji w Polsce, strajki, rady czy bezpośrednie nauczanie, ale chodzi o to, że był ponad tradycję, ponad to, co się wówczas działo, że wyrwał się z systemu komunistycznego, przekroczył „żelazną kurtynę”. Ważne były nie tylko spotkania milionów Polaków z nim w czasie pielgrzymki, ale również same spotkania Polaków w milionowych tłumach, kiedy odczuwaliśmy, iż naród jest liczny, silny, ma swoją dumę i determinację. Wtedy przestawaliśmy się liczyć z władzą, nie lękaliśmy się inwigilacji i prześladowań. Wszędzie pojawiły się portrety Papieża. Teraz był głową Kościoła i był z nami, z szacunkiem podejmowały go władze państwowe i komunistyczne, a on wyrażał prawa narodu, jego tradycję katolicką, podkreślał dążenie do wolności i sprawiedliwości. Po niedanym zamachu na jego życie jeszcze bardziej zauważaliśmy jego pozytywne działanie na naszego narodowego ducha.

Chcę podkreślić, że nie było w tym nic z naiwnego liczenia na pomoc Bożą, raczej dostrzegaliśmy jej skutki, obserwując wydarzenia, czasami przypadkowe, które układały się w długi łańcuch przyjaznych zdarzeń. Zastanawiam się czasami, jak potoczyłby się strajk i dalsze losy narodów Europy Środkowo-Wschodniej, gdybym został na początku strajku zatrzymany na bramie Stoczni Gdańskiej. Z pewnych powodów spóźniłem się do pracy. Zdezorientowanym strażnikom wymknąłem się, przeskoczyłem mur stoczniowy i poprowadziłem strajk.

Działanie Opatrzności Bożej widzę również w tym, że pod koniec XX wieku w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej u władzy znaleźli się politycy, którzy pragnęli przemian i rozumieli, że świat podzielony na dwa systemy nie może dalej trwać, że wyścig zbrojeń może doprowadzić nawet do przypadkowej katastrofy, a sprowokowanie jakiegokolwiek wojny może mieć nieobliczalne konsekwencje. System komunistyczny był nieefektywny, przegrywał z krajami gospodarki rynkowej pod każdym

Suche nach der notwendigen Einheit im Kampf um die Unabhängigkeit. Die gespaltene Nation hatte keinerlei Chancen in der Konfrontation mit dem totalitären System. Nach diesen Erfahrungen wurde Kardinal Karol Wojtyła zum Papst gewählt und kam mit einer Pilgerreise nach Polen. Seine Wahl kam unerwartet und zwang uns zugleich dazu, die Frage zu stellen, warum Gott ihn erwählt hat und ob nun auch ein Sieg über den Kommunismus möglich sei. Das erschien damals so unreal wie seine Wahl.

Ich möchte unterstreichen, daß ich dem Heiligen Vater über 50% der Verdienste für den Sturz des Kommunismus zuschreibe, 40% den Aktivisten der „Solidarität“ und den Rest den günstigen Umständen. Hier geht es nicht nur um seine Person und um irgendwelche konkreten Ingerenzen, was die Organisierung der Opposition in Polen, die Streiks, seine Ratschläge oder seine unmittelbare Unterweisung betrifft, sondern es geht einfach darum, daß er da war, daß er die Traditionen überschritt: das, was bisher immer geschah; daß er aus dem kommunistischen System ausbrach und den Eisernen Vorhang überwand. Wichtig waren nicht nur seine Begegnungen mit Millionen von Polen während seiner Pilgerreise, sondern auch die Begegnungen der Polen untereinander in den millionenfachen Menschenmengen, als wir fühlten, daß unsere Nation zahlreich und stark ist, daß sie Stolz und Entschlossenheit besitzt. Damals hörten wir auf, mit den Machthabern zu rechnen; wir hatten keine Angst mehr vor Überwachung und Verfolgung. Überall waren jetzt Bilder des Papstes zu sehen. Jetzt war er das Haupt der Kirche und stand auf unserer Seite; sogar von den staatlichen und kommunistischen Behörden wurde er respektvoll empfangen. Er verlieh den Rechten der Nation und ihrer katholischen Tradition Ausdruck und betonte das Streben nach Freiheit und Gerechtigkeit. Nach dem gescheiterten Attentat auf sein Leben nahmen wir sein positives Wirken für unseren nationalen Geist noch stärker wahr.

Ich möchte hervorheben, daß darin nichts von einem naiven Rechnen mit der Hilfe Gottes lag; deren Effekte bemerkten wir eher nach den – manchmal zufälligen – Ereignissen, die sich zu einer langen Kette uns günstiger Ereignisse zusammenfügten. Manchmal denke ich, wie unser Streik und das weitere Schicksal Ostmitteleuropas wohl verlaufen wären, wenn ich zu Beginn des Streiks am Tor der Danziger Werft verhaftet worden wäre. Aus bestimmten Gründen kam ich zu spät zur Arbeit. Den desorientierten Wachmännern entschlüpfte ich, sprang über die Werftmauer und führte den Streik an.

względem, trzymanie narodów w izolacji nie było już możliwe, informacje przekraczały granice ponad głowami straży granicznych. Zrozumiał to również prezydent Gorbaczow, który zapragnął reformować system komunistyczny. A ponieważ był on niereformowalny, świat skorzystał z tej okazji. Wolna Polska, świadoma swojej niepodległości, była zaczynem, który rozsądzał imperium radzieckie. Reforma komunizmu nie była już możliwa – musiał upaść.

Chciałbym też podjąć wątek osobisty. Noszę w klapie marynarki wizerunek Matki Bożej Jasnogórskiej. Wyznam w ten sposób moją wiarę i uznaję Jej szczególną opiekę nad sobą i narodem polskim, głównie w czasie strajków i prac Okrągłego Stołu, a także mojej prezydentury. „Pod Twoją obronę uciekamy się...” jest naszą narodową modlitwą.

Strajki w Polsce w latach 1980–1981 i w 1989 roku nie były takimi samymi strajkami jak dzisiaj lub jak w wolnych krajach. Wtedy naprawdę ryzykowaliśmy nasze życie, pacyfikację stoczni, strzelanie do nas, robotników – i inne represje. Nasza koncepcja polegała na wytrąceniu władzom komunistycznym pretekstu do zbrojnego zaatakowania nas. Zdania na temat form strajków były różne, działali prowokatorzy, w komitetach strajkowych ulokowali się agenci służb specjalnych, a wszystkie postanowienia zapadały przez głosowanie, większością głosów. Strajki słabły, trzeba było je na nowo wzniecać. Solidarność kształtowała się stopniowo. Wtedy też w ważnych momentach podejmowaliśmy wspólną modlitwę. Odmówiona dziesiątka różańca wyciszała nastroje, przywracała równowagę ducha w rozchwianych szeregach, wpływała na umiar i na odwagę. Msze odprawiane w strajkujących zakładach pracy miały wielkie znaczenie, wzmacniały ducha, rosła siła walki i chęć poświęcenia się dla innych. Solidarność stawała się najważniejsza.

Wizerunek Matki Bożej przypomina mi, czemu się poświęciłem, od Kogo tak wiele otrzymałem, skąd pochodzą moje sukcesy. On też jest wyzwaniem dla wszystkich, z którymi się spotykam. Często też udaję się na Jasną Górę, by przed obrazem Królowej Polski „naładować moje akumulatory”. Jako prezydent uczestniczyłem codziennie we Mszy Świętej przed swoimi obowiązkami. Zawsze przyjmuję Komunię Świętą. Staram się być wiernym synem Kościoła katolickiego.

Kościół w Polsce ma ogromne zasługi w wielu dziedzinach. Był nie tylko natchnieniem i świadkiem przemian, ale również opiekunem „Solidarności”. W czasie stanu wojennego dawał nadzieję zwycięstwa dobra nad złem. Przecież sam nieraz doświad-

Das Wirken der Göttlichen Vorsehung erkenne ich auch daran, daß am Ende des 20. Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten und in Westeuropa Politiker an die Macht gekommen waren, die Veränderungen wollten und verstanden, daß eine in zwei Systeme geteilte Welt nicht überleben kann, daß der Rüstungswettlauf sogar zu zufälligen Katastrophen führen kann und die Provozierung eines Krieges unabsehbare Konsequenzen haben würde. Das kommunistische System war ineffektiv, es war den marktwirtschaftlich organisierten Ländern in jeder Hinsicht unterlegen. Die Nationen in Isolation zu halten, war nicht länger möglich, denn die Informationen überschritten die Grenzen über die Köpfe der Grenzschutzbeamten hinweg. Dies verstand auch Präsident Gorbatschow, der das kommunistische System reformieren wollte. Aber da dieses unreformierbar war, nutzte die Welt diese Gelegenheit. Das sich seiner Unabhängigkeit bewußte freie Polen bildeten den Sauerteig, der das Sowjetimperium auseinandersprenge. Eine Reform des Kommunismus war nicht mehr möglich, er mußte untergehen.

Ich möchte noch ein persönliches Motiv erwähnen. Am Revers meiner Jacke trage ich ein Bild der Gottesmutter, der Schwarzen Madonna von Tschenstochau. Auf diese Weise bezeuge ich meinen Glauben und erkenne ihre besondere Fürsorge für mich und für die polnische Nation an, besonders während der Streiks und während der Beratungen am „Runden Tisch“ sowie in der Zeit meiner Präsidentsur. „Unter deinen Schutz flüchten wir uns ...“ – das ist unser nationales Gebet.

Die Streiks in Polen 1980–1981 und 1989 waren keine solchen Streiks wie heute oder wie in den freien Ländern. Damals riskierten wir wirklich unser Leben, die Pazifizierung der Werft, den Schußwaffengebrauch gegen uns Arbeiter und andere Repressalien. Unsere Konzeption beruhte darauf, den kommunistischen Machthabern keinen Vorwand zu liefern, uns mit Waffengewalt angreifen zu können. Die Meinungen zum Thema der Formen der Streiks waren unterschiedlich; es gab auch Provokateure, in die Streikkomitees hatten sich Agenten des Geheimdienstes eingeschlichen, und alle Entscheidungen fielen durch Abstimmungen per Stimmenmehrheit. Die Streiks ließen nach, also mußten sie aufs neue angefacht werden. Die „Solidarität“ bildete sich schrittweise heraus. Damals haben wir in wichtigen Augenblicken oft gemeinsam gebetet. Ein Gesetz des Rosenkranzes beruhigte die Gemüter, stellte das geistige Gleichgewicht in den wankenden Reihen wieder her, wirkte mäßigend und gab uns Mut. Von großer Bedeutung waren die in den streikenden Betrieben zelebrierten Heiligen Messen,

czył prześladowań i wychodził z nich zwycięsko. My zajmowaliśmy się sprawami tego świata, walką o dobra materialne, godziwe życie robotników na ziemi, a Kościół zaraz upominał nas, aby przemiany pomagały nam się zbawić. Nasze działania współbrzmiały ze sobą.

Dzisiaj wydaje mi się, że Kościół poszukuje swojej nowej tożsamości, wykazuje pewne oznaki przemian, dostosowuje swoją organizację i formy duszpasterstwa do zmieniających się czasów, ale zmiany w społeczeństwie dokonują się szybciej. Tu widzę pewne zagrożenia. Część katolików żyje już według własnych, słabo uświadamianych i przypadkowych systemów wartości. Rozbieżność między wyznawaną wiarą a codziennym życiem są znaczne i pogłębiają się. Większość form duszpasterskich stosowanych w Kościele polskim ma charakter tradycyjny i odnosi się do religijności ludowej, w której środowisko rodzinne i otoczenie wymusza pewne zachowania i praktyki religijne, a praca duszpasterzy polega na sprawowaniu liturgii.

Kościół w Polsce wykorzystał wolność w pewnych dziedzinach. Przede wszystkim rozbudowano administrację i zaplecze materialne. Wielkim osiągnięciem są dzieła miłosierdzia i działalność Caritasu. Rozbudowano szkolnictwo teologiczne. Powstało kilkanaście wydziałów teologii na uniwersytetach państwowych i wyższe szkoły katolickie (moja córka również studiuje teologię). Ale ich świeccy absolwenci, moim zdaniem, są za mało widoczni w działalności Kościoła. Początkowo wydawało się, że wielkim osiągnięciem będzie wprowadzenie katechizacji do szkół państwowych. Zostały nią objęte prawie wszystkie dzieci i młodzież, ale dziś, po 16 latach, okazuje się, że niejednokrotnie brakuje dobrych katechetów, a katechizacja nie zawsze jest dobrze przyjmowana przez uczniów, jest marginalizowana w życiu szkoły. Jednocześnie plebanie, w których tętniło życie religijne, w niektórych przypadkach przestały być domami parafialnymi i stały się mieszkaniami dla duchowieństwa. Ogólnopolskie organizacje katolików świeckich nie zawsze są wystarczająco aktywne. Właściwie udało się odnowić z okresu przedwojennego jedynie Akcją Katolicką i Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży, których działalność kończy się najczęściej na poziomie diecezji.

Osobiście uważam, że obecnie Kościół w Polsce w mniejszym stopniu niż dawniej kształtuje postawy społeczne. Ostatnio zajmowano się głównie postacią Jana Pawła II, co przysłoniło wprowadzanie w organizację i działalność Kościoła postanowień Soboru Watykańskiego II. Czuję się członkiem ludu Bożego, wiem, że

die den Geist stärkten, so daß unsere Kampfkraft und unsere Hingabebereitschaft für die anderen wuchs. Die Solidarität war am wichtigsten.

Das Bild der Gottesmutter erinnert mich daran, wofür ich mich eingesetzt habe, von wem ich so viel erhalten habe und woher meine Erfolge kommen. Es stellt auch eine Herausforderung für alle dar, denen ich begegne. Oft begeben sich nach Jasna Góra (Tschenstochau), um vor dem Bild der Königin Polens „meine Akkumulatoren aufzuladen“. Als Präsident nahm ich täglich an der Heiligen Messe teil, bevor ich mich meinen Pflichten widmete. Immer empfangen die Heilige Kommunion. Ich bemühe mich, ein treuer Sohn der katholischen Kirche zu sein.

Die Kirche in Polen hat enorme Verdienste auf vielen Gebieten. Sie war nicht nur Inspirator und Zeuge der Wandlungen, sondern auch Betreuer und Beschützer der „Solidarität“. In der Zeit des Kriegsrechts gab sie uns Hoffnung auf den Sieg des Guten über das Böse. Schließlich hat sie selbst so manches Mal Verfolgungen erleiden müssen, aus denen sie immer siegreich hervorging. Wir befaßten uns mit den Dingen dieser Welt, mit dem Kampf um materielle Güter und um ein würdiges Leben der Arbeiter auf Erden, und die Kirche ermahnte uns, daß die Veränderungen uns auch zu unserem ewigen Heil helfen sollten. Unsere Aktivitäten harmonisierten also miteinander.

Heute scheint es mir, daß die Kirche ihre neue Identität sucht, gewisse Anzeichen der Veränderung aufweist und ihre Organisation und Seelsorgeformen den veränderten Zeitumständen anpaßt – aber die Veränderungen in der Gesellschaft vollziehen sich schneller. Darin sehe ich eine gewisse Gefahr. Ein Teil der Katholiken lebt schon nach eigenen, kaum bewußt gemachten und zufälligen Wertesystemen. Die Diskrepanzen zwischen dem deklarierten Glauben und dem täglichen Leben vieler Polen vertiefen sich und sind schon heute beträchtlich. Die meisten in der polnischen Kirche zur Anwendung kommenden Seelsorgeformen haben traditionellen Charakter und sind auf eine Volksfrömmigkeit zugeschnitten, in der das familiäre Milieu und die Umgebung bestimmte Verhaltensweisen und religiöse Praktiken erzwingen, und die Seelsorgearbeit beruht vor allem auf der Feier der Liturgie.

Die Kirche in Polen hat die Freiheit in bestimmten Bereichen genutzt. Vor allem hat sie ihren Verwaltungsapparat und ihre materielle Basis ausgebaut. Eine große Errungenschaft stellen die Werke der Barmherzigkeit und das Wirken der „Caritas“ dar. Das theologische Schulwesen wurde ausgebaut. Ein gutes Dutzend theologischer

uczestniczę w powszechnym kapłaństwie wiernych, odbieram Kościół jako wspólnotę wspólnot, uczestniczę w życiu religijnym mojej parafii, jestem dumny z tego, że jestem chrześcijaninem, ale moje kontakty z duszpasterzami odbywają się głównie w czasie liturgii.

Na zakończenie pragnę podzielić się refleksją na temat przyszłości Kościoła. Rewolucja „Solidarności”, przemiany polityczne i gospodarcze, rewolucja informatyczna – wszystko to spowodowało ogromne zmiany. Borykamy się teraz z problemem globalizacji. Chociaż kultura śródziemnomorska i atlantycka przewodzi w tych przemianach, to w najbliższym czasie będzie musiała stanąć do konfrontacji z kulturą chińską i hinduską. Uważam, że Kościół powinien wpływać na ustalenie czegoś na kształt „prawa jazdy” na najbliższe stulecia. Musi być ono uniwersalne, zdolne do przyjęcia przez wszystkie kultury. Myślę tu o prawie naturalnym wspólnym całej ludzkości, może to być Dekalog; może uda się do niego dołączyć ideę solidarności wszystkich ludów. Dlatego Kościół nie może ograniczyć się jedynie do działalności duszpasterskiej i religijnej. Stolica Apostolska powinna zabiegać o właściwą formę konstytucji europejskiej, a nawet w pewien sposób reprezentować ją wobec innych wielkich społeczności międzynarodowych i wielkich religii. Każdy papież jest reprezentantem tej kultury. Autorytet papieża został wyniesiony przez Jana Pawła II ponad wszelkie opcje polityczne. Politycy ograniczeni do działania w obrębie swoich narodów już nie będą mogli sami rozwiązywać sporów społecznych i międzynarodowych, bez odwołania się do wartości określonych i wypróbowanych m.in. przez „Solidarność”. Przypomnijmy jeszcze raz. Działania i rozwiązania „Solidarności” wpłynęły na ogromne zmiany świadomości ogólnoludzkiej, odbyła się bezkrwawa rewolucja polityczna i – ponieważ – ludzkich sumień. To ona była przyczyną obalenia muru berlińskiego, zjednoczenia Niemiec, wyzwolenia Europy spod dominacji Związku Radzieckiego i spowodowała jego rozpad. Wpłynęła na solidarne myślenie o krajach biednych i Trzeciego Świata. Wartości uniwersalne domagają się głosiciela, wykładowcy, opiekuna. Świat bowiem ma ciągle pokusę nadużywania wolności, ludzie próbują zająć miejsce Boga i decydować o tym, co jest dobre, a co złe. Kościół powinien stać na straży wartości uniwersalnych, aby nie poddano ich pod głosowanie i aby żadna większość nie ośmieliła się zmieniać tego, co wieczne i święte.

Fakultäten an staatlichen Universitäten und katholischen Hochschulen entstanden (auch meine Tochter studiert Theologie). Aber die Laienabsolventen dieser Richtung treten in der Tätigkeit der Kirche noch zu wenig in Erscheinung. Zu Beginn schien es, als ob die Einführung des Religionsunterrichts an den staatlichen Schulen eine große Errungenschaft sein würde. Er erfaßt fast alle Kinder und Jugendlichen, aber heute, nach 16 Jahren, zeigt es sich, daß es an guten Katecheten immer noch mangelt und der Religionsunterricht selbst von den Schülern nicht unbedingt positiv bewertet wird und daß er im Leben der Schule eher ein Randdasein fristet. Gleichzeitig haben die Pfarrhäuser, in denen früher das religiöse Leben pulsierte, aufgehört, wirkliche Pfarrhäuser, d.h. Häuser der Pfarrei zu sein, denn sie wurden größtenteils in Wohnungen für Geistliche umfunktioniert. Die gesamtpolnischen Laienkatholikenverbände treten noch zu schwach in Erscheinung. Zwar gelang es, die Katholische Aktion aus der Vorkriegszeit sowie den Katholischen Jugendverband neuzugründen, deren Aktivitäten jedoch meistens auf der Diözesanebene enden.

Persönlich bin ich der Ansicht, daß die polnische Kirche heute in geringerem Maße als früher die sozialen Haltungen der Menschen mitgestaltet. In letzter Zeit hat sie sich hauptsächlich mit der Person von Johannes Paul II. beschäftigt, wodurch die Einführung der Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils in die Organisation und Tätigkeit der Kirche etwas in den Schatten gestellt wurde. Ich empfinde mich als ein Glied des Volkes Gottes; ich weiß, daß ich am allgemeinen Priestertum aller Gläubigen teilhabe, und die Kirche verstehe ich als eine Gemeinschaft von Gemeinschaften. Ich nehme am religiösen Leben meiner Pfarrgemeinde teil und bin stolz darauf, daß ich ein Christ bin, aber meine Kontakte mit den Seelsorgern beschränken sich hauptsächlich auf die Zeit des Gottesdienstes.

Zum Schluß möchte ich meine Gedanken über die Zukunft der Kirche äußern. Die Wende, die Solidarność-Revolution und die informatische Revolution haben große Veränderungen bewirkt. Jetzt ringen wir mit dem Problem der Globalisierung. Und weil die Mittelmeer- und die atlantische Kultur in diesen Wandlungen führend ist, wird sie in nächster Zukunft die Konfrontation mit der chinesischen und der indischen Kultur antreten müssen. Ich bin der Ansicht, daß die Kirche ihren Einfluß geltend machen sollte, um so etwas wie ein „Verkehrsrecht“ für die nächsten Jahrhunderte zu konstituieren. Dieses muß universal und für alle Kulturen akzeptabel sein. Ich denke dabei an ein für die gesamte Menschheit

Lech Wałęsa

Działacz związkowy i polityk. Urodził się 29 września 1943 r. w Popowie, w województwie kujawsko-pomorskim. Jest synem Bolesława i Feliksy Wałęsów. Zawarł ślub kościelny z Mirosławą Danutą w 1969 r. Ma ośmioro dzieci: Bogdana, Sławomira, Przemysław, Jarosław, Magdalenę, Annę, Marię-Wiktorię i Brygidę.

Lech Wałęsa był elektrykiem w Stoczni im. Lenina w Gdańsku w latach 1966–1976, 1980–1981, 1983–1990 i członkiem komitetu strajkowego w grudniu 1970 r. Został zwolniony z pracy w czerwcu 1976 r. Działał w Komitecie Założycielskim Niezależnych Związków Zawodowych i był Przewodniczącym Komitetu Strajkowego w Gdańsku w sierpniu 1980 r., a następnie Przewodniczącym Ogólnopolskiego Komitetu Koordynacyjnego Niezależnych Samorządnych Związków Zawodowych „Solidarność” i Przewodniczącym Ogólnopolskiego Komitetu Wykonawczego NSZZ „Solidarność” (1981–1990). Był internowany od 13 grudnia 1981 do listopada 1982 r. Przewodniczył Komitetowi Strajkowemu w Stoczni Gdańskiej w 1988 r. W grudniu 1988 r. był współzałożycielem i Przewodniczącym Komitetu Obywatelskiego. Przewodniczył delegacji opozycji w negocjacjach przy Okrągłym Stole od lutego do kwietnia 1989 r. Był Prezydentem Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1990–1995.

W 1983 r. Lech Wałęsa otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. Został wyróżniony doktoratami honorowymi wszystkich największych uczelni świata i uhonorowano go najważniejszymi odznaczeniami wielu państw. Otrzymał odznaczenia: Order I Klasy Francisco de Miranda, 1989; Knight of the Grand Cross of the Order of the Bath, 1991; Grand Cross of Legion of Honour, 1991; Wielki Order Zasług, Włochy, 1991; Ordine Piano I Classe Cavaliere di Collare, 1991; Honorowy Obywatel Londynu, 1991; Grand Sash of Order of Leopold, 1991; Order Piusa XII, Watykan; Order Zasług Republiki Federalnej Niemiec; Order Zasług Republiki Chile; Narodowy Order Krzyża Południa, Brazylia; Medal Niepodległości Republiki Turcji; Wojskowy Order Świętego Jamesa z Mieczami, Portugalia; Order Henryka Portugalskiego; Order Korei; Order Lwa Niderlandów, Holandia; Order Świętego Olafa, Norwegia; Medal Republiki Urugwaju; Medal UNESCO; Grand Colar da Ordem da Libertad, 1993; Grand Cross of White Rose with Chains, Finlandia, 1993; Królewski Order Serafina, Szwecja, 1993; Order Słonia, Dania, 1993; Wielki

gemeinsames Naturrecht, wie die Zehn Gebote, und vielleicht gelingt es, den Gedanken der Solidarität aller Völker hinzuzufügen. Deshalb darf sich die Kirche nicht auf pastorale und religiöse Aktivitäten beschränken. Der Heilige Stuhl sollte sich für eine entsprechende Form der europäischen Verfassung einsetzen und sie auf gewisse Weise den anderen internationalen Gemeinschaften und großen Religionen gegenüber sogar repräsentieren. Jeder Papst ist ein Repräsentant dieser Kultur. Die Autorität des Papsttums wurde von Johannes Paul II. über jegliche politischen Optionen erhoben. Die auf ihre Völker beschränkten Politiker werden die sozialen und internationalen Konflikte nicht mehr selbst lösen können, ohne sich auf bestimmte Werte zu beziehen, wie sie u.a. von der „Solidarität“ erprobt wurden. Es muß nochmals unterstrichen werden, daß das Wirken und die Lösungen der „Solidarität“ enorme Veränderungen im Bewußtsein der ganzen Menschheit beeinflußt haben, daß eine unblutige politische Revolution und gewissermaßen auch eine Revolution der menschlichen Gewissen stattgefunden hat. Sie war die eigentliche Ursache für den Fall der Berliner Mauer, die deutsche Wiedervereinigung, die Befreiung Europas von der Dominanz der Sowjetunion; sie hat dessen Zerfall verursacht. Sie beeinflußt das solidarische Denken gegenüber den armen Ländern und der Dritten Welt. Die universalen Werte erfordern einen Verkünder, Lehrer und Beschützer. Denn die Welt steht ständig vor der Versuchung des Mißbrauchs der Freiheit; die Menschen versuchen, sich an Gottes Stelle zu setzen und selbst darüber zu entscheiden, was gut und was schlecht ist. Die Kirche muß über die universalen Werte wachen, damit diese nicht Abstimmungen unterworfen werden und damit keine Mehrheit es wagt, das zu verändern, was ewig und heilig ist.

Lech Wałęsa

Gewerkschaftsführer und Politiker. Als Sohn von Bolesław und Feliksa Wałęsa wurde er am 29. September 1943 in Popów in der Woiwodschaft Kujawien-Pommern geboren. 1969 fand die kirchliche Heirat mit Mirosława Danuta statt. Sie haben acht Kinder: Bogdan, Sławomir, Przemysław, Jarosław, Magdalena, Anna, Maria-Wiktoria und Brygida.

In den Jahren 1966–1976, 1980–1981 und 1983–1990 arbeitete Lech Wałęsa als Elektriker in der Danziger Leninwerft und

Krzyż Orderu Zasług, Republika Węgier, 1994; Rycerz Orderu Odrodzenia Polski; Rycerz Orderu Orła Białego; Nagroda Drogi Pokoju, Nuncjusz Apostolski przy ONZ, 1996; Medal Wolności National Endowment for Democracy, Waszyngton, 1999; Międzynarodowa Nagroda Wolności, Memphis, 1999; Wielki Order Białego Lwa, Republika Czech, 1999; Gran Cruz Placa de Oro de la Orden Heraldica de Cristobal Colon, Republica Dominicana, 2001.

war dort im Dezember 1970 Mitglied des Streikkomitees. Im Juni 1976 wurde er entlassen. Er war im Gründungskomitee der Unabhängigen Gewerkschaften aktiv; im August 1980 wurde er Vorsitzender des Streikkomitees in Gdańsk (Danzig) und danach Vorsitzender des Gesamtpolnischen Koordinationskomitees des Unabhängigen und Selbstverwalteten Gewerkschaftsbundes „Solidarność“ und Vorsitzender des Gesamtpolnischen Exekutivkomitees des Unabhängigen und Selbstverwalteten Gewerkschaftsbundes „Solidarność“. Vom 13. Dezember 1981 bis November 1982 war er interniert. 1988 leitete er das Streikkomitee in der Danziger Werft. Im Dezember 1988 war er Mitbegründer und Vorsitzender des Bürgerkomitees. Während der Verhandlungen am „Runden Tisch“ von Februar bis April 1989 leitete er die Abordnung der Opposition. In den Jahren 1990–1995 war er Präsident der Republik Polen.

Lech Wałęsa erhielt 1983 den Friedensnobelpreis. Ihm wurde die Ehrendoktorwürde der größten Hochschulen auf der ganzen Welt verliehen, und er wurde mit den wichtigsten Auszeichnungen vieler Staaten geehrt: Orden Erster Klasse Francisco de Miranda, 1989; Knight of the Grand Cross of the Order of the Bath, 1991; Grand Cross of Legion of Honour, 1991; Großer Verdienstorden, Italien, 1991; Ordine Piano I Classe Cavaliere di Collare, 1991; Ehrenbürger von London, 1991; Grand Sash of Order of Leopold, 1991; Pius-XII.-Orden, Vatikan; Verdienstorden der Bundesrepublik Deutschland; Verdienstorden der Republik Chile; Nationalorden Kreuz des Südens, Brasilien; Unabhängigkeitsmedaille der Türkischen Republik; St. James-Militärorden mit Schwertern, Portugal; Orden Heinrichs von Portugal; Orden von Korea; Löwenorden der Niederlande, Holland; St. Olafs-Orden, Norwegen; Medaille der Republik Uruguay; Medaille der UNESCO; Grand Colar da Ordem da Libertad, 1993; Grand Cross of White Rose with Chains, Finnland, 1993; Königlicher Serafin-Orden, Schweden, 1993; Elefantenorden, Dänemark, 1993; Großes Kreuz des Verdienstordens, Republik Ungarn, 1994; Ritter des Ordens der Wiedergeburt Polens; Ritter des Ordens des Weißen Adlers; Preis des Friedensweges, Apostolischer Nuntius bei der UNO, 1996; Freiheitsmedaille National Endowment for Democracy, Washington, 1999; Internationaler Freiheitspreis, Memphis, 1999; Großer Orden des Weißen Löwen, Tschechische Republik, 1999; Gran Cruz Placa de Oro de la Orden Heraldica de Cristobal Colon, Republica Dominicana, 2001.

Artykuły Beiträge

Janusz Mariański



Jan Paweł II jako gwarant żywotności polskiego katolicyzmu

Johannes Paul II. als Bürge für die Lebendigkeit des polnischen Katholizismus

Słowa kluczowe: autorytet, autorytet Jana Pawła II, pokolenie Jana Pawła II, sekularyzacja, wizerunek religijności

Zmiany zachodzące w wielu obszarach życia społecznego w Polsce (w polityce, gospodarce, kulturze) wymuszają zmiany także w postawach wobec religii i w formach funkcjonowania Kościoła. Mówi się o religijności „okresu przejściowego” i o potrzebie zdiagnozowania tego, co się z nią dzieje w nowym kontekście społeczno-kulturowym. Religijność i kościelność (więź z Kościołem), rozpatrywane z socjologicznego punktu widzenia, przekształcają się ustawicznie. Podlegały one przemianom w okresie tzw. realnego socjalizmu, podlegają im i obecnie. W latach dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku jednakże wspomniane postawy zmieniają się jakoś inaczej, w pewnych kwestiach – jak można by sądzić – nawet w sposób wyjątkowo dramatyczny. Inaczej kształtują się relacje między religią i Kościołem a życiem społecznym. Przebudowaniu ulega pozycja i rola Kościoła w wyłaniającym się społeczeństwie demokratycznym, pluralistycznym, zwanym niekiedy ponowoczesnym. Powoli zaczynamy poznawać, dostrzegać i analizować społeczne konsekwencje głębokich i radykalnych transformacji, także w dziedzinie religijności i więzi z Kościołem, przede wszystkim zaś w dziedzinie moralności.

Schlüsselworte: Autorität, Autorität Johannes Pauls II, Generation Johannes Pauls II, Säkularisierungsprozesse, Bild der Religiosität

Die Wandlungen in vielen Bereichen des sozialen Lebens in Polen (Politik, Wirtschaft, Kultur) erzwingen Veränderungen, auch was die Einstellungen zur Religion und die Formen des Funktionierens der Kirche betrifft. Man spricht auch von einer Religiosität der „Übergangszeit” und von der Notwendigkeit einer Diagnose dessen, was in dem neuen sozio-kulturellen Kontext eigentlich mit ihr geschieht. Die Religiosität und die Kirchlichkeit (die kirchliche Bindung) verändern sich – in soziologischem Verständnis – unablässig. Sie haben sich in der Zeit des sog. realen Sozialismus verändert und sie verändern sich auch gegenwärtig. In den neunziger Jahren und zu Beginn des 21. Jahrhunderts wandeln sie sich irgendwie anders, in bestimmten Dingen – vielleicht – sogar auf außerordentlich dramatische Weise. Denn anders gestalten sich heute die Beziehungen zwischen Religion und Kirche und dem sozialen Leben. Die Position und Rolle der Kirche in der sich herausbildenden demokratischen, pluralistischen, manchmal auch als postmodern bezeichneten Gesellschaft verändern sich. Allmählich beginnen wir die sozialen Konsequenzen dieser tiefgreifenden und radikalen

Dotychczas Polska przewodziła w międzynarodowych rankingach religijności. Trwałość polskiej religijności w latach 1989–2006, określana według autodeklaracji na temat wiary i praktyk religijnych, kwestionuje tezę o bezpośrednich związkach modernizacji społecznej z sekularyzacją. W przyszłości procesy sekularyzacyjne w naszym społeczeństwie mogą ulegać wyraźnemu przyspieszeniu. Można pytać, jak będzie zmieniać się polski katolicyzm po śmierci Jana Pawła II? Czy polski Papież będzie w dalszym ciągu gwarantem żywotności polskiej religijności? Czy w XXI wieku nie nastąpi przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych w naszym kraju, przebiegające w kierunku pożegnania się z „katolicką Polską”? Jakie są możliwe i prawdopodobne scenariusze przemian w sferze religijności?

1. Podstawowe scenariusze przemian w religijności polskiej

Główna przesłanka paradygmatu sekularyzacji, głosząca, że im bardziej nowoczesne jest społeczeństwo, tym bardziej ulega zeświecczeniu, wydaje się założeniem przyjmowanym *implicit* przez niektórych socjologów w Polsce. Wielu obserwatorów życia religijnego przewiduje, że nieuchronna sekularyzacja naszego społeczeństwa położy kres jego religijnej wyjątkowości. Mówią oni o westernizacji zapóźnionej polskiej religijności, o końcu moratorium na sekularyzację i wejściu Polski na jedną z dróg europejskiego sekularyzmu czy świeckiej normalizacji. „Jako że modernizacja w sensie dochodzenia do europejskiego poziomu w dziedzinie politycznej, ekonomicznej, społecznej i kulturalnej jest jednym z celów integracji kontynentu, większość obserwatorów jest skłonna zakładać, że taka modernizacja doprowadzi do sekularyzacji

Wandlungen zu erkennen, wahrzunehmen und zu analysieren, auch auf dem Gebiet der Religiosität und der kirchlichen Bindung, vor allem im Bereich der Moral.

Bisher war Polen im internationalen Vergleich der Religiosität führend. Die weitgehende Beständigkeit der polnischen Religiosität in den Jahren 1989–2006 – den Autodeklarationen über Glauben und religiöse Praktiken entsprechend – stellt die These vom unmittelbaren Zusammenhang zwischen sozialer Modernisierung und Säkularisierung in Frage. In Zukunft können die Säkularisierungsprozesse in der polnischen Gesellschaft einer deutlichen Beschleunigung unterliegen. Man kann fragen, wie sich der polnische Katholizismus nach dem Tode von Johannes Paul II. verändern wird. Wird der polnische Papst auch weiterhin als Bürge für die Lebendigkeit der polnischen Religiosität fungieren? Wird es im 21. Jahrhundert nicht zu einer Beschleunigung der Säkularisierungsprozesse in unserem Land kommen, die in Richtung einer Verabschiedung vom „katholischen Polen“ führen können? Welche Szenarien der Wandlungen in der Religiosität sind möglich und wahrscheinlich?

1. Grundlegende Szenarien der Wandlungen in der polnischen Religiosität

Die Grundprämisse des Paradigmas der Säkularisierung, nämlich dass die Verweltlichung der Gesellschaft mit zunehmender Modernisierung zunimmt, scheint eine auch von manchen Soziologen in Polen – zumindest *implicit* – angenommene Voraussetzung zu bilden. Viele Beobachter des religiösen Lebens sehen voraus, dass die unvermeidliche Säkularisierung in unserer Gesellschaft der religiösen Exklusivität ein Ende bereiten wird (Verwestlichung der zurückgebliebenen polnischen Religiosität), der befristete Aufschub der Säkularisierung nun beendet

także w Polsce, kładąc kres polskiej religijnej »wyjątkowości«. To, by Polska stała się wreszcie »normalnym« krajem europejskim, jest w końcu jednym z celów »euroentuzjastów«¹. Religijność polską należy więc »uzachodnić», bowiem nie pasuje ona do dominującego zachodnioeuropejskiego sekularyzmu.

Co jakiś czas niefrasobliwi komentatorzy życia religijnego dokonują swoich »odkryć», rzekomo wskazujących na dramatyczny spadek religijności na przełomie XX i XXI wieku (w porównaniu z okresem sprzed 1989 r.). Inni ogłaszają masowy *exodus* młodzieży z Kościoła lub powtarzają importowaną z Zachodu tezę, że »Kościół traci młodzież» lub »nastolatki tracą wiarę». Kulturowy import z Europy Zachodniej zawiera w sobie pakiet laicyzmu i sekularyzmu. Religijność w społeczeństwie polskim kształtuje się na znacznie wyższym poziomie niż w Europie Zachodniej. Zgodnie z tezą sekularyzacyjną część socjologów przewiduje, że w Polsce nastąpi w najbliższym czasie odwrót od religii, a zwłaszcza od Kościoła katolickiego. »Musimy zdawać sobie sprawę, że stoimy w tej chwili w Europie przed ogromną transformacją. Nastąpią wielkie zmiany w sferze religii – zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i kościelno-instytucjonalnej. Oczywiście jest, że istnieją pod tym względem ogromne różnice, na przykład między Francją a Polską, ale nie tylko. Są przecież w Europie bardzo religijna Malta czy Irlandia. [...] Sądzę, że do ogromnych zmian dojdzie także w Polsce – nie można należeć do Europy, będąc jednocześnie wyspą zupełnie innego chrześcijaństwa»².

Euroentuzjaści spodziewają się, że – wraz z przystąpieniem Polski do Unii Europejskiej i upowszechnieniem się modernizacji społecznej – zaznaczy się w społeczeństwie polskim szybki proces sekularyzacji. Zachodnioeuropejski permissywizm religijny i moralny wpłynie negatywnie na etos polskiego narodu. Polska przestanie

wird und Polen einen der Wege des europäischen Säkularismus oder der weltlichen Normalisierung beschreiten muss. »Da die Modernisierung im Sinne des Erreichens des europäischen Niveaus auf politischem, wirtschaftlichem, sozialem und kulturellem Gebiet eines der Ziele der Integration des Kontinents darstellt, sind die meisten Beobachter geneigt anzunehmen, dass eine solche Modernisierung auch in Polen zur Säkularisierung führen und der polnischen religiösen 'Exklusivität' ein Ende bereiten muss. Denn dass Polen endlich ein 'normales' europäisches Land wird, bildet schließlich eines der Ziele der 'Euroenthusiasten'.»¹ Die polnische Religiosität soll also »verwestlicht» werden, weil sie sonst nicht zu dem dominierenden westeuropäischen Säkularismus passt.

Von Zeit zu Zeit machen unbekümmerte Beobachter des religiösen Lebens ihre »Entdeckungen», die angeblich auf einen dramatischen Rückgang der Religiosität an der Wende des 20./21. Jahrhunderts im Vergleich zu der Zeit vor 1989 verweisen. Andere verkünden einen massenhaften Exodus Jungendlicher aus der Kirche oder die aus dem Westen importierte These, dass »die Kirche die Jugend verliert» oder »die Teenager ihren Glauben verlieren». Der kulturelle Import aus Westeuropa beinhaltet ein ganzes Paket des Laizismus und Säkularismus. Die Religiosität in der polnischen Gesellschaft steht auf einem beträchtlich höheren Niveau als in Westeuropa. Der Säkularisierungsthese entsprechend sagt ein Teil der Soziologen voraus, dass es in der nächsten Zukunft in Polen zu einer Abkehr von der Religion und insbesondere von der katholischen Kirche kommt. »Wir müssen uns darüber im klaren sein, dass wir in diesem Augenblick in Europa vor einer ungeheuren Transformation stehen. Es werden große Veränderungen im Bereich der Religion eintreten – sowohl auf individueller als auch auf kirchlich-institutioneller Ebene. Es ist selbstverständlich, dass diesbezüglich enorme

być „przypadkiem szczególnym” w Europie. Według Petera L. Bergera, świecka kultura Europy Zachodniej wciąga w orbitę swoich wpływów nowe regiony. Sekularyzacja poszczególnych państw odzwierciedla stopień ich integracji z Europą, jako że integracja oznacza przejście eurosekularyzmu wraz z całą resztą „europejskiego pakietu”. W miarę upływu czasu „nowa” Europa będzie coraz bardziej upodabniać się do „starej”. Problem ten daje się także zauważyć – zdaniem Bergera – w Irlandii i w Polsce³. Według samych Polaków, przystąpienie naszego kraju do Unii Europejskiej oddziaływało w zróżnicowany sposób na ich religijność: 77,7% badanych dorosłych Polaków uważa, że integracja europejska nie miała wpływu na ich religijność, 8,6% – że raczej zwiększyła się ich religijność, 8,2% – że raczej zmniejszyła się i 5,5% – to niezdecydowani (sondaż CBOS z kwietnia 2006 r.)⁴.

Przeciwnicy integracji Polski z Unią Europejską obawiają się negatywnego wpływu tejże integracji na wiarę chrześcijańską i katolicki etos polskiego społeczeństwa. Wskazuje się na agresywny sekularyzm i laicki fundamentalizm, który programowo dąży do wyeliminowania wszelkich form religijności, a zwłaszcza obecności religii w życiu publicznym. Obawy te są do pewnego stopnia uzasadnione, bowiem w Europie Zachodniej procesy modernizacji społecznej pociągnęły za sobą zeświecczenie społeczeństwa. Przyłączenie Polski do zsekularyzowanej Europy może być postrzegane jako niebezpieczeństwo grożące polskiemu katolicyzmowi, którego zasoby duchowe mogą okazać się niewystarczające w konfrontacji z europejską laicyzacją. Wielu eurosceptyków uważa, że okcydentalizacja polskiego katolicyzmu jest niebezpieczna.

Inni są skłonni przypisywać Polsce szczególną misję w jednoczącej się Europie. Jan Paweł II popierał udział Kościoła katolickiego w procesie przygotowania naszego państwa do

Urschiede bestehen, zum Beispiel zwischen Frankreich und Polen, aber nicht nur. Schließlich gibt es in Europa auch noch das sehr religiöse Malta oder auch Irland. [...] Ich denke, dass es auch in Polen zu großen Veränderungen kommen wird – denn man kann nicht zu Europa gehören und gleichzeitig eine Insel eines ganz anderen Christentums bilden”.²

Die Euroenthusiasten erwarten, dass es mit dem Beitritt Polens zur Europäischen Union und der Ausbreitung der sozialen Modernisierung in der polnischen Gesellschaft zu einer Beschleunigung des Säkularisierungsprozesses kommen wird. Der westeuropäische religiöse und moralische Permissivismus wird sich auf das Ethos der polnischen Nation negativ auswirken. Polen hört dann auf, ein „Sonderfall” in Europa zu sein. Peter L. Berger zufolge zieht die westliche Kultur Westeuropas auch die neuen Regionen in ihren Bann. Die Säkularisierung der einzelnen Staaten widerspiegelt für ihn den Grad ihrer Integration mit Europa. Integration bedeutet die Übernahme des Eurosäkularismus zusammen mit dem ganzen Rest des „europäischen Pakets”. Mit der Zeit wird das „neue” Europa dem „alten” immer ähnlicher werden. Dieses Problem wird – Berger zufolge – auch bereits in Irland und in Polen erkennbar.³ In der Meinung der Polen selbst beeinflusst der Beitritt unseres Landes zur Europäischen Union ihre Religiosität auf unterschiedliche Weise: 77,7% der befragten erwachsenen Polen meinen, dass die europäische Integration keinen Einfluss auf ihre Religiosität hat, 8,6% deklarierten sogar eine Zunahme, 8,2% einen Rückgang ihrer Religiosität, und 5,5% waren unentschieden (Befragung durch das Meinungsforschungsinstitut CBOS vom April 2006).⁴

Die Gegner der Integration Polens mit der Europäischen Union fürchten einen negativen Einfluss auf den christlichen Glauben und das katholische Ethos der polnischen Gesellschaft. Es wird auf den aggressiven Säkularismus und laizistischen Fundamentalismus verwiesen, der pro-

pełnego zjednoczenia z Unią Europejską. Chciał on, by Polska zajęła należne jej miejsce w ramach politycznych i ekonomicznych struktur zjednoczonej Europy. Według Jana Pawła II, państwo polskie powinno zachować własne duchowe i kulturowe oblicze, własną niezbywalną tradycję historyczną, związaną od początku jego dziejów z chrześcijaństwem. Stając się członkiem Unii Europejskiej, Polska nie może utracić niczego ze swych dóbr materialnych i duchowych. W obronie powyższych wartości Kościół pragnie być sojusznikiem i partnerem tych, którzy rządzą naszym krajem. Doświadczenie dziejowe narodu polskiego, jego bogactwo duchowe i kulturalne, mogą skutecznie przyczynić się do ogólnego dobra całej rodziny ludzkiej, szczególnie do umocnienia pokoju i bezpieczeństwa w Europie⁵. W tym samym duchu Benedykt XVI zachęcał Polaków do wytrwania w wierności Chrystusowi i Kościołowi oraz apelował, by Europie i światu nie zabrakło ich świadectwa⁶.

Socjologowie w Polsce wskazują zarówno na procesy sekularyzacji i indywidualizacji, jak i desekularyzacji, szczególnie w odniesieniu do środowisk młodzieżowych. Z jednej strony mówi się o Kościele bez młodzieży lub o młodzieży odchodzącej od Kościoła, o kryzysie i erozji wiary religijnej ludzi młodych lub o młodzieży manipulowanej i bez profilu, o pokoleniu zdemoralizowanych oraz o nieprzejrzystym i sceptycznym pokoleniu, o deficycie religijnym, a także o religijności „od święta”. Jan Paweł II często podkreślał z kolei, że młodzież jest przyszłością i nadzieją Kościoła. Obecnie wskazuje się na „pokolenie Jana Pawła II” („JP II”) jako zapowiedź pozytywnych zmian w relacjach ludzi młodych z religią i Kościołem. Inni badacze podkreślają zainteresowanie młodzieży polskiej pozakościelnymi formami życia religijnego („religia – tak, Kościół – nie”). Religijność wielu ludzi młodych wykazuje silne cechy sprywatyzowania, np. wielu z nich wierzy w bliżej nieokreślonego,

grammatycznie die Eliminierung jeglicher Form der Religiosität und insbesondere die Vertreibung der Religion aus dem öffentlichen Leben anstrebt. Diese Befürchtungen sind in gewissem Grade berechtigt, denn in Westeuropa haben die sozialen Modernisierungsprozesse bereits eine weitgehende Säkularisierung der Gesellschaft verursacht. Der Beitritt Polens zu einem säkularisierten Europa kann als Gefahr für den polnischen Katholizismus angesehen werden, dessen geistige Prinzipien sich in der Konfrontation mit einem säkularisierten Europa dann als unzureichend erweisen könnten. Viele Euroskeptiker sind der Ansicht, dass die Verwestlichung des polnischen Katholizismus gefährlich sei.

Andere wiederum sind geneigt, Polen eine besondere Mission im vereinigten Europa zuzuschreiben. Johannes Paul II. unterstützte die Teilnahme der katholischen Kirche an den Vorbereitungen unseres Landes zur vollen Vereinigung mit der Europäischen Union, damit Polen die ihm gebührende Position im Rahmen der politischen und ökonomischen Strukturen des vereinigten Europas wiedererlangt. Ihm zufolge soll Polen sein geistiges und kulturelles Antlitz behalten und seine unveräußerliche historische Tradition bewahren, die vom Beginn seiner Geschichte an mit dem Christentum verbunden ist. Durch seinen Beitritt zur Europäischen Union darf Polen nichts von seinen materiellen und geistigen Gütern einbüßen. Bei der Verteidigung dieser Werte will die Kirche als Verbündeter und Partner der Regierung unseres Landes fungieren. Die historische Erfahrung der polnischen Nation sowie ihr geistiger und kultureller Reichtum können effektiv zum Gemeinwohl der gesamten Menschheitsfamilie beitragen, insbesondere was die Stärkung des Friedens und der Sicherheit in Europa betrifft (Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor der Botschafterin der Republik Polen Hanna Suchoka vom 3. Dezember 2001).⁵ In seiner Katechese während der Generalaudienz nach seiner Reise nach Polen am 31. Mai 2006 hat Benedikt XVI.

niesobowego Boga. Jeszcze inni po „roku papieskim 2005” mówią chętnie o renesansie religii w społeczeństwie polskim, zaś religia staje się poniekąd faktem medialnym. Jan Paweł II wciąż patronuje polskiej religijności jako najważniejszy autorytet w społeczeństwie.

2. Autorytet Jana Pawła II w polskim społeczeństwie

Wpływ Jana Pawła II na polską religijność jest niezwykle istotną kwestią. Niekiedy określano Papieża jako gwaranta żywotności polskiego katolicyzmu i wyrażano przekonanie, że rozciągał on parasol ochronny nad naszym krajem, dostarczał wizji duszpasterskich i dawał konkretne wytyczne do działania. Niewątpliwie osoba Jana Pawła II nadal oddziałuje na pozytywny wizerunek religijności i Kościoła w Polsce, chociaż empirycznie wizerunek ten jest poniekąd niewymierzalny. W społeczeństwie polskim istnieje jakby dwoistość ocen – pozytywnych wobec Papieża i mniej pozytywnych wobec prymasa, biskupów i proboszczów. Można odnieść wrażenie, że Papież i Kościół w Polsce to dwie nie całkiem powiązane z sobą sprawy. Dystans i krytycyzm części katolików wobec Kościoła – zwłaszcza wtedy, kiedy krytycyzm przyjmuje uogólnioną postać – mogą mieć wpływ na ocenę wielu ważnych elementów kościelnej doktryny społecznej i moralnej. Jan Paweł II uzyskiwał we wszystkich sondażach opinii publicznej najwyższą pozycję jako osoba popularna i ciesząca się szacunkiem, ale, im bliżej końca wieku, dystans pomiędzy nim a innymi osobami pod względem popularności nie był już tak wielki jak w latach osiemdziesiątych. Co więcej, wymieniano go w kontekście osób reprezentujących wartości dalekie od tych, które symbolizował on sam. W latach dziewięćdziesiątych

die Polen ermutigt, in ihrer Treue zu Christus und zur Kirche zu beharren und ihr Zeugnis für Europa und die Welt nicht zu vernachlässigen.⁶

Die Soziologen in Polen verweisen sowohl auf die Prozesse der Säkularisierung und Individualisierung als auch auf die der Desäkularisierung, besonders in Bezug auf die Jugendmilieus. Einerseits ist die Rede von einer Krise und Erosion des religiösen Glaubens Jugendlicher, von einer Kirche ohne Jugend, von manipulierten und profillosen Jugendlichen, von einer Generation demoralisierter Menschen, von einer undurchsichtigen und skeptischen Generation, von einer mit der Kirche brechenden Jugend, von einem religiösen Defizit und einer Religiosität „nur zu Feiertagen”. Dagegen hat Johannes Paul II. oft unterstrichen, dass die Jugend die Zukunft und Hoffnung der Kirche ist. Heute wird von geradezu von einer „Generation Johannes Paul II.” („JP2”) als Ankündigung positiver Veränderungen in den Einstellungen junger Menschen zu Religion und Kirche gesprochen. Andere Forscher betonen das Interesse der polnischen Jugend an außerkirchlichen Formen des religiösen Lebens („Religion ja, Kirche nein”). Die Religiosität vieler junger Menschen weist deutliche Züge der Privatisierung auf; viele von ihnen glauben eher an einen nicht näher definierten, unpersönlichen Gott. Noch andere sprechen nach dem „Papstjahr 2005” gern von einer Renaissance der Religion in der polnischen Gesellschaft, und die Religion wird gewissermaßen zu einer Medientatsache. Als höchste Autorität in der Gesellschaft ist Johannes Paul II. immer noch der Patron der polnischen Religiosität.

2. Die Autorität Johannes Pauls II. in der polnischen Gesellschaft

Eine außerordentlich wesentliche Frage betrifft den Einfluss Johannes Pauls II. auf die polnische Religiosität. Manchmal wurde der Papst

w zdewastowanej ekonomicznie i moralnie Polsce zaczęto nawet w pewnych środowiskach podważać społeczny i moralny autorytet Jana Pawła II. Przełamano w Polsce barierę nietykalności Papieża.

Dzisiaj można próbować zestawiać na przykład listy tematów pożądaných i niepożądaných w homiliach papieskich. Z pewnością zdecydowana większość Polaków nie ma nic przeciwko tematowi ściśle teologicznemu (Eucharystia, Duch Święty, Chrystus, Matka Boska) czy nawet niektórym tematom społecznym (bezrobocie, ekologia, etos pracy, troska o ubogich, zmarginalizowanych, wykluczonych). Dla wielu jednak takie tematy, jak: ochrona poczętego życia, zakaz stosowania środków antykoncepcyjnych, sprzeciw wobec rozwodów, krytyka konsumizmu, aprobaty zaangażowania Kościoła w sprawy publiczne i wiele innych są okazją do kwestionowania moralnego nauczania Papieża.

Krytyczni obserwatorzy życia religijnego w Polsce podkreślają, że, jeśli chodzi o oddziaływanie na postawy i zachowania ludzi wierzących, Papież Jan Paweł II funkcjonował bardziej jako autorytet symboliczny niż rzeczywisty. „Nasz Papież”, jak go nazywano, fascynował, stanowił przedmiot dumy Polaków, ale nie był do końca rozumiany, a jego nauczania nie akceptowano w pełni integralnie. Nauczanie papieskie traktowano bardziej jako wartość „odświętną” niż jako wartość dnia codziennego i bardziej emocjonalnie niż racjonalnie. Odejście tego niekwestionowanego autorytetu może przyczynić się do zmiany opinii Polaków o Kościele katolickim. Nie sposób wykluczyć, że sekularyzacja społeczeństwa, dotychczas pełzająca (powolna), ulegnie pewnemu przyspieszeniu. Pielgrzymki Papieża do ojczyzny pomagały Kościołowi odnajdywać i na nowo definiować sytuację społeczną (a niekiedy i polityczną), w której działał. Można mieć jednak obawy, że taka sytuacja sprzyjała – przynajmniej pośrednio – wytworzeniu się

als Bürge für die Lebendigkeit des polnischen Katholizismus bezeichnet und die Überzeugung geäußert, dass er einen Schutzschirm über unser Land ausgebreitet, uns pastorale Visionen liefert und konkrete Hinweise zum Handeln gegeben hat. Zweifellos beeinflusst die Person Johannes Pauls II. das positive Bild der Religiosität und der Kirche in Polen, auch wenn dieser Einfluss empirisch wohl nicht messbar ist. In der polnischen Gesellschaft gab es gleichsam einen Zwiespalt im Urteil – positiv gegenüber dem Papst und weniger positiv gegenüber dem Primas, den Bischöfen und den Gemeindepfarrern. Man kann den Eindruck gewinnen, dass der Papst und die Kirche in Polen zwei nicht völlig miteinander verbundene Dinge sind. Die Distanz und Kritik eines Teils der Katholiken gegenüber der Kirche kann – besonders wenn sie generalisierende Formen annimmt – die Beurteilung vieler wichtiger Elemente ihrer Sozial- und Morallehre beeinflussen. Johannes Paul II. erreichte in allen öffentlichen Meinungsumfragen die höchste Position als populäre und geachtete Person, aber die Distanz zwischen ihm und den anderen Personen hinsichtlich ihrer Popularität war nicht mehr so groß wie in den achtziger Jahren. Mehr noch, er wurde im Zusammenhang mit Personen genannt, die Werte repräsentierten, welche weit entfernt waren von denen, die der Papst symbolisierte. In den neunziger Jahren wurde im wirtschaftlich und moralisch verheerten Polen in bestimmten Kreisen sogar damit begonnen, die soziale und moralische Autorität des Papstes in Frage zu stellen. Die Schranke der Unantastbarkeit des Papstes wurde in Polen durchbrochen.

Heute kann versucht werden, zum Beispiel die Liste der erwünschten und unerwünschten Themen in den päpstlichen Homilien miteinander zu vergleichen. Ganz gewiss hat die überwiegende Mehrheit der Polen nichts gegen die strikt theologischen Themen (Eucharistie, Heiliger Geist, Christus, Gottesmutter) und nicht ein-

swoistej „wyuczzonej bezradności”, związanej z oczekiwaniem hierarchii kościelnej na pomoc z Rzymu. Następcy Jana Pawła II nie będą odwiedzać Polski co kilka lat.

Już w połowie lat osiemdziesiątych sformułowalem na kanwie tezy o ożywieniu religijności w społeczeństwie polskim ważną hipotezę o uwarunkowaniach polskiego katolicyzmu. Według niej „przyływ” religijności bardziej spowodowały czynniki polityczno-społeczno-psychologiczne niż wewnątrzkościelne. Jeżeli te ostatnie nie zostaną zintensyfikowane w najbliższych latach, działanie zaś pierwszych ulegnie osłabieniu, wówczas „odpływ” może przyjść równie szybko jak „przyływ”. Od około dziesięciu lat obydwa typy uwarunkowań straciły nieco na sile. Czynniki społeczno-kulturowe nie oddziałują podtrzymująco na religijność, do pewnego stopnia wpływają na jej ostudzenie (np. powoli zmniejsza się udział katolików, zwłaszcza młodzieży, w praktykach niedzielnych). Nawet bieda i ubóstwo wielu Polaków („im biedniejszy, tym bardziej religijny”) nie sprzyja religijności. Bezrobotni w Polsce sytuują się wyraźnie poniżej „przeciętnej” religijności w jej wszystkich wymiarach.

Kościół hierarchiczny stopniowo wycisza swój udział w życiu publicznym. Coraz mniej jakby ma do zaoferowania Polakom w ich przełomowych momentach życia. Wycofując się z ingerowania w politykę (i słusznie), niewystarczająco dostrzegł swoje miejsce w życiu społecznym, także w tym o charakterze publicznym. Działa tu niewątpliwie obawa przed zarzutem „mieszania się do polityki”. Kościół instytucjonalny z trudem odnajduje nowe miejsce i rolę w demokratyczno-pluralistycznym społeczeństwie, ograniczając swój udział w publicznych debatach na tematy społeczne. Wydaje się także, że nieco przygasł dynamizm działalności pastoralnej duchowieństwa. Według niektórych krytycznych obserwatorów, Kościołowi brakuje odważnych wizji pastoralnych. Pewne dotychczas

mal gegen manche sozialen Themen wie Arbeitslosigkeit, Ökologie, Arbeitsethos, Sorge für die Armen, Ausgeschlossenen und andere Randgruppen. Aber solche Themen wie der Schutz des gezeugten Lebens, das Verbot der Anwendung von Verhütungsmitteln, der Einspruch gegen Scheidungen, die Kritik an der Konsumideologie, die Befürwortung des Engagements der Kirche in öffentlichen Angelegenheiten und viele andere kontroverse Themen sind für viele Katholiken Anlass, die Morallehre des Papstes in Frage zu stellen.

Kritische Beobachter des religiösen Lebens in Polen unterstreichen, dass Papst Johannes Paul II. eher als symbolische statt als wirkliche Autorität funktionierte, was seinen Einfluss auf die Einstellungen und das Verhalten der Gläubigen betrifft. „Unser Papst”, wie er genannt wurde, faszinierte die Polen, die immer sehr stolz auf ihn waren, aber er wurde nicht völlig verstanden, seine Unterweisung wurde nicht in ihrer ganzen Integrität akzeptiert, sondern eher emotional anstatt rational. Die päpstliche Unterweisung wurde eher als ein „Festagswert” verstanden und nicht als ein Alltagswert. Das Fehlen dieser unbestrittenen Autorität, die eine Art Schutzschirm über den polnischen Katholizismus darstellte, kann zu einer Veränderung der Ansichten der Polen über die katholische Kirche und zu einer gewissen Ratlosigkeit der kirchlichen Hierarchie führen. Es ist nicht auszuschließen, dass die bisher schleichende (langsame) Säkularisierung der polnischen Gesellschaft nun einer gewissen Beschleunigung unterliegt. Die bisherigen Pilgerreisen des Papstes in sein Heimatland haben der Kirche geholfen, sich in der sozialen und manchmal auch politischen Situation, in der sie sich jetzt befand, zurechtzufinden und neu zu definieren. Nun ist allerdings zu befürchten, ob diese Situation nicht – zumindest indirekt – die Gefahr herbeigeführt hat, dass jetzt eine mit der Erwartung der Hilfe aus Rom verbundene Art von „erworbener Hilfslosigkeit

sowe formy aktywności duszpasterskiej, np. w ramach Ruchu „Światło–Życie”, nie są tak atrakcyjne dla ludzi młodych jak dawniej. Wielu pokłada nadzieję w pokoleniu „JP II” – i to zarówno wśród młodzieży, jak i wśród młodych księży (przykładem zasadności tej nadziei może być wzrost zgłoszeń do wyższych seminariów duchownych w 2005 r.).

Już dzisiaj powoli zaznacza się w środowiskach młodzieżowych polaryzacja postaw i zachowań w sprawach religijnych. Wzrastają z jednej strony kręgi młodych zaangażowanych i aktywnych religijnie, z drugiej zaś obojętnych lub krytycznych wobec instytucjonalnych wymiarów katolicyzmu. Pokolenie „JP II” jest nośnikiem nadziei polskiego Kościoła, nawet jeżeli trauma związana ze śmiercią Papieża ma charakter przejściowy. Nie przeczy to tezie, że więź Polaków z Janem Pawłem II stanowi specyficzną cechę polskiej religijności. Ten związek religijności polskiej z osobą Jana Pawła II opisują Mirosław Marody i Sławomir Mandes w następujący sposób: „W czasie 25 lat pontyfikatu Jana Pawła II, w życiu Polaków praktycznie wszystko się zmieniło: system polityczny, ekonomiczny, partie polityczne, propagowane wartości, strategie działania. Papież wydawał się jedynym stałym elementem w ich zbiorowej tożsamości. Zajmował najwyższe miejsce we wszystkich rankingach najważniejszych postaci polskiej historii. Nawet najmniejszy krytycyzm wobec jego osoby spotykał się z powszechnym potępieniem, a ostrożnie formułowane pytania o zmiany, jakie mogą nastąpić w Kościele katolickim po jego śmierci, były odbierane z konsternacją. Papież stał się ikoną i gwarantem tożsamości Polaków i dopóki żył, tożsamość ta mogła manifestować się jedynie poprzez religijne rytuały. Dlatego śmierć Jana Pawła II była dla Polaków momentem najpotężniejszej od czasów pierwszej »Solidarności« manifestacji jedności narodowej”⁷.

keit” entsteht. Denn die Nachfolger Johannes Pauls II. werden Polen nun wohl kaum noch alle paar Jahre besuchen.

Schon in der Mitte der achtziger Jahre habe ich auf dem Hintergrund der These von der Belebung der Religiosität in der polnischen Gesellschaft eine wichtige Hypothese über die Bedingungen des polnischen Katholizismus formuliert. Ihr zufolge wurde die damalige „Flut“ der Religiosität eher durch politische und sozialpsychologische als innerkirchliche Gründe verursacht, und wenn diese in den nächsten Jahren nicht intensiviert würden, während die erstgenannten Gründe schwächer werden, dann könnte genauso schnell eine „Ebbe“ eintreten wie vorher die „Flut“. Seit etwa 10 Jahren haben beide Arten dieser Einflüsse etwas an Stärke verloren. Die sozio-kulturellen Faktoren haben keinen unterstützenden Einfluss auf die Religiosität mehr, in gewissem Sinne bewirken sie sogar ihre Abkühlung (z.B. verringert sich allmählich der Anteil der Katholiken, besonders der Jugendlichen, an den sonntäglichen Praktiken). Nicht einmal die Armut und das materielle Elend vieler Polen („je ärmer, desto religiöser“) fördern die Religiosität. Die Arbeitslosen in Polen situieren sich deutlich niedriger als die „durchschnittliche“ Religiosität in all ihren Dimensionen.

Die hierarchische Kirche verringert allmählich ihre Teilnahme am öffentlichen Leben. Als ob sie den Polen in ihren entscheidenden Lebensmomenten gleichsam immer weniger zu bieten hätte. Während sie (zu Recht) darauf verzichtete, sich in die Politik einzumischen, hat sie ihren Ort im sozialen Leben nur unzureichend wahrgenommen, auch was das öffentliche Leben betrifft. Verantwortlich ist dafür zweifellos die Furcht vor dem Vorwurf ihrer „Einmischung in die Politik“. Die institutionelle Kirche wird ihren Ort und ihre Rolle in der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft nur mit Mühe finden,

3. Autorytet Jana Pawła II w świetle sondaży opinii publicznej

Ogromny autorytet religijny Jana Pawła II w społeczeństwie polskim potwierdzają wyniki sondaży opinii publicznej, zarówno te z lat osiemdziesiątych, dziewięćdziesiątych, jak i z początku XXI wieku. Według sondażu CBOS z sierpnia 2002 r., 17% dorosłych Polaków zaliczyło siebie w sposób zdecydowany do osób, które w życiu codziennym, w swoich poglądach, w stosunku do ludzi, do pracy i innych spraw starają się kierować wskazówkami i naukami Jana Pawła II, 60% odpowiedziało: raczej tak, 11% – raczej nie, 3% – zdecydowanie nie i 9% – trudno powiedzieć. Deklaracje o przestrzeganiu zasad wiary i norm głoszonych przez Papieża w znacznym stopniu zależą od zaangażowania w praktyki religijne (praktykujący kilka razy w tygodniu – 97%, raz w tygodniu – 85%, jeden lub dwa razy w miesiącu – 76%, kilka razy w roku – 64%). Nawet wśród całkowicie niepraktykujących ponad połowa twierdziła, że w swoim codziennym życiu stara się kierować nauczaniem papieskim⁸.

Według sondażu CBOS z października 2003 r., 65% badanych dorosłych Polaków zaliczyło siebie do ludzi, którzy znają treść papieskiego nauczania (15% – zdecydowanie tak, 50% – raczej tak), 31% przyznało się, że nie zna papieskiego nauczania, a 4% – to niezdecydowani w ocenie stanu swojej wiedzy w omawianej sprawie. Większość badanych uznała, że oczekiwania Papieża wobec rodaków nie są dla nich za trudne do spełnienia (19% – zdecydowanie nie za trudne, 48% – raczej nie za trudne). Prawie jedna czwarta badanych przyznała się jednak do tego, że trudno im sprostać papieskim oczekiwaniom (23%), a co dziesiąty respondent nie miał zdania w tej sprawie (10%). W opinii ogółu badanych Polaków, trudności ze spełnieniem oczekiwań

wenn sie ihre Teilnahme an den öffentlichen Debatten über soziale Themen beschränkt. Auch scheint die Dynamik der Seelsorgeaktivitäten des Klerus etwas „verblasst“ zu sein. Einigen kritischen Beobachtern zufolge mangelt es der Kirche an kühnen pastoralen Visionen. Manche der bisherigen Formen seelsorglicher Tätigkeit, zum Beispiel im Rahmen der Bewegung „Światło – Życie“ („Licht und Leben“), sind für junge Menschen nicht mehr so attraktiv wie früher. Viele Hoffnungen sind mit der neuen „Generation JP2“ verbunden, sowohl was die Jugendlichen als auch die jungen Priester betrifft (im Jahre 2005 wuchs die Zahl der Kandidaten an den Höheren Priesterseminaren).

Schon heute zeichnet sich in Kreisen der Jugend eine gewisse Polarisierung der Einstellungen und Verhaltensweisen in religiösen Dingen ab. Einerseits ist eine Zunahme der Kreise engagierter und religiös aktiver Jugendlicher zu beobachten, andererseits aber auch eine Zunahme der Gleichgültigkeit oder Kritik gegenüber den institutionellen Dimensionen des Katholizismus. Die „Generation JP2“ bildet den Hoffnungsträger der polnischen Kirche, selbst wenn das mit dem Tod des Papstes verbundene Trauma nur vorübergehenden Charakter trägt. Aus sich selbst heraus schafft sie jedenfalls keine besondere und spezifische Generation junger Polen. Das widerspricht der These nicht, dass die Verbundenheit der Polen mit Johannes Paul II. ein spezifisches Merkmal der polnischen Religiosität darstellt. Diese Verbindung der polnischen Religiosität mit der Person Johannes Pauls II. schildern Mirosława Marody und Sławomir Mandes folgendermaßen: „Während des 25-jährigen Pontifikats von Johannes Paul II. hat sich im Leben der Polen praktisch alles verändert: das politische und wirtschaftliche System, die politischen Parteien, die propagierten Werte und Verhaltensstrategien. Der Papst erschien als das einzige stabile Element ihrer kollektiven Identität“.

Papieża najrzadziej mają ludzie wierzący (tak uważało 21% badanych), częściej napotyka je młodzież (36%) i ogół społeczeństwa (37%), najczęściej zaś politycy sprawujący obecnie władzę (52%). Zdecydowana większość respondentów zgodziła się z twierdzeniem, że Polacy wprawdzie kochają Papieża, lecz w życiu na ogół nie przestrzegają jego rad, zaleceń i wezwań. Zaledwie 11% badanych sprzeciwiało się takiej ocenie Polaków w odniesieniu do Papieża i jego nauczania (4% wybrało odpowiedź „trudno powiedzieć”). Ta krytyczna ocena społeczeństwa nie koresponduje z opinią respondentów o sobie samych⁹.

Sondaż międzynarodowy z 2005 r. pozwolił ustalić stosunek Polaków, Słowaków, Węgrów i Czechów do Papieża Jana Pawła II. Na pytanie sformułowane następująco: „Ludzie różnie oceniają działania Papieża Jana Pawła II mające na celu rozwiązanie problemów współczesnego świata. Jak, ogólnie rzecz biorąc, ocenia Pan(i) to, co Papież zrobił dla współczesnego świata w czasie swojego pontyfikatu?”, 90% badanych Polaków odpowiedziało: zdecydowanie pozytywnie, 8% – raczej pozytywnie, 0% – raczej negatywnie lub zdecydowanie negatywnie i 2% – to niezdecydowani; na Słowacji odpowiednio: 52%, 38%, 3%, 8%; na Węgrzech – 51%, 39%, 2%, 8%; w Czechach – 31%, 45%, 5%, 19%. W badanych krajach dominowało przekonanie, że Jan Paweł II dobrze zasłużył się światu. Tylko w Czechach oceny były nieco mniej pozytywne i bardziej ambiwalentne (co piąty badany nie miał zdania w tej sprawie). Zróznicowane były oceny zasług Jana Pawła II dla poszczególnych krajów. Najlepiej ocenili Papieża jego rodacy, spośród których 95% badanych było zdania, że Polacy zawdzięczają mu coś szczególnego (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”). Na drugim miejscu znaleźli się Węgrzy (82%), na trzecim Słowacy (74%) i na czwartym Czesi (45%). Opinie katolików w tych krajach były znacznie mniej

tät. Bei allen Vergleichen der wichtigsten Persönlichkeiten in der polnischen Geschichte nahm er den höchsten Rang ein. Selbst die geringste Kritik an seiner Person stieß auf allgemeine Ablehnung, und auf vorsichtig formulierte Fragen nach den Veränderungen, die nach seinem Tod in der katholischen Kirche eintreten könnten, wurde nur mit Bestürzung reagiert. Der Papst wurde zur Ikone und zum Bürge für die Identität der Polen, und solange er lebte, konnte sich diese Identität nur durch religiöse Rituale manifestieren. Deshalb bildete der Tod Johannes Pauls II. für die Polen einen Augenblick der mächtigsten Manifestierung ihrer nationalen Einheit seit der Zeit der ersten ‘Solidarität’.⁷

3. Die Autorität Johannes Pauls II. im Lichte öffentlicher Meinungsumfragen

Die ungeheure religiöse Autorität Johannes Pauls II. in der polnischen Gesellschaft bestätigen die Ergebnisse öffentlicher Meinungsbefragungen sowohl in den achtziger als auch in den neunziger Jahren sowie zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Dem Meinungsforschungsinstitut CBOS zufolge zählten sich im August 2002 17% der erwachsenen Polen entschieden zu den Personen, die im täglichen Leben, in ihren Ansichten, in ihrer Einstellung zu den Menschen, zur Arbeit und anderen Dingen versuchen, sich von den Anweisungen und Lehren Johannes Pauls II. leiten zu lassen; 60% – eher ja, 11% – eher nein, 3% – unentschieden und 9% – schwer zu sagen. Die Deklarationen über die Einhaltung der vom Papst verkündeten Glaubensprinzipien und Normen hängen weitgehend vom Engagement in religiösen Praktiken ab (mehrmals in der Woche praktizieren 97%, einmal in der Woche 85%, ein oder zweimal im Monat – 76%, mehrmals im Jahr – 64%). Selbst von den überhaupt nicht Praktizie-

zróżnicowane i bardziej pozytywne niż te sformułowane przez ogół społeczeństwa (odpowiednio: 96%, 87%, 85%, 64%)¹⁰. „Poczucie, że ich naród coś szczególnego zawdzięcza Papieżowi, deklarują nie tylko niemal wszyscy polscy katolicy, ale także zdecydowana większość katolików węgierskich i słowackich oraz prawie dwie trzecie katolików z Czech (którzy jednak wyrażają tę opinię z pewnym wahaniem i często nie mają wyrobionego zdania na ten temat)”¹¹.

Z deklaracji osób ankietowanych wynika, że treść nauczania papieskiego zna 79% Polaków (odpowiedzi „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), 58% Słowaków, 42% Węgrów i 24% Czechów. Pozytywne samooceny dotyczące znajomości nauczania Jana Pawła II znacznie częściej wyrażano z pewnym wahaniem niż kategorycznie (przewaga odpowiedzi „raczej tak” nad „zdecydowanie tak”). Większość Czechów, ponad połowa Węgrów i dwie piąte Słowaków przyznało się wprost do nieznamośności nauczania papieskiego. W tych krajach deklarowana znajomość nauczania Jana Pawła II była wyższa wśród katolików. Wśród katolików polskich i słowackich zdecydowana większość badanych deklarowała znajomość treści nauczania Papieża (odpowiednio: 80% i 73%), natomiast wśród katolików węgierskich i czeskich nieco mniej niż połowa (odpowiednio: 49% i 46%). Katolicy z Węgier i Czech dość często przyznawali, że nie mają wiedzy na ten temat (odpowiednio: 47% i 50%).

Najniższe wskaźniki dotyczyły znaczenia (ważności) nauczania papieskiego dla osobistego życia respondentów. Wśród Polaków 84% badanych zaliczyło siebie do kategorii ludzi, którzy kierują się wskazaniem Jana Pawła II (odpowiedzi: „zdecydowanie tak” i „raczej tak”), wśród Słowaków – 49%, wśród Węgrów – 38% i wśród Czechów – 17% (katolicy w tych krajach odpowiednio: 85%, 64%, 50%, 40%). Wśród katolików węgierskich i czeskich była znaczna część tych, którzy nie kierowali się –

renden erklärte mehr als die Hälfte, sie seien im täglichen Leben bemüht, sich von der päpstlichen Unterweisung leiten zu lassen.⁸

Einer CBOS-Befragung vom Oktober 2003 zufolge erklärten 65% der befragten erwachsenen Polen, den Inhalt der päpstlichen Unterweisung zu kennen (15% – entschieden ja, 50% – eher ja); 31% gaben zu, die päpstliche Unterweisung nicht zu kennen, und 4% waren unentschieden, was die Einschätzung ihres Wissens in dieser Angelegenheit betraf. Die Mehrheit der Befragten meinten, die Erwartungen des Papstes an seine Landsleute seien nicht zu schwierig für sie zu erfüllen (19% – entschieden nicht zu schwierig, 48% – eher nicht zu schwierig). Fast ein Viertel der Befragten gab jedoch zu, dass es ihnen schwerfalle, den päpstlichen Erwartungen gerecht zu werden (23%), und jeder Zehnte (10%) äußerte keine eigene Meinung zu dieser Frage. Den befragten Polen insgesamt zufolge haben die gläubigen Menschen am seltensten Schwierigkeiten, die Erwartungen des Papstes zu erfüllen (dies meinten 21% aller Befragten); schwieriger sei dies für die Jugend (36%) und die Gesellschaft überhaupt (37%), und am schwierigsten sei es für die Politiker, die gegenwärtig an der Macht sind (52%). Die überwiegende Mehrheit der Befragten stimmte der Ansicht zu, dass die Polen zwar ihren Papst lieben, aber seine Ratschläge, Anweisungen und Aufrufe im täglichen Leben im allgemeinen nicht befolgen. Nur 11% der Befragten widersprachen einer solchen Einschätzung der Polen in Bezug auf den Papst und seine Lehre (4% wählten die Antwort: „schwer zu sagen”). Diese kritische Beurteilung der Gesellschaft korrespondiert nicht mit der Meinung der Befragten von sich selbst.⁹

Eine internationale Befragung von 2005 ermöglichte, die Einstellung der Polen, Slowaken, Ungarn und Tschechen zu Papst Johannes Paul II. festzustellen. Auf die Frage: „Die Menschen beurteilen die Aktivitäten von Papst Johannes

według własnych deklaracji – nauczaniem papieskim lub nie potrafili dokonać samooceny, ponieważ nie znali treści tego nauczania. Ranking krajów postkomunistycznych ze względu na ich stosunek do Jana Pawła II przedstawia się następująco: Polska, Słowacja, Węgry, Republika Czeska. Odpowiada to poziomowi sekularyzacji w tych krajach. Im wyższy jest poziom sekularyzacji w danym kraju, tym oceny dotyczące Papieża są mniej pozytywne, bardziej zróżnicowane i ambiwalentne¹².

Jak wynika z sondażu CBOS z maja 2005 r., znaczna większość badanych deklarowała, że świadectwo życia i nauczania Papieża przyczyniło się do przemiany ich życia (22% badanych – zdecydowanie tak i 48% – raczej tak); 39% badanych osobiście widziało lub spotkało Papieża za jego życia. 81% ankietowanych sądziło, że to, co działo się w Polsce w ostatnich dniach życia i po śmierci Ojca Świętego, pozostawiło trwałe ślad w ludziach i przyczyniło się do umocnienia religijności Polaków, 78% – że doprowadziło do przemiany postaw życiowych młodego pokolenia, 68% – do wzrostu międzyludzkiej solidarności i wzajemnej pomocy, 67% – do odnowy moralnej narodu, 60% – do większego udziału wierzących w rozwiązywaniu problemów swojej wspólnoty parafialnej, 44% – do wzrostu zaangażowania obywateli w sprawy swoich społeczności lokalnych, 37% – do troski, by w nadchodzących wyborach parlamentarnych i prezydenckich zostali wybrani odpowiedni ludzie¹³.

W lipcu 2005 r. 80% badanych dorosłych Polaków oceniło wpływ Papieża na ukształtowanie się własnych poglądów na świat i życie jako duży, 15% – jako mały, 4% – jako żaden i 1% – to niezdecydowani. Szczególna rola przypisywana Papieżowi dorównuje wymienianemu tu na pierwszym miejscu czynnikowi „własne przemyślenia” (81% badanych)¹⁴. Według sondażu CBOS z sierpnia 2005 r., 60,6% badanych zade-

Paul II. zur Lösung der Probleme der Welt von heute unterschiedlich. Wie beurteilen Sie, allgemein gesehen, das, was der Papst in der Zeit seines Pontifikats für die heutige Welt getan hat?” 90% der befragten Polen antworteten: entschieden positiv, 8% – eher positiv, 0% – eher negativ oder entschieden negativ, und 2% waren unentschieden; in der Slowakei waren dies entsprechend: 52%, 38%, 3%, 8%; in Ungarn – 51%, 39%, 2%, 8%; in Tschechien – 31%, 45%, 5%, 19%. In den vier Ländern, in denen diese Befragung durchgeführt wurde, dominiert die Überzeugung, dass sich Johannes Paul II. positive Verdienste für die Welt erworben hat. Nur in Tschechien sind die Urteile etwas weniger positiv und eher ambivalent (jeder fünfte Befragte hatte keine eigene Meinung zu dieser Frage). Differenziert sind die Beurteilungen der Verdienste Johannes Pauls II. für die einzelnen Länder selbst. Am höchsten schätzen den Papst seine Landsleute, von denen 95% aller Befragten der Ansicht waren, dass ihm die Polen besonders zu danken haben (Antworten „entschieden ja” und „eher ja”). An zweiter Stelle folgten die Ungarn (82%), an dritter die Slowaken (74%) und an vierter die Tschechen (45%). Die Meinungen der Katholiken in diesen Ländern waren entschieden weniger differenziert und viel positiver als die der Gesellschaft generell (entsprechend: 96%, 87%, 85%, 64%).¹⁰ „Das Gefühl, dass ihre Nation dem Papst etwas Besonderes verdankt, deklarieren nicht nur fast alle polnischen Katholiken, sondern auch die entschiedene Mehrheit der ungarischen und slowakischen Katholiken sowie fast zwei Drittel der Katholiken in Tschechien (die diese Meinung allerdings mit einem gewissen Zögern äußern und oft keine ausgeprägte Meinung zu diesem Thema haben”).¹¹

Den Deklarationen der befragten Personen zufolge kennen 79% der Polen den Inhalt der päpstlichen Lehre (Antworten „entschieden ja” und „eher ja”), 58% der Slowaken, 42% der Ungarn und 24% der Tschechen. Die positiven

klarowało, że w ich życiu jest taka osoba (postać), która jest dla nich największym autorytetem i którą szanują i darzą największym zaufaniem lub starają się naśladować (33,9% – nie ma takiej osoby; 5,4% nie potrafiło udzielić odpowiedzi). Wśród tych postaci najwyższą pozycję przyznano Janowi Pawłowi II (63,8%), na drugim miejscu uplasowali się mąż/żona (11,4%), na trzecim syn/córka (4,1%), a pozostałe wymieniane osoby uzyskiwały mniej niż po 3% wskazań¹⁵.

Sondaż przeprowadzony w rok po śmierci Papieża dowodzi, że pozytywne nastroje i opinie utrzymały się w świadomości Polaków. Na pytanie, czy respondent wspominał lub rozmawiał o Papieżu Janie Pawle II, 26,7% badanych odpowiedziało, że czyniło to bardzo często, 38,3% – często, 27,6% – czasami, 5,0% – bardzo rzadko, 2,3% – nigdy, 0,2% – trudno powiedzieć (modliło się o beatyfikację Jana Pawła II odpowiednio: 18,8%, 25,7%, 26,0%, 6,0%, 22,1%, 1,5%; modliło się w jakiejś sprawie za pośrednictwem Jana Pawła II odpowiednio: 10,8%, 17,5%, 21,5%, 7,5%, 40,5%, 2,2%). Dość optymistycznie badani oceniali swoją znajomość treści nauczania Jana Pawła II: zdecydowanie tak – 14,9%, raczej tak – 57,0%, raczej nie – 20,8%, zdecydowanie nie – 3,5%, trudno powiedzieć – 3,9% (kierowanie się w życiu wskazaniem Papieża odpowiednio: 18,4%, 59,3%, 14,7%, 3,1%, 4,4%). Na pytanie, czy świadectwo życia i nauczanie Jana Pawła II w jakimś stopniu przyczyniły się do przemiany życia respondenta, 16,4% badanych odpowiedziało, że zdecydowanie tak, 50,2% – raczej tak, 23,2% – raczej nie, 4,9% – zdecydowanie nie i 5,3% – trudno powiedzieć (w odniesieniu do życia większości Polaków odpowiednio: 19,5%, 57,3%, 12,6%, 1,9%, 8,7%)¹⁶.

Poruszeni śmiercią Jana Pawła II, ludzie podejmowali postanowienia dotyczące własnego życia. W 2006 r. 7% badanych dorosłych Polaków postanowiło – według własnych deklaracji

Selbsteinschätzungen hinsichtlich der Kenntnis der Lehre Johannes Pauls II. werden viel häufiger mit einem gewissen Zögern geäußert statt auf kategorische Weise (d.h. es gibt viel mehr Antworten „eher ja“ als „entschieden ja“). Die meisten Tschechen, über die Hälfte der Ungarn und zwei Fünftel der Slowaken geben direkt zu, die päpstliche Lehre nicht zu kennen. Die deklarierte Kenntnis der Lehre Johannes Pauls II. ist unter den Katholiken dieser Länder größer. Von den polnischen und slowakischen Katholiken deklarierte die überwiegende Mehrheit der Befragten, sie würden den Inhalt der päpstlichen Unterweisung kennen (entsprechend 80% und 73%), von den ungarischen und tschechischen Katholiken dagegen etwas weniger als die Hälfte (entsprechend 49% und 46%). Die Katholiken aus Ungarn und Tschechien geben recht oft zu, zu diesem Thema über kein Wissen zu verfügen (entsprechend 47% und 50%).

Die niedrigsten Werte betreffen die Gültigkeit der päpstlichen Lehre für das persönliche Leben der Befragten. 84% der befragten Polen zählten sich zu der Kategorie von Menschen, die sich von den Anweisungen Johannes Pauls II. leiten lassen (Antworten „entschieden ja“ und „eher ja“), von den Slowaken – 49%, den Ungarn – 38% und den Tschechen 17% (die Katholiken in diesen Ländern antworteten entsprechend: 85%, 64%, 50%, 40%). Von den ungarischen und tschechischen Katholiken lässt sich ein beträchtlicher Teil – ihren eigenen Deklarationen zufolge – nicht von der päpstlichen Unterweisung leiten oder vermag diesbezüglich keine Selbsteinschätzung zu geben, weil sie den Inhalt dieser Lehre nicht kennen. Ein Vergleich dieser vier postkommunistischen Länder hinsichtlich ihrer Einstellung zu Johannes Paul II. sieht folgendermaßen aus: zuerst kommt Polen, dann die Slowakei, danach Ungarn und zuletzt Tschechien. Dies entspricht dem Niveau der Säkularisierung in den jeweiligen Ländern. Je wei-

– być bardziej religijnym człowiekiem, 17% – że zmieni się i stanie się lepszym człowiekiem, 72% – niczego nie postanowiło i 4% – trudno powiedzieć (w 2005 r. odpowiednio: 9%, 15%, 39%, 3%; ponadto 43% badanych zastanawiało się nad swoim życiem, nad tym, jakim się jest człowiekiem). Spośród tych, którzy podjęli jakieś zobowiązania, 34% dotrzymało podjętego zobowiązania całkowicie, 61% – tak, ale w części, 4% – nie dotrzymało przyrzeczeń i 1% – trudno powiedzieć. Badani raczej ostrożnie oceniali wpływ śmierci Jana Pawła II na poziom życia publicznego w Polsce: zdecydowanie tak – 1%, raczej tak – 19%, raczej nie – 42%, zdecydowanie nie – 30%, trudno powiedzieć – 8%¹⁷.

Sondaż zrealizowany w kwietniu 2006 r. przez TNS OBOP wykazał, że zasięg wyrażania uczuć w rocznicę śmierci Jana Pawła II był zbliżony do tego, jaki wystąpił w dniach jego śmierci i pogrzebu. W 2006 r. 50% badanych Polaków deklaroowało, że modliło się w domu, 45% – że zapaliło w domu świecę, 45% – że wzięło udział we Mszy św., 24% – że wzięło udział we wspólnej modlitwie w kościele, przed kościołem, na placu lub w innym miejscu, 10% – że wywiesiło flagę lub wystawiło w oknie portret Papieża, 13% – że zapaliło świecę, złożyło kwiaty w kościele, przed kościołem, tablicą, pomnikiem itp., 7% – że wzięło udział w innych spotkaniach i uroczystościach, białych marszach itp., 4% – że nosiło żałobę, 9% – inne, 6% – trudno powiedzieć (w kwietniu 2005 r. odpowiednio: 63%, 55%, 55%, 35%, 32%, 25%, 11%, 9%, 7%, 2%). Na pytanie, czy pod wpływem przeżycia śmierci Papieża ludzie w Polsce stali się lepsi, 5% badanych wyraziło zdecydowanie pozytywną opinię, 36% – raczej tak, 36% – raczej nie, 18% – zdecydowanie nie i 5% – trudno powiedzieć (w 2005 r. odpowiednio: 4%, 43%, 34%, 10%, 9%). Optymizm ten charakteryzował szczególnie ludzi głęboko wierzących i praktykujących¹⁸.

ter die Säkularisierung im Lande fortgeschritten ist, desto weniger positiv, differenzierter und ambivalenter sind die Urteile über den Papst.¹²

Wie aus der CBOS-Befragung vom Mai 2005 hervorgeht, haben 22% der befragten Personen mit der Antwort „entschieden ja“ und 48% mit „eher ja“ deklariert, dass das Zeugnis des Lebens und der Lehre des Papstes zu einer Veränderung ihres eigenen Lebens beigetragen hat; 39% der Befragten haben den Papst gesehen oder waren ihm zu seinen Lebzeiten begegnet; 81% der Befragten meinten, dass die Ereignisse der letzten Tage des Lebens und nach dem Tode des Heiligen Vaters in Polen eine bleibende Spur in den Menschen hinterlassen und zur Stärkung der Religiosität der Polen beigetragen haben; 78% – dass sie zu einer Veränderung der Lebenseinstellungen der jungen Generation geführt haben, 68% – zu einer Zunahme der zwischenmenschlichen Solidarität und gegenseitigen Hilfe; 67% – zu einer moralischen Erneuerung der Nation; 60% – zu einer stärkeren Teilnahme der Gläubigen an der Lösung der Probleme ihrer Pfarrgemeinde; 44% – zu einem zunehmenden Engagement der Bürger in Angelegenheiten ihrer lokalen Gemeinschaften; 37% – zur Sorge dafür, dass in den kommenden Parlaments- und Präsidentschaftswahlen die richtigen Leute gewählt werden.¹³

Im Juli 2005 beurteilten 80% der befragten erwachsenen Polen den Einfluss des Papstes auf die Herausbildung ihrer eigenen Ansichten über die Welt und das Leben als positiv, 15% – als gering, 4% – als null, und 1% war unentschieden. Die dem Papst zugeschriebene besondere Rolle kommt dem an erster Stelle genannten Faktor der „eigenen Überlegungen“ gleich (81% der Befragten).¹⁴ Der CBOS-Befragung vom August 2005 zufolge erklärten 60,6% der Befragten, dass es in ihrem Leben eine Person gibt, die für sie die höchste Autorität darstellt, die hohe Achtung genießt und der sie größtes Vertrauen entgegenbringen oder der sie sich bemühen nachzufolgen

Omówione skrótkowo sondaże opinii publicznej wskazują na znaczny autorytet Jana Pawła II w społeczeństwie polskim – i to nie tylko wśród głęboko wierzących czy regularnie praktykujących. Być może autorytet ten wpływał zawyżająco na ogólne poparcie udzielane polskiemu Kościołowi. Zdecydowana większość ankietowanych Polaków określiła siebie jako osoby znające treść nauczania papieskiego (od 65% do 79% w poszczególnych sondażach). Niemal wszyscy uważali, że Papież przyczynił się do rozwiązania wielu problemów współczesnego świata (98%) i że Polacy zawdzięczają mu coś szczególnego (95%); dostrzegali też jego wpływ na ukształtowanie się własnych poglądów (80%). Pod wpływem przeżyć związanych z chorobą Papieża wielu Polaków podejmowało ważne decyzje i postanowienia, rozmawiało częściej o nim niż poprzednio, modliło się w jego sprawie. Zdecydowana większość badanych uważała, że „trauma papieska” odegrała znaczący wpływ na przemiany religijne i moralne w społeczeństwie, ale już tylko mniejszość dostrzegła ten wpływ w sprawach społecznych i politycznych (np. wybory parlamentarne, życie publiczne). Deklarowane poglądy nie zawsze były w pełni spójne. Ponad trzy czwarte badanych zgadzało się z Papieżem w sprawach życia codziennego (77%), ponad dwie trzecie deklarowało, że oczekiwania Papieża wobec nich nie są dla nich za trudne (67%), ale równocześnie aż 85% respondentów zgadzało się z twierdzeniem, że Polacy kochają Papieża, ale w życiu nie przestrzegają jego zaleceń. Od 77% do 84% ankietowanych deklarowało, że kieruje się wskazaniem Jana Pawła II, ale przemianę pod jego wpływem dostrzegano w swoim życiu i w życiu większości Polaków nieco mniej osób.

Przytoczone opinie świadczą niewątpliwie o wielkim religijnym autorytecie Papieża w jego ojczyźnie, ale nie muszą przekładać się na codzienne postawy i zachowania dotyczące religij-

(33,9% – dass sie keine solche Person haben, und 5,4% konnten diese Frage nicht beantworten). Unter diesen Persönlichkeiten nahm Johannes Paul II. eindeutig den erste Rang ein (63,8%), an zweiter Stelle folgte der eigene Ehemann bzw. die Ehefrau (11,4%), an dritter Stelle dann der Sohn oder die Tochter (4,1%), und die übrigen Personen erreichten weniger als 3%.¹⁵

Die ein Jahr nach dem Tode des Papstes durchgeführte Befragung beweist, dass die positiven Stimmungen und Meinungen im Bewusstsein der Polen bleibend verankert sind. Auf die Frage, ob der bzw. die Befragte sich an den Papst Johannes Paul II erinnert oder über ihn spricht, antworteten 26,7% aller befragten Personen, dass sie dies sehr oft tun, 38,3% – oft, 27,6% – manchmal, 5,0% – sehr selten, 2,3% – nie, 0,2% – schwer zu sagen (für die Seligsprechung Johannes Pauls II. beteten entsprechend: 18,8%, 25,7%, 26,0%, 6,0%, 22,1%, 1,5%; in irgendeiner Angelegenheit beteten durch Vermittlung von Johannes Paul II. entsprechend: 10,8%, 17,5%, 21,5%, 7,5%, 40,5%, 2,2%). Reht optimistisch beurteilten die Befragten ihre Kenntnis des Inhalts der Lehre Johannes Pauls II.: entschieden ja – 14,9%, eher ja – 57,0%, eher nein – 20,8%, entschieden nein – 3,5%, schwer zu sagen – 3,9% (in ihrem Leben ließen sich von den Anweisungen des Papstes entsprechend leiten: 18,4%, 59,3%, 14,7%, 3,1%, 4,4%). Auf die Frage, ob das Zeugnis des Lebens und der Lehre Johannes Pauls II. zu irgendwelchen Veränderungen im Lebens der Befragten beigetragen hat, antworteten 16,4% der Befragten – entschieden ja, 50,2% – eher ja, 23,2% – eher nein, 4,9% – entschieden nein, und 5,3% – schwer zu sagen (in Bezug auf das Leben der Mehrheit der Polen waren dies entsprechend: 19,5%, 57,3%, 12,6%, 1,9%, 8,7%).¹⁶

Unter dem Einfluss des Erlebens des Todes von Johannes Paul II. fassten die Menschen Beschlüsse, die ihr eigenes Leben betrafen. Im Jahre 2006 beschlossen 7% der befragten erwachsenen

ności. Wymowa postaci Papieża i jego nauczania ma charakter bardziej symboliczny niż rzeczywisty, bardziej emocjonalny niż kojarzący się z konsekwentnym działaniem. Codzienna praktyka życiowa toczy się swoimi koleinami, które są nieco inne niż wielkie przeżycia i zbiorowe doświadczenia religijne. Według Krzysztofa Kosęły, młodzież mówi o zmarłym Janie Pawle II zdecydowanie częściej jako o autorytecie moralnym niż jako o przewodniku na własnej drodze życiowej¹⁹. Charyzmatyczna osobowość Jana Pawła II nie wystarcza, aby – mimo fascynacji symboliczną mocą wartości religijnych – dotrzeć do wielu Polaków tak, by zmienili oni swoją świadomość i praktykę moralną. Jest także wątpliwe, czy tworzy się jakaś grupa pokoleniowa nazywana „JP II” jako istotny ruch kulturowy. Pomimo to, mimo wszelkich ograniczeń związanych z oddziaływaniem Jana Pawła II na religijność i moralność Polaków, jest on w dalszym ciągu ważnym czynnikiem sprzyjającym żywotności polskiego katolicyzmu, ważnym symbolem religijnym i narodowym – zarówno dla tych, którzy czują się silnie związani z Kościołem rzymskokatolickim, jak i dla tych, którzy w codziennym życiu w mniejszym lub większym stopniu dystansują się od niego.

4. Jan Paweł II jako autorytet w sprawach moralności

Kryzys autorytetów zaczyna się coraz wyraźniej zaznaczać w polskim społeczeństwie. Coraz większa część obywateli dystansuje się od autorytetów instytucjonalnych, głównie tych, które głoszą normy z założenia mające powszechnie obowiązywać. Deinstytucjonalizacja, pluralizacja i indywidualizacja wartości moralnych działają na rzecz osłabienia wszelkich autorytetów. W społeczeństwie polskim lat dziewięćdziesiątych

Polen – wie sie selbst deklarierten –, religiöser zu sein als bisher, 17% – sich zu ändern und ein besserer Mensch zu werden, 72% – nichts beschlossen, und 4% – schwer zu sagen (im Jahre 2005 waren dies entsprechend: 9%, 15%, 39%, 3%; darüber hinaus dachten 43% der Befragten über ihr Leben nach und darüber, was für ein Mensch man sei). Von denen, die irgendwelche Beschlüsse fassten, hielten 34% die auf sich genommenen Verpflichtungen völlig ein, 61% – ja, aber nur teilweise, 4% – hielten ihr Versprechen nicht, und 1% – schwer zu sagen. Die Befragten beurteilten den Einfluss des Todes Johannes Pauls II. auf das Niveau des öffentlichen Lebens in Polen eher vorsichtig: 1% – entschieden ja, 19% – eher ja, 42% – eher nein, 30% – entschieden nein, 8% – schwer zu sagen.¹⁷

Die im April 2006 vom Meinungsforschungsinstitut TNS OBOP durchgeführte Befragung ergab, dass der Umfang der Äußerungen von Gefühlen aus Anlass des ersten Todestages von Johannes Paul II. dem an den Tagen seines Todes und seiner Beisetzung ähnelte. Im Jahre 2006 deklarierten 50% der befragten Polen, sie hätten zu Hause gebetet, 45% – zu Hause eine Kerze angezündet, 45% – an der Heiligen Messe teilgenommen, 24% – am gemeinsamen Gebet in der Kirche, auf einem Platz oder an anderer Stelle teilgenommen, 10% – eine Flagge aus dem Fenster gehängt oder ein Papstbild ins Fenster gestellt, 13% – eine Kerze angezündet und Blumen in der Kirche, vor der Kirche, einer Gedenktafel, einem Denkmal u.dgl. niedergelegt, 7% – an anderen Begegnungen und Feierlichkeiten, Weißen Märschen u.dgl. teilgenommen, 4% – Trauerkleidung getragen, 9% – andere Formen, 6% – schwer zu sagen (im April 2005 waren dies entsprechend: 63%, 55%, 55%, 35%, 32%, 25%, 11%, 9%, 7%, 2%). Die Frage, ob die Menschen in Polen unter dem Einfluss des Erlebens des Todes des Papstes besser geworden seien, beantworteten 5% der Befragten entschieden

dokonywała się gwałtowna zmiana autorytetów publicznych, zarówno osobowych jak i instytucjonalnych, zarówno politycznych jak i moralnych. Kwestionowano i odrzucano liczne tradycyjne autorytety i w znacznie mniejszym stopniu poszukiwano nowych. Wielu młodych ludzi twierdzi, że nie uznaje żadnych autorytetów czy wzorów osobowych. Dawne autorytety są zastępowane przez ekspertów i specjalistów – jedynie autorytet Jana Pawła II pozostał w stanie niemal nienaruszonym. Niemal, bo jeżeli nawet Jan Paweł II okazał się najczęściej uznawanym autorytetem w społeczeństwie polskim, to poziom aprobaty tego autorytetu jest jednak zróżnicowany w poszczególnych środowiskach społecznych. Rozbieżności szczególnie dotyczą spełniania tych oczekiwań Papieża wobec rodaków, które są zawarte w jego moralnym przesłaniu.

Pomimo powszechnie deklarowanego zaufania do Jana Pawła II, Polacy są dalecy od akceptowania *in toto* jego nauczania moralnego. Dość często przypisują własnemu sumieniu rangę ostatecznego autorytetu w sprawach moralnych. Uważają, że rozstrzygnięcie tego, co jest dobre, a co złe, leży w kompetencjach jednostki, jej indywidualnych przekonań, i nie musi wynikać z jakichś reguł narzuconych człowiekowi z zewnątrz. Świadczyć to może o wspomnianym daleko posuniętym kryzysie autorytetów instytucjonalnych oraz o nadzwyczajnej promocji własnego „ja”.

Z drugiej strony należy podkreślić, że bez nauczania i oddziaływania Jana Pawła II Polskę dotknąłby jeszcze większy kryzys moralny, zwłaszcza w odniesieniu do spraw małżeńskich i rodzinnych. Słusznie nazywa się go „Papieżem rodziny”, choć jego wpływ w tej materii trudno jest precyzyjnie wymierzyć. Można się zgodzić ze stwierdzeniem, że „pontyfikat Jana Pawła II przyczynił się do zahamowania najbardziej autodestrukcyjnych tendencji w rodzinie, które pojawiły się wraz z »prorokami« rewolucji seksualnej w latach siedemdziesiątych”²⁰.

positiv, 36% – eher ja, 18% – entschieden nein und 5% – schwer zu sagen (im Jahre 2005 waren dies entsprechend: 4%, 43%, 34%, 10%, 9%). Durch einen solchen Optimismus zeichneten sich besonders die tief gläubigen und praktizierenden Menschen aus.¹⁸

Die hier in Kürze besprochenen öffentlichen Meinungsbefragungen verweisen auf eine beträchtliche Autorität Johannes Pauls II. in der polnischen Gesellschaft, und dies nicht nur unter den tief gläubigen oder regelmäßig praktizierenden Katholiken. Vielleicht wurde die der polnischen Kirche entgegengebrachte allgemeine Unterstützung dadurch erhöht. Die überwiegende Mehrheit der befragten Polen deklariert die Kenntnis der Inhalte der päpstlichen Unterweisung (von 65% bis 79% in den einzelnen Befragungen). Fast alle sind der Ansicht, dass der Papst zur Lösung vieler Probleme der heutigen Welt beigetragen hat (98%) und dass die Polen ihm besonders viel zu verdanken haben (95%), und viele konstatieren sogar seinen Einfluss auf die Herausbildung ihrer eigenen Ansichten (80%). Unter dem Einfluss des Miterlebens der Krankheit des Papstes haben viele Polen wichtige Entscheidungen und Beschlüsse gefasst, öfter als vorher über ihn gesprochen und für ihn gebetet. Die überwiegende Mehrheit der Befragten meinte, dass das „päpstliche Trauma“ einen beträchtlichen Einfluss auf die religiösen und moralischen Veränderungen in der Gesellschaft gespielt hat, aber nur eine Minderheit sah einen solchen Einfluss auf soziale und politische Angelegenheiten (z.B. auf die Parlamentswahlen und das öffentliche Leben). Die deklarierten Meinungen waren nicht immer ganz stimmig. Mehr als drei Viertel der Befragten erklärten sich in den Fragen des täglichen Lebens mit dem Papst einverstanden (77%), und mehr als zwei Drittel deklarierten, die Erwartungen des Papstes an sie seien nicht zu schwierig für sie (67%), aber gleichzeitig stimmten 85% der Be-

W społeczeństwie polskim nauczanie Jana Pawła II o małżeństwie i rodzinie jest na ogół znane, chociaż nie do końca – być może – rozumiane i akceptowane. Orędzie ewangeliczne o małżeństwie i rodzinie jest przekazywane wiernym różnymi kanałami religijno-kościelnego komunikowania. Jednocześnie silne są oddziaływania sekularyzacyjne, subiektywistyczne i redukcjonistyczne, prowadzące do osłabienia trwałości, a nawet rozbitcia rodziny. W środkach masowego przekazu lansuje się wzory zachowań rodzinnych sprzeczne z etyką chrześcijańską w zakresie życia małżeńsko-rodzinnego. Znalazło się ono w polu napięć ideologicznych innego rodzaju niż przed 1989 r., napięć lansowanych przez ośrodki polityczne, pewne nurty liberalnego konsumpcjonizmu, częściowo szkołę. Nie można jednak zaniku norm moralnych, osłabienia etosu studiów i pracy, praktycznego materializmu, konsumpcjonizmu, traktowania wolności jako wyzwolenia się od wszelkich norm i obowiązków, zaniku poczucia odpowiedzialności i kierowania się moralnością sytuacyjną tłumaczyć wyłącznie wpływami propagandy i lansowanego życia na Zachodzie²¹. Należy dostrzegać wewnętrzne (krajowe) uwarunkowania w zakresie przemian postaw i zachowań wobec rodziny.

Powiedzenie „Polacy są religijni, ale mało moralni” lub „młódzież jest religijna, ale ma swoją moralność”, nawet jeżeli nie jest do końca prawdziwe, pokazuje kierunek przekształceń w mentalności Polaków, czyli znaczący rozróż między powszechnie deklarowanymi postawami proreligijnymi a postawami i zachowaniami moralnymi ludzi wierzących. Złudzeniem okazało się przekonanie, że po 1989 r. uda się nagle upowszechnić wartości etyki chrześcijańskiej w szerokim obiegu publicznym i prywatnym. Wiele wskazuje na to, że wartości te nie stały się dominujące w kulturowym obiegu: nie weszły one z pewnością do praktycznego dys-

fragten der These zu, die Polen würden den Papst lieben, aber im Leben seine Anweisungen nicht befolgen. Von 77% bis 84% der Befragten erklärten, sie würden sich von den Anweisungen Johannes Pauls II. leiten lassen, aber dass es unter seinem Einfluss zu einer Veränderung in ihrem Leben und im Leben der meisten Polen gekommen sei, das meinten dann schon weniger.

Die besprochenen Meinungen zeugen zweifellos von der großen religiösen Autorität des Papstes in seinem Heimatland, aber sie müssen nicht unbedingt mit den täglichen Einstellungen und Verhaltensweisen hinsichtlich der eigenen Religiosität übereinstimmen. Sie tragen eher symbolischen als realen Charakter und sind eher emotional als konsequent. Die tägliche Lebenspraxis nimmt ihren eigenen Verlauf, der sich von den intensiven Erlebnissen und der kollektiven religiösen Erfahrung unterscheidet. Krzysztof Kosela zufolge bezeichnen Jugendliche den verstorbenen Papst entschieden öfter als eine moralische Autorität anstatt als einen Führer auf dem eigenen Lebensweg.¹⁹ Die charismatische Persönlichkeit Johannes Pauls II. genügt nicht, um – trotz der Faszination für die symbolische Kraft religiöser Werte – viele Polen so zu erreichen, dass sie ihr moralisches Bewusstsein und auch ihre moralische Praxis ändern. Zweifelhaft ist auch, ob wirklich eine als „Generation JP2” bezeichnete Generationsgruppe als wesentliche kulturelle Bewegung in Entstehung begriffen ist. Trotz aller Einschränkungen im Zusammenhang mit dem Einfluss Johannes Pauls II. auf die Religiosität und Moral der Polen stellt dieser auch weiterhin einen wichtigen, die Lebendigkeit des polnischen Katholizismus fördernden Faktor dar, ein wichtiges religiöses und nationales Symbol, und dies nicht nur für die eng mit der römisch-katholischen Kirche verbundenen Katholiken, sondern auch für diejenigen, die sich im täglichen Leben in mehr oder weniger hohem Grade von ihr distanzieren.

kursu politycznego i próbuje się je eliminować z życia społecznego. Wolność, rozumiana uprzednio przede wszystkim w odniesieniach społecznych i narodowych (w sensie wyzwania się z niesprawiedliwych struktur społecznych, czyli jako wolność polityczna), staje się coraz bardziej wolnością zindywidualizowaną, aż po granice uwolnienia się od wszystkiego i do wszystkiego (wolność ryzykowna).

Wiele wskazuje na to, że załamanie się kondycji moralnej społeczeństwa polskiego nastąpiło już wcześniej (swoiste przesunięcia w uznawanych wartościach). W latach dziewięćdziesiątych pewne zjawiska uległy jedynie pogłębieniu i upowszechnieniu. Twierdzenie, że przed 1989 r. moralność Polaków miała chrześcijański wymiar, jest przesadą, bardziej mitem i stereotypem niż rzeczywistością. Współcześnie zaznacza się prawdopodobnie proces polaryzacji i „koscienizacji” postaw i zachowań moralnych. Wydaje się powoli zwiększać krąg ludzi świadomie i zdecydowanie opowiadających się za doktryną moralną Kościoła, natomiast szybciej rośnie krąg ludzi świadomie kwestionujących poszczególne elementy tej doktryny („jestem katolikiem, ale...”). Ci pierwsi starają się na swój własny sposób realizować wezwania Jana Pawła II z kazania w Olsztynie (6 czerwca 1991 r.) do kształtowania nowego stylu bycia katolikiem, ci drudzy rozwijają jakieś elementy ponowoczesnej moralności.

Sprzeciw Kościoła wobec relatywizmu i „pragmatyzmu bez transcendencji” może uzyskać wsparcie ze strony tych, którzy uważają, że moralność bez odniesień transcendentnych daje się sprowadzić do poziomu konwenansów kulturowych czy zasad dotyczących zachowań towarzyskich. Kościół odwołujący się do aksjologicznych aspektów rzeczywistości ludzkiego życia, ukazujący nienaruszalną godność osoby ludzkiej, może stanowić ważną siłę przeciwstawiającą się pragmatycznej, konsumpcyjnej

4. Johannes Paul II. als Autorität in Sachen der Moral

Die Krise der Autoritäten im kollektiven Bewusstsein beginnt sich in der polnischen Gesellschaft immer deutlicher abzuzeichnen. Die Entfremdung breiter Bevölkerungsschichten vom Einfluss institutioneller Autoritäten nimmt zu, besonders derer, die Allgemeingültigkeit beanspruchende Normen verkünden. Die Deinstitutionalisierung, Pluralisierung und Individualisierung moralischer Werte bewirken eine Schwächung aller institutioneller Autoritäten. In der polnischen Gesellschaft der neunziger Jahre vollzog sich ein rapider Wandel der öffentlichen Autoritäten, sowohl der persönlichen als auch der institutionellen, der politischen wie der moralischen. Viele traditionelle Autoritäten wurden in Frage gestellt und verworfen, und in beträchtlich geringerem Ausmaße wurde nach neuen gesucht. Viele jungen Menschen deklarieren, dass sie keinerlei Autoritäten oder persönliche Vorbilder anerkennen. Von den früheren Autoritäten blieb allein die Autorität Johannes Pauls II. in fast unversehrtem Zustand erhalten. Die früheren Autoritäten werden durch Experten und Spezialisten ersetzt. Selbst wenn Johannes Paul II. die noch am meisten anerkannte Autorität in der polnischen Gesellschaft darstellt, ist das Niveau der Billigung dieser Autorität in den verschiedenen sozialen Kreisen jedoch differenziert, besonders was die Erfüllung der in seiner moralischen Botschaft enthaltenen Erwartungen des Papstes an seine Landsleute betrifft. Trotz des allgemein deklarierten Vertrauens in Johannes Paul II. sind die Polen weit entfernt davon, seine Morallehre *in toto* zu akzeptieren. Recht oft erheben sie das eigene Gewissen in den Rang einer letztendlichen Autorität in moralischen Fragen. Sie meinen, dass die Entscheidung darüber, was gut und was schlecht ist, in der Kompetenz des Einzelnen liegt, aus seinen individuellen

i relatywistycznej tendencji, prowadzącej w aksjologiczną pustkę. Ważną drogę w tym względzie wytycza personalizm chrześcijański w wersji ukazanej przez Jana Pawła II, broniący podstawowych wartości ludzkich²². Wszelka negacja transcendencji niesie z sobą zagrożenie dla tego wszystkiego, co specyficznie ludzkie i uniwersalne.

Autorytet Jana Pawła II w swoich ogólnych kształtach był i jest niepodważalny w społeczeństwie polskim. W kwestiach szczegółowych ujawnia się on w zróżnicowany sposób w poszczególnych środowiskach społecznych, nieco niższy wśród młodzieży niż w pokoleniu ludzi dorosłych. W zakresie jurysdykcji moralnej jego kompetencje, nawet jeżeli nie są kwestionowane, to w praktyce często są pomijane. W pewnej mierze słuszne okazują się uwagi socjologa brytyjskiego Davida Martina, że „dla katolickiej tożsamości Papież jest raczej charyzmatycznym totemem niż autorytetem w kwestiach stylu życia albo kimś, kto może rozstrzygać, co jest odpowiednie dla organizacji rodziny i seksualnych zachowań”²³. Tożsamość katolicka w Polsce nie jest równoznaczna z pełnym uznaniem jurysdykcji Kościoła w sprawach moralnych, zwłaszcza związanych z małżeństwem i rodziną.

5. Uwagi końcowe

W analizie procesów przemian w Europie Środkowej i Wschodniej, a szczególnie w Polsce, trudno byłoby pominąć rolę, jaką odegrał Jan Paweł II. Już w okresie pierwszej pielgrzymki do ojczyzny w 1979 r. Papież zdołał przywrócić zapał narodowi polskiemu i umocnić zakorzenienie Polski w wierze katolickiej i w cywilizacji europejskiej. Niektórzy badacze uważają tę pielgrzymkę za początek polskiej rewolucji solidarnościowej, która doprowadziła

Überzeugungen und nicht aus irgendwelchen dem Menschen von außen übergestülpten Regeln resultieren muss. Dies kann von einer weit fortgeschrittenen Krise der institutionellen Autoritäten sowie von einer außerordentlichen Beförderung des eigenen „Ich“ zeugen.

Andererseits muss unterstrichen werden, dass Polen ohne die Unterweisung und den Einfluss Johannes Pauls II. wohl noch viel stärker von der moralischen Krise betroffen wäre, besonders in Bezug auf Fragen der Ehe und Familie.

Selbst wenn es wahr ist, dass die Morallehre Johannes Pauls II. im Bewusstsein der Katholiken nur ein teilweises Echo gefunden hat, wird er dennoch zu Recht als „Papst der Familie“ bezeichnet, auch wenn sein Einfluss auf diesem Gebiet kaum exakt gemessen werden kann. Man kann der Feststellung zustimmen, dass „das Pontifikat Johannes Pauls II. zu einer Hemmung der am stärksten autodestruktiven Tendenzen in der Familie beigetragen hat, welche mit den ‚Propheten‘ der sexuellen Revolution in den sechziger Jahren in Erscheinung getreten waren”²⁰.

In der polnischen Gesellschaft ist die Lehre Johannes Pauls II. zum Thema der Ehe und der Familie im allgemeinen bekannt, auch wenn sie – vielleicht – nicht vollständig verstanden und akzeptiert wird. Die Botschaft des Evangeliums zum Thema der Ehe und der Familie wird den Gläubigen über die verschiedenen Kanäle der religiös-kirchlichen Kommunikation vermittelt. Andererseits gibt es starke Einflüsse der Säkularisierung, des Subjektivismus und des Reduktionismus, die zu einer Schwächung der Stabilität der Familie und manchmal sogar zu ihrer Zerschlagung führen. In den Massenmedien werden Vorbilder familiären Verhaltens lanciert, die zur christlichen Ethik auf dem Gebiet des Ehe- und Familienlebens im Widerspruch stehen. Die Familie ist erneut in ein ideologisches Spannungsfeld ganz anderer Art als desjenigen vor 1989 geraten – diese neuen Spannungen gegenüber

do upadku reżimu sowieckiego w Europie Środkowej i Wschodniej i do zniesienia podziału Europy ustanowionego w Jałcie. Przełamała w skali masowej zniechęcenie narodu wynikające z długiej dominacji komunistycznej, wzmocniła pragnienie wyzwolenia się i uznała je za możliwe. Jan Paweł II zajmuje szczególną pozycję w społeczeństwie polskim. Jako Papież odwiedził wielokrotnie nasz kraj, przebywając w nim w sumie ponad dwa miesiące. Jego wpływ na wizerunek religijności i pozycję Kościoła katolickiego jest nie do zakwestionowania. Niekiedy wyraża się przekonanie, że Papież roztaczał swoisty parasol ochronny nad polskim katolicyzmem i polskim Episkopatem, dostarczał wizji duszpasterskich i dawał konkretne wytyczne do działania.

Nawet socjologowie niezwiązani bezpośrednio z Kościołem dostrzegają wybitną rolę Jana Pawła II w Kościele i w świecie. Zygmunt Bauman pisze: „Jan Paweł II jest chyba najwybitniejszym, najszczerzym i najzarliwszym filozofem-etykiem w historii papieżstwa. Jego pontyfikatowi od samego początku przyświecało pragnienie przywrócenia moralności władzy, jaką utraciła nad ludzkim byciem w świecie. W każdej swojej wypowiedzi, w każdej homilii głosi niezmiernie powtarzane z podziwu godną konsekwencją przesłanie, że nic nie usprawiedliwia zrzeczenia, czy choćby czasowego zawieszenia przez moralną jaźń jej moralnej odpowiedzialności. Grzechem głównym komunistycznej odmiany totalitaryzmu było ubezwłasnowolnienie moralnego »ja«. Dziś natomiast głównym grzechem powstającego po upadku komunizmu świata staje się mniemanie, że przy pomocy wolnorynkowej podaży gadżetów można moralne dylematy rozwiązać, a moralne obowiązki obejść bokiem. Jan Paweł II przeciwstawia się takiej supozycji z niespotykaną siłą, dążąc do odnowy »etycznego wyczulenia«, stanowiącego najbardziej wyróżniającą cechę

dem pastoralen und katechetischen Wirken der Kirche werden von politischen Schaltstellen, von gewissen Strömungen des liberalen Konsumtionismus und teilweise auch von der Schule gefördert. Aber der Schwund moralischer Normen, die Schwächung des Studien- und Arbeitsethos, der praktische Materialismus und Konsumtionismus, das Verständnis der Freiheit als Befreiung von allen Normen und Pflichten, das Nachlassen des Verantwortungsgefühls und das Verhalten nach einer Situationsethik – all dies kann nicht ausschließlich durch den Einfluss der Propaganda und des im Westen lancierten Lebens erklärt werden.²¹ Wahrgenommen werden müssen auch die inneren (innerpolnischen) Bedingungen dieser Wandlung in den Einstellungen und Verhaltensweisen gegenüber der Familie.

Selbst wenn die Redensart „Die Polen sind religiös, aber wenig moralisch“ oder „Die Jugend ist religiös, aber sie hat ihre eigene Moral“ nicht ganz korrekt sein mag, zeigt sie doch die Richtung der Veränderungen in der polnischen Mentalität an, d.h. eine beträchtliche Diskrepanz zwischen den allgemein deklarierten proreligiösen Haltungen und dem moralischen Verhalten der Gläubigen. Als illusionär hat sich die Überzeugung erwiesen, es sei nach 1989 gelungen, die Werte der christlichen Ethik nun plötzlich im weiten öffentlichen und privaten Umfang zu verbreiten. Vieles deutet darauf hin, dass diese Werte in der kulturellen Zirkulation nicht dominierend geworden sind; ganz sicher haben sie keinen Eingang in den praktischen politischen Diskurs gefunden, und es wird sogar versucht, sie aus dem öffentlichen Leben zu eliminieren. Die vorher vor allem in sozialen und nationalen Bezügen verstandene Freiheit (im Sinne einer Befreiung aus ungerechten sozialen Strukturen, d.h. als politische Freiheit) wird immer mehr zu einer individualisierten Freiheit, bis an die Grenze der Freiheit von allem und zu allem (riskante Freiheit).

chrześcijaństwa – wiary, która narodziła się z deifikacji samopoświęcenia”²⁴.

Pielgrzymki papieskie Jana Pawła II były nie tylko wydarzeniami medialnymi, ale także przykładami religijnej komunikacji medialnej. Sprzyjały powstawaniu nowych form kościelnej identyfikacji, umacniały więź uczuciową z Papieżem i sprzyjały tworzeniu się nowej, wirtualnej wspólnoty religijnej, do której należeli nie tylko głęboko wierzący i praktykujący katolicy, ale – w pewnym stopniu – ci wszyscy, którzy w Papieżu i w jego świadczeniu o prawdzie, sprawiedliwości, braterstwie i pokoju dostrzegali przykład niezwykłego przywództwa moralnego. Przy wielu elementach wspólnych, każda pielgrzymka miała swój wyjątkowy klimat i przesłanie. Według Stefano Martelli, „wszystkie mają pewne znamię polityczne, przy czym nie chodzi wcale o wspomnianie wydarzeń, ale o zajmowanie stanowiska w debacie ideowej, o odnowienie ładu społecznego, o zachęcenie do przemian społecznych [...]. Jest jasne, że charakter »polityczny« pielgrzymek bierze się ze skutków, jakie wywołują one w tej sferze, Jan Paweł II posługuje się jednak nie środkami politycznymi, ale symbolicznymi, których oddziaływanie zostaje spotęgowane przez TV”²⁵. W Polsce pielgrzymki Jana Pawła II miały religijny i narodowy charakter, były czymś, co można by nazwać megawydarzeniem (*megaevent*).

Przeżycia związane z chorobą i śmiercią Papieża wywarły znaczący wpływ na życie wielu Polaków (tzw. „rok papieski”). Można jednak mieć wątpliwości, czy katolicyzm polski, utrzymujący w okresie ostatnich 25 lat swój ludowy i masowy charakter (także dzięki podtrzymującym wpływom Jana Pawła II), zachowa w najbliższych dekadach, po odejściu Papieża, swój dotychczasowy charakter. Jeżeli nawet wpływ Jana Pawła II na świadomość religijną i moralną Polaków będzie się zmniejszał, to z pewnością będzie on ważny i znaczący jeszcze przez długi

Vieles verweist darauf, dass der Zusammenbruch der moralischen Kondition der polnischen Gesellschaft schon früher eingetreten ist (d.h. eine spezifische Verschiebung im Bereich der anerkannten Werte). In den neunziger Jahren unterlagen bestimmte Phänomene dann nur noch der Vertiefung und Verbreitung. Die These, dass die Moral der Polen vor 1989 christlich gewesen sei, ist übertrieben – dies ist eher ein Mythos und Stereotyp als die Wirklichkeit. Gegenwärtig zeichnet sich wahrscheinlich ein Prozess der Polarisierung und „Konszientisierung“ der moralischen Einstellungen und Verhaltensweisen ab. Langsam scheint sich der Kreis der Menschen zu vergrößern, die sich bewusst und entschieden für die Morallehre der Kirche aussprechen, und noch schneller wächst die Zahl derer, die einzelne Elemente dieser Doktrin bewusst in Frage stellen („ich bin katholisch, aber...“). Erstere bemühen sich auf ihre Weise, den Appell Johannes Pauls II. vom 6. Juni 1991 in Olsztyn (Allenstein) zu realisieren, der die Gestaltung eines neuen Stils des Katholischseins anmahnte, während die übrigen gewisse Elemente einer postmodernen Moral entwickeln.

Der Einspruch der Kirche gegen den Relativismus und „Pragmatismus ohne Transzendenz“ kann die Unterstützung derer finden, die meinen, dass eine Moral ohne transzendente Bezugnahme schnell auf das Niveau kultureller Konventionen oder auf den Rang gesellschaftlicher Verhaltensregeln reduziert werden kann. Die sich auf die axiologischen Aspekte der menschlichen Wirklichkeit berufende und die unverletzliche Würde der menschlichen Person betonende Kirche kann eine sich der pragmatischen, konsumtionistischen, relativistischen und zu einem axiologischen Vakuum führenden Tendenz widersetzende wichtige Kraft bilden. Einen wichtigen Weg steckt diesbezüglich der christliche Personalismus in der von Johannes Paul II. aufgezeigten Version ab, der die fundamentalen menschlichen Werte verteidigt.²² Jegliches Negieren der Transzendenz bringt Gefahren

czas, a sekularyzacja społeczeństwa polskiego będzie przebiegać w zwolnionym tempie (pełzająca sekularyzacja).

Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi realizować się w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego i demokratycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają za sobą w sposób nieuchronny upadku religijności, mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i kościelności. W przyszłości – być może – wzrośnie liczba osób przyjmujących postawy wobec religii mieszczące się w granicach zakreślonych przez indywidualistyczny czy nawet postmodernistyczny sposób myślenia, tych osób, które będą rozumieć swoją wiarę na własny sposób, niemieszczący się do końca w ramach katolickiej ortodoksji (*Bastelreligion*). Zjawisko to będzie się nasilać niezależnie od tego, czy w Polsce nastąpi gwałtowny proces laicyzacji (mało prawdopodobne), czy też będziemy obserwować raczej procesy specyficznej sekularyzacji (najbardziej prawdopodobny scenariusz rozwoju religijności). Można przypuszczać, że Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, ze znaczącą rolą religii w życiu społecznym jako nośnikiem nadziei wielu Polaków.

Jest wątpliwe, czy polski katolicyzm może być traktowany jako model godny naśladowania przez katolików Europy Zachodniej, mimo że 74% badanych Polaków uważa, że ich wiara religijna może być wzorem i pomocą dla innych narodów (20% – nie, 6% – trudno powiedzieć)²⁶. Z kolei procesowi europeizacji polskiej religijności będą zapewne przeciwdziałać silne wpływy ewangelizacyjne Kościoła katolickiego i innych wspólnot religijnych. Jeżeli zaś będzie realizował się scenariusz imitacji, wówczas kierunek zmian będzie bardziej podobny do tego, który zaznacza się we Włoszech lub Irlandii, niż

für alles spezifisch Menschliche und Universale mit sich.

In ihren allgemeinen Formen war und ist die Autorität Johannes Pauls II. in der polnischen Gesellschaft unanfechtbar. In Detailfragen tritt sie in den jeweiligen sozialen Milieus dann allerdings auf differenzierte Weise in Erscheinung – etwas niedriger ist sie unter der Jugend als in der Erwachsenengeneration. Auf dem Gebiet der moralischen Jurisdiktion werden seine Kompetenzen, selbst wenn sie nicht direkt in Frage gestellt werden, in der Praxis meistens außer Acht gelassen. In gewissem Maße sind die Bemerkungen des britischen Soziologen David Martin berechtigt, dass „der Papst für die katholische Identität eher ein charismatisches Totem darstellt anstatt eine Autorität in Fragen des Lebensstils oder jemand, der entscheiden kann, was für die Organisation der Familie und des sexuellen Verhaltens richtig ist“²³. Die katholische Identität in Polen ist keineswegs gleichbedeutend mit einer vollen Anerkennung der Jurisdiktion der Kirche in moralischen Angelegenheiten, insbesondere was Fragen der Ehe und Familie betrifft.

5. Schlussbemerkungen

Bei der Analyse der Wandlungsprozesse in Ostmitteleuropa und insbesondere in Polen darf die Rolle, die Johannes Paul II. gespielt hat, nicht unberücksichtigt bleiben. Schon während der ersten Pilgerreise in sein Heimatland im Jahre 1979 hat es der Papst fertiggebracht, die polnische Nation neu zu begeistern und die Verwurzelung Polens im katholischen Glauben und in der europäischen Zivilisation zu stärken. Für manche Forscher stellt diese Pilgerreise den Beginn der polnischen Solidarność-Revolution dar, die dann zum Untergang des Sowjetregimes in Ostmitteleuropa und zur Überwindung der in

do tego w Hiszpanii, Francji czy w Niemczech. Przemiany religijne i kościelne w Polsce nie są jeszcze do końca zbadane i wyjaśnione, ale przyszłość religii, a katolicyzmu w szczególności, nie rysuje się w kategoriach całkowicie bezspornych i bezproblemowych.

■ PRZYPISY

¹ J. Casanova, *Religia i świeckie tożsamości w procesie jednoczenia Europy*, „Res Publica Nowa” 19 (2006), nr 1, s. 54.

² Wypowiedź P. M. Zulehnera, zamieszczona w artykule *Jaka przyszłość religii w Europie?*, „Więź” 2005, nr 11, s. 18–19. Dyskutują: José Casanova, Krzysztof Dorosz, ks. Tomáš Halík, ks. Paul M. Zulehner oraz Iwan Żelew.

³ P. L. Berger, *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 158, s. 18.

⁴ *Aktualne problemy i wydarzenia (191). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2006, s. 15.

⁵ Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone do ambasadora Rzeczypospolitej Polskiej, Hanny Suchockiej, 3 grudnia 2001 r., „L'Osservatore Romano” 23 (2002), nr 2, s. 34.

⁶ Benedykt XVI, Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej po podróży do Polski 31 maja 2006 r., „L'Osservatore Romano” 27 (2006), nr 6–7, s. 5.

⁷ M. Maroń, S. Mandes, *Polak katolik. O związkach religijności z tożsamością narodową*, „Dziennik” 2006, nr 48, s. 9 (dodatek „Europa”, nr 24).

⁸ B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, w: K. Zagórski, M. Strzeszewski (red.), *Polska. Europa. Świat. Opinia publiczna w okresie integracji*, Warszawa 2005, s. 324–325.

⁹ B. Wciórka, *Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża. Komunikat z badań CBOS BS/158/2003*, Warszawa 2003, s. 11–17.

¹⁰ B. Wciórka, *Polacy, Węgrzy, Czesi i Słowacy o Papieżu Janie Pawle II. Komunikat z badań CBOS BS/108/2005*, Warszawa 2005, s. 1–5.

¹¹ Tamże, s. 5.

¹² Tamże, s. 6–9.

¹³ B. Wciórka, *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS BS/99/2005*, Warszawa 2005, s. 1–22.

¹⁴ R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS BS/133/2005*, Warszawa 2005, s. 4.

¹⁵ *Aktualne problemy i wydarzenia (183). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2005, s. 10.

Jalta beschlossenen Teilung Europas geführt hat. Sie durchbrach im Massenmaßstab die aus der langen kommunistischen Domination resultierende Entmutigung der Nation, stärkte den Wunsch nach Befreiung und machte die Möglichkeit einer solchen bewußt. Johannes Paul II. nimmt eine besondere Position in der polnischen Gesellschaft ein. Als Papst besuchte er unser Land mehrmals und hielt sich insgesamt über zwei Monate in Polen auf. Sein Einfluss auf das Bild der Religiosität und auf die Position der katholischen Kirche ist unbezweifelbar. Manchmal wird der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass der Papst eine Art Schutzschirm über den polnischen Katholizismus und die polnische Bischofskonferenz aufgespannt, uns pastorale Visionen geliefert und konkrete Anweisungen zum Handeln gegeben hat.

Sogar Soziologen, die nicht unmittelbar mit der Kirche verbunden sind, erkennen die bedeutende Rolle Johannes Pauls II. in der Kirche und in der Welt. Zygmunt Bauman zum Beispiel schreibt: „Johannes Paul II. ist wohl der bedeutendste, lauterste und leidenschaftlichste Ethikphilosoph in der Geschichte des Papsttums. Seinem Pontifikat schwebte von Anfang an der Wunsch vor, den moralischen Charakter der Regierungsherrschaft wiederherzustellen, den diese über die menschliche Existenz in der Welt verloren hat. In jeder seiner Äußerung, in jeder Homilie verkündigt er die unermüdlich und mit bewundernswürdiger Konsequenz wiederholte Botschaft, dass der Verzicht auf ihre moralische Verantwortung und nicht einmal die befristete Aussetzung durch das moralische Selbst durch nichts gerechtfertigt werden kann. Die Hauptsünde der kommunistischen Variante des Totalitarismus bestand in der Entmündigung des moralischen 'Ich'. Und die heutige Hauptsünde der nach dem Untergang des Kommunismus entstehenden Welt besteht in der Annahme, die moralischen Dilemmata könnten unter Umgehung der moralischen

¹⁶ *Aktualne problemy i wydarzenia (191). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2006, s. 18.

¹⁷ *Polska w rok po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań TNS OBOP (kwiecień 2006)*, Warszawa 2006, s. 1–7.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ K. Kosela, *Młodzież na początku XXI wieku*, „Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej” 2006, nr 1, s. 16–26.

²⁰ *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia. (Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów do spraw rodziny i życia)*, „L'Osservatore Romano” 24 (2003), nr 11–12, s. 45.

²¹ Cz. Cekiera, *Psychospołeczne uwarunkowania zagrożeń współczesnej rodziny*, w: E. Trafiałek, A. Kieszkowska, R. Stojecka-Zuber (red.), *Pomoc społeczna i praca socjalna wobec problemów współczesności. (Wybrane zagadnienia z teorii i praktyki)*, Tarnobrzeg 2004, s. 296.

²² J. Życiński, *Czy pluralistyczna Europa może być chrześcijańska*, w: E. Cyran, A. Czaja, P. Gutowski (red.), *Chrześcijaństwo a jedność Europy*, Lublin 2006, s. 49–53.

²³ D. Martin, *Religia, świeckość, sekularyzm i integracja europejska*, „Res Publica Nowa” 19 (2006), nr 1, s. 28.

²⁴ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tł. E. Krasińska, Warszawa 2003, s. 167.

²⁵ S. Martelli, *Władza mass mediów nad władzą. Oddziaływanie TV na system polityczny i Kościół*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 6 (1996), nr 4, s. 696.

²⁶ *Nauki Benedykta XVI. Komunikat z badań TNS OBOP (czerwiec 2006)*, Warszawa 2006, s. 5.

Janusz Mariański

Ks. prof. dr hab. – ur. 1940. Studia specjalistyczne z zakresu nauk społecznych na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL; 1984–1987 – kierownik Sekcji Nauk Społecznych KUL; od 1984 kierownik Katedry Socjologii Moralności na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Autor 25 książek i ponad 500 artykułów.

Pflichten allein mit Hilfe der auf dem freien Markt angebotenen Kinkerlitzchen gelöst werden. Johannes Paul II. widersetzt sich solchen Suppositionen mit unerhörter Kraft und strebt die Erneuerung einer 'ethischen Sensibilität' an, die das charakteristischste Merkmal des Christentums bildet – eines Glaubens, der aus der Deifizierung der Selbsthingabe geboren wurde."²⁴

Die Pilgerreisen von Papst Johannes Paul II. waren nicht nur Medienereignisse, sondern auch Beispiele religiöser Medienkommunikation. Sie förderten die Entstehung neuer Formen kirchlicher Identifikation, stärkten die emotionale Verbundenheit mit dem Papst und begünstigten der Herausbildung einer neuen, virtuellen religiösen Gemeinschaft, der nicht nur die tief gläubigen und praktizierenden Katholiken angehören, sondern – in gewissem Sinne – alle diejenigen, die im Papst und in seinem Zeugnis für Wahrheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden ein Beispiel außergewöhnlicher moralischer Führung sehen. Trotz vieler gemeinsamer Elemente besaß jede dieser päpstlichen Pilgerreisen ihr spezifisches Klima und ihre besondere Botschaft. Stefano Martelli zufolge „haben sie alle ein gewisses politisches Merkmal, wobei es überhaupt nicht um die Erinnerung an Ereignisse geht, sondern um das Einnehmen eines Standpunktes in der ideologischen Debatte, um die Erneuerung einer harmonischen sozialen Ordnung, um die Ermutigung zu gesellschaftlichen Wandlungen [...]. Es ist klar, dass der 'politische' Charakter der Pilgerreisen aus den Folgen resultiert, die diese gerade in diesem Bereich auslösen. Johannes Paul II. bedient sich jedoch nicht politischer, sondern eher symbolischer Mittel, deren Einflusskraft durch die Fernsehübertragungen dann noch gesteigert wird."²⁵ In Polen besaßen die Pilgerreisen Johannes Pauls II. religiösen und nationalen Charakter, sie hatten etwas, was man als *Megaevent* bezeichnen könnte.

Zweifellos hat die Persönlichkeit Johannes Pauls II. das Bild der Religiosität und der Kirche

in Polen positiv beeinflusst, auch wenn dieser Einfluss empirisch wohl kaum messbar sein dürfte. Die mit der Krankheit und dem Tod des Papstes verbundenen Erlebnisse übten auf das Leben vieler Polen einen starken Einfluss aus (sog. „Papstjahr“). Aber es ist zu bezweifeln, ob der polnische Katholizismus, der im Verlauf der letzten 25 Jahre seinen Volks- und Massencharakter wahren konnte, nicht zuletzt auch dank der bewahrenden Einflüsse Johannes Pauls II., diesen seinen bisherigen Charakter dann auch noch in den nächsten Jahrzehnten nach dem Tode des polnischen Papstes beibehält. Selbst wenn der Einfluss Johannes Pauls II. auf das religiöse und moralische Bewusstsein der Polen zurückgehen wird, wird er dennoch ganz sicher noch für längere Zeit wichtig und bedeutsam bleiben, und die Säkularisierung der polnischen Gesellschaft wird mit verlangsamter Geschwindigkeit verlaufen (sog. schleichende Säkularisierung).

Das Modell der westeuropäischen Säkularisierung muss in Polen mit der Herausbildung einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft nicht Wirklichkeit werden. Die mit der sozialen Modernisierung im weitesten Sinne verbundenen Veränderungen ziehen nicht unvermeidlich einen Untergang der Religiosität nach sich; sie können jedoch eine verlangsamte oder schleichende Säkularisierung und eine Veränderung der Formen von Religiosität und Kirchlichkeit bewirken. In Zukunft wird – vielleicht – die Zahl derjenigen zunehmen, die der Religion gegenüber Haltungen einnehmen, welche in den von einer individualistischen oder sogar postmodernistischen Denkweise abgesteckten Grenzen situiert sind, derjenigen also, die ihren Glauben auf ihre eigene Weise verstehen, welche den Rahmen der katholischen Orthodoxie in manchen Dingen überschreitet (sog. „Bastelreligion“). Dieses Phänomen wird an Bedeutung gewinnen, unabhängig davon, ob es in Polen nun zu einem vehementen Laizisierungsprozess kommen wird (was kaum

wahrscheinlich ist) oder ob wir hier eher Prozesse einer spezifischen Säkularisierung beobachten werden können (dies ist das höchstwahrscheinlichste Szenarium für die Entwicklung der Religiosität). Es ist daher zu anzunehmen, dass Polen im säkularisierten Europa auch weiterhin ein „Sonderfall“ bleiben wird – mit einer bedeutsamen Rolle der Religion im Leben der Gesellschaft als Hoffnungsträger für viele Polen.

Es ist fraglich, ob der polnische Katholizismus als ein für die Kirchen Westeuropas nachahmenswertes Modell angesehen werden kann, auch wenn 74% der befragten Polen meinen, ihr religiöser Glaube könne ein Vorbild und eine Hilfe für andere Völker darstellen (20% – nein, 6% – schwer zu sagen).²⁶ Andererseits wird den Prozessen der „Europäisierung“ der polnischen Religiosität sicher durch starke Evangelisierungsbemühungen der katholischen Kirche und anderer Religionsgemeinschaften entgegengewirkt werden. Wenn das Szenarium der „Imitation“ realisiert werden sollte, dann wird die Tendenz der Veränderungen wohl eher so ähnlich wie in Italien oder Irland verlaufen anstatt wie in Spanien, Frankreich oder Deutschland. Die religiösen und kirchlichen Wandlungen in Polen sind noch nicht umfassend erforscht und erklärt, aber die Zukunft der Religion und insbesondere des Katholizismus zeichnet sich nicht in völlig unbestrittenen und unproblematischen Kategorien ab.

■ ANMERKUNGEN

¹ J. Casanova, *Religia i świeckie tożsamości w procesie jednoczenia Europy*, „Res Publica Nowa” 19 (2006), Nr. 1, S. 54.

² Aussage von P. M. Zulehner im Artikel *Jaka przyszłość religii w Europie?*, „Więź” 2005, Nr. 11, S. 18–19. Hier diskutieren auch: José Casanova, Krzysztof Dorosz, Tomáš Halík, Paul. M. Zulehner und Iwan Żelew.

³ P. L. Berger, *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza” 2005, Nr. 158, S. 18.

⁴ *Aktualne problemy i wydarzenia (191). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2006, S. 15.

⁵ „L'Osservatore Romano” 23 (2002), Nr. 2, S. 34.

⁶ „L'Osservatore Romano” 27 (2006), Nr. 6–7, S. 5.

⁷ M. Marody, S. Mandes, *Polak katolik. O związkach religijności z tożsamością narodową*, „Dziennik” 2006, Nr. 48, S. 9 (Beilage „Europa”, Nr. 24).

⁸ B. Roguska, B. Wciórka, *Religijność i stosunek do Kościoła katolickiego*, in: K. Zagórski, M. Strzeszewski (Hrsg.), *Polska. Europa. Świat. Opinia publiczna w okresie integracji*, Warszawa 2005, S. 324–325.

⁹ B. Wciórka, *Czy Polacy spełniają oczekiwania Papieża. Komunikat z badań CBOS BS/158/2003*, Warszawa 2003, S. 11–17.

¹⁰ B. Wciórka, *Polacy, Węgrzy, Czesi i Słowacy o Papieżu Janie Pawle II. Komunikat z badań CBOS BS/108/2005*, Warszawa 2005, S. 1–5.

¹¹ Ebd., S. 5.

¹² Ebd., S. 6–9.

¹³ B. Wciórka, *Refleksje i wspomnienia Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań CBOS BS/99/2005*, Warszawa 2005, S. 1–22.

¹⁴ R. Boguszewski, *Wartości i normy w życiu Polaków. Komunikat z badań CBOS BS/133/2005*, Warszawa 2005, S. 4.

¹⁵ *Aktualne problemy i wydarzenia (183). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2005, S. 10.

¹⁶ *Aktualne problemy i wydarzenia (191). Komunikat z badań CBOS (do użytku wewnętrznego)*, Warszawa 2006, S. 18.

¹⁷ *Polska w rok po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań TNS OBOP (kwiecień 2006)*, Warszawa 2006, S. 1–7.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ K. Kosela, *Młodzież na początku XXI wieku*, „Pastores. Kwartalnik poświęcony formacji kapłańskiej” 2006, Nr. 1, S. 16–26.

²⁰ *Wyzwania stojące przed rodziną na początku trzeciego tysiąclecia. (Dokument końcowy IV spotkania przewodniczących europejskich komisji episkopatów do spraw rodziny i życia)*, „L'Osservatore Romano” 24 (2003), Nr. 11–12, S. 45.

²¹ Cz. Cekiera, *Psychospołeczne uwarunkowania zagrożeń współczesnej rodziny*, in: E. Trafiałek, A. Kieszkowska, R. Stojcka-Zuber (Hrsg.), *Pomoc społeczna i praca socjalna wobec problemów współczesności. (Wybrane zagadnienia z teorii i praktyki)*, Tambrzeg 2004, S. 296.

²² J. Życiński, *Czy pluralistyczna Europa może być chrześcijańska*, in: E. Cyran, A. Czaja, P. Gutowski (Hrsg.), *Chrześcijaństwo a jedność Europy*, Lublin 2006, S. 49–53.

²³ D. Martin, *Religia, świeckość, sekularyzm i integracja europejska*, „Res Publica Nowa” 19 (2006), Nr. 1, S. 28.

²⁴ Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, polnische Übersetzung von E. Krasieńska, Warszawa 2003, S. 167.

²⁵ S. Martelli, *Władza mass mediów nad władzą. Oddziaływanie TV na system polityczny i Kościół*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 6 (1996), Nr. 4, S. 696.

²⁶ *Nauki Benedykta XVI. Komunikat z badań TNS OBOP (czerwiec 2006)*, Warszawa 2006, S. 5.

Janusz Mariański

Prof. Dr. habil. – geb. 1940, Spezialstudium der Sozialwissenschaften an der Fakultät für Christliche Philosophie der KUL/Lublin/Polen; 1984–1987 Leiter der Sektion Sozialwissenschaften der KUL; seit 1984 Leiter des Lehrstuhls für Soziologie der Moral an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der KUL. Verfasser von 25 Büchern und über 500 Artikeln.

Giuseppe Ruta



Włochy między „już” a „jeszcze nie”. Sytuacja i perspektywy katechezy parafialnej oraz nauczania religii katolickiej w szkole*

Italien zwischen dem „Schon” und dem „Noch Nicht”. Situation und Perspektiven der kirchlichen Katechese und des katholischen Religionsunterrichts*

Słowa kluczowe: katecheza kościelna, kształcenie katechetów, nauczanie religii w szkole

Schlüsselworte: Kirchliche Katechese, Ausbildung der Katecheten, Religionsunterricht in der Schule

Przyjmując założenie, że z jednej strony utrwaliło się dotychczas wypracowane rozróżnienie na katechezę parafialną (CE – *Catechesi Ecclesiale*) i nauczanie religii w szkole (IR – *Insegnamento della Religione*)¹, a z drugiej strony ponownie odkrywa się ich jedność w aspekcie całościowego wychowania w służbie człowiekowi i ludzkości², sytuacja we Włoszech przejawia podobieństwa i różnice w porównaniu z kontekstami europejskimi. Niniejszy artykuł stanowi próbę przedstawienia Czytelnikom analitycznego opisu sytuacji we Włoszech i zwrócenia uwagi na niektóre tendencje i perspektywy.

Wenn man einerseits die schon errungene Unterscheidung zwischen kirchlicher Katechese (CE – *Catechesi Ecclesiale*) und Religionsunterricht in der Schule (IR – *Insegnamento della Religione*),¹ andererseits die Wiederentdeckung ihrer Einheit mit Blick auf eine ganzheitliche Erziehung im Dienst am Menschen und der Menschheit² als fest ansieht, zeigt die italienische Situation Ähnlichkeiten und Unterschiede mit anderen europäischen nationalen Kontexten. Im vorliegenden Beitrag wird versucht, den Lesern eine analytische Beschreibung der typisch italienischen Lage zu bieten, nicht ohne einige Tendenzen und Perspektiven deutlich zu machen.

1. Złożoność i ambiwalencja sytuacji

Katecheza parafialna (CE) i nauczanie religii w szkole (IR) wpasowują się w kontekst socjokulturowy i sytuację Kościoła we Włoszech, oscylując między ujednoczeniem – ze skutkami budowania jedności europejskiej i globalizacji – a formami dyferencjacji narodowej i regionalnej. Wpływ tych przemian na sytuację religijną jest niezaprzeczalny. Z jednej strony zaobserwo-

1. Eine komplexe und ambivalente Situation

Kirchliche Katechese (CE) und Religionsunterricht (IR) fügen sich in die sozio-kulturelle und kirchliche Situation Italiens ein, die zwischen Vereinheitlichung – mit Effekten des Europäischwerdens und des Weltwerdens – und Formen der nationalen und regionalen Differenzierung schillert. Die Spiegelungen auf die religiöse Situation sind genügend evident. Einerseits besteht noch eine „allgemeine Neigung zur

wać można jeszcze „powszechną skłonność do religijności”, z drugiej strony rośnie jednak liczba osób „kontestujących religię większości”. Na obraz sytuacji religii, która jest pojmowana coraz bardziej pluralistycznie i subiektywistycznie, składa się również postępujący zanik praktyk religijnych oraz odejście od zasad etycznych i moralnych zawartych w nauczaniu Kościoła. W odróżnieniu od religii większości, która określa się jeszcze jako katolicka, formuje się „wojownicza mniejszość”, która świadomie i odpowiedzialnie uczestniczy w życiu Kościoła³. Sytuacja jest bardzo zróżnicowana i trudno znaleźć określający ją wspólny mianownik, do tego stopnia, że znany włoski socjolog Franco Garelli stwierdza: „Nie mamy do czynienia z jedną religijną Italią, lecz z wieloma Italiami wiary”⁴.

W tej złożonej i ambiwalentnej sytuacji katecheza parafialna (CE) jest zaproszeniem do tworzenia wspólnoty Kościoła, która będzie podążać drogą wiary; nauczanie religii w szkole (IR) jawi się natomiast jako ujęta w planie nauczania szkoły włoskiej propozycja odnosząca się do wpływu katolicyzmu na kulturę narodową. Wydaje się, że taki podział ról, także według wytycznych pastoralnych Konferencji Episkopatu Włoch na lata 2001/2002 *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (*Głosić Ewangelię w zmieniającym się świecie*), nie tylko zmienił się w porównaniu z poprzednimi dziesięcioleściami, lecz wciąż podlega zmianom, będąc wezwaniem do pewnego procesu, aktualnego ruchu, którego zadaniem jest nie tylko wspierać, lecz również aktywizować. Pojmowanie „nieustających przemian” w ten sposób jest coraz bardziej dostrzegalne i staje się elementem świadomości zbiorowej oraz świadomości jednostek, przy czym pomija się na razie to, że skutki i konsekwencje tych zmian jeszcze nie są widoczne. Również wydany w 1997 roku raport UNESCO o wychowaniu przedstawia tę sytuację permanentnych zmian w perspektywistycznym programie „nowego” wychowania w XXI wieku.

Religiosität” bei den Italienern, andererseits lässt sich eine immer größere Zahl von „Nicht-übereinstimmung mit einer Mehrheitsreligion” feststellen. Zu einer religiösen Sicht, die immer pluralistischer und subjektivistischer wird, gehört die wachsende Abnahme an religiöser Praxis und an Zustimmung zu den ethischen und moralischen Orientierungspunkten des kirchlichen Lehramts. Gegenüber der Religion der Mehrheit, die sich immer noch als katholisch bezeichnet, formiert sich eine „militante Minderheit”³, die ganz bewusst und verantwortlich am kirchlichen Leben teilnimmt.³ Die Lage ist äußerst verschieden und überhaupt nicht einheitlich, so sehr, dass der bekannte italienische Soziologe Franco Garelli sagt: „Wir haben es nicht mehr mit einem einzigen religiösen Italien zu tun, sondern mit mehreren Italiens des Glaubens.”⁴

Auf diesem komplexen und ambivalenten Hintergrund stellt sich die CE als einen Vorschlag der kirchlichen Gemeinschaft zu einem Weg des Glaubens dar; zudem zeigt sich der IR als curricularer Vorschlag der italienischen Schule mit Blick auf den Einfluss des katholischen Christentums auf die nationale Kultur. Dieses Szenarium erscheint, auch gemäß den pastoralen Orientierungen der Italienischen Bischofskonferenz für die Jahre 2001/2010 *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (*Das Evangelium mitteilen in einer Welt, die sich ändert*), nicht nur verändert bezüglich der früheren Jahrzehnte, sondern auch als beständige Veränderung, und zwar als Aufforderung zu einem Prozess, zu einer aktuellen Bewegung, die nicht nur zur Seite stehen, sondern auch aktivieren soll. Eine solche Auffassung von „andauerndem Wandel” wird immer deutlicher und sie wird Gegenstand des Bewusstseins aller und der einzelnen, abgesehen davon, dass die Auswirkungen und Konsequenzen überhaupt noch nicht sichtbar sind. Auch der Erziehungsbericht der UNESCO von 1997 macht sich zum Sprecher einer solchen Situation des permanenten Wan-

Wychowanie to musi zawierać w sobie zarówno wielość informacji, jak i jakość kompetencji, „musi niejako przedstawiać mapę złożonego świata, znajdującego się w nieustannym ruchu, a także kompas, który pozwoli jednostkom odnaleźć ich własny kurs”⁵.

1.1. Katecheza parafialna

Dzisiejsza katecheza została postawiona w stan oskarżenia – zarówno we Włoszech, jak i w innych krajach europejskich – przez instytucje kościelne oraz kręgi konserwatywne, z nostalgią wracające do czasów przedsoborowych⁶. W obliczu nieuniknionych niepowodzeń i wyraźnych niedociągnięć dzisiejszego duszpasterstwa, posługując się uproszczeniem, znajdowano często kozła ofiarnego w „sterylnej” i „nieskutecznej” katechezie⁷. Czy pominięcie katechezy wystarczyłoby do rozwiązania problemów duszpasterskich we Włoszech? Czy można pójść wstecz? Takie rozwiązanie wydaje się co najmniej naiwne. Również wśród szeregu osób działających aktywnie w dziedzinie katechizowania i katechetyki zauważyć można niezadowolenie i poczucie, że nie są oni odpowiednio przygotowani do sprostania nowym wyzwaniom. Widać także świadomość rozszerzania się indyferentyzmu religijnego, wobec którego zawodzą dotychczasowe systemy i modele przekazywania wiary⁸. Pozytywnym zjawiskiem jest natomiast akcentowanie potrzeby poszukiwania tożsamości katechezy. Widoczne jest w tym twórcze napięcie, które może doprowadzić do wyjścia z kryzysu⁹.

Omówienie kilku neuralgicznych punktów może pomóc w dokładniejszej analizie dzisiejszej sytuacji.

W oparciu o myśli Soboru Watykańskiego II oraz inspirowane nimi refleksje i działania, *Progetto catechistico* Konferencji Episkopatu Włoch ma na celu – oprócz stworzenia dokumentu bazowego i katechizmów dla poszczegól-

dels im perspektivischen Bewusstmachen einer „neuen” Erziehung für das 21. Jahrhundert. Diese Erziehung muss zugleich Quantität an Information und Qualität an Kompetenz zeigen, sie „muss, sozusagen, gleichzeitig die Landkarte einer komplexen, sich in ständiger Bewegung befindlichen Welt liefern und den Kompass, der es den Individuen ermöglicht, ihren eigenen Kurs zu finden”⁵.

1.1 Die kirchliche Katechese

Die heutige Katechese wurde – in Italien und in anderen europäischen Ländern – auf die Anklagebank gesetzt, und zwar seitens kirchlicher Organe und seitens nostalgischer und konservativer Kreise⁶. Angesichts unvermeidbarer Misserfolge und deutlicher Mängel heutiger Pastoral hat man häufig in simplifizierender Weise den Sündenbock in einer „sterilen” und „unwirksamen” Katechese⁷ gefunden. Genügt es denn, die Katechese auszutilgen, um das Problem der italienischen Pastoral zu lösen? Kann man rückwärts gehen? Diese Lösung ist zumindest naiv. Auch unter den aktiven Kräften auf dem Feld der Katechese und der Katechetik lässt sich ein breites Unbehagen feststellen, ein Gefühl, nicht für die neuen Herausforderungen gerüstet zu sein, auf der anderen Seite das Gefühl, dass sich eine religiöse Indifferenz ausbreitet, der herkömmliche Systeme und Modelle der Glaubensmitteilung nicht entsprechen⁸. Positiv legt man den Akzent auf die Suche nach Identität von Seiten der Katechese und man registriert eine fruchtbare Spannung, die aus der Krise heraus führen kann⁹.

Einige neuralgische Punkte können helfen, die aktuelle Situation besser zu analysieren.

Ausgehend vom 2. Vatikanischen Konzil und den vielfältigen Reflexionen und Realisationen, die daraus entstanden sind, hat das *Progetto catechistico* der italienischen Bischofskonferenz – außer der Abfassung eines Basisdokumentes und von Katechismen für die verschiedenen Altersstufen¹⁰ – zum Ziel, eine neue katechetische und

nych grup wiekowych¹⁰ – również promowanie nowej postawy katechetycznej i duszpasterskiej, urzeczywistniającej nowy obraz Kościoła, w którym kładzie się nacisk na wzrost wspólnot chrześcijańskich i dojrzałość w wierze dorosłych chrześcijan. Opracowanie takiego projektu, które trwało 30 lat (1967–1997), jest owocem intensywnej współpracy włoskich kręgów kościelnych, naukowych i duszpasterskich, jakkolwiek jej rezultaty nie zawsze konsekwentnie odpowiadały planowanym i zamierzonym zmianom.

Sytuacja w diecezjach jest różna, zarówno z punktu widzenia możliwości planowania, jak też w aspekcie organizacji i skutecznej komunikacji. Tu i ówdzie nieraz bardzo śmiało inicjatywy zderzają się z postawami zachowawczymi lub tendencją do zachowania wolniejszego tempa zmian¹¹. *Ufficio Catechistico Nazionale* Konferencji Episkopatu Włoch zamierza właśnie zwiększyć rolę ewangelizacji i katechezy prowadzonych według reguł katechumenatu i inicjacji chrześcijańskiej – zgodnie z niektórymi wytycznymi nauczania Kościoła (patrz np. Ogólne dyrektorium katechetyczne) poprzez działania Narodowej Służby Katechumenalnej i we współpracy z Europejskimi Konferencjami Katechumenalnymi¹². Kierunek wyznaczają tu trzy dokumenty: *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti* (20.03.1997), *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni* (23.05.1999) oraz *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta* (08.06.2003)¹³. Z tej perspektywy podejmowane są próby redefiniowania duszpasterstwa i katechezy – na podstawie nowych przemyśleń dotyczących stawiania się chrześcijaninem – aż po poszukiwanie nowych środków wyrazu i nowego języka dla przekazania doświadczenia religijnego.

Obecnie ważnym zadaniem jest wykształcenie katechetów i wychowawców. Badania pro-

pastorale Einstellung zu befördern, die ein neues Bild von Kirche realisieren will, das Wachsen der christlichen Gemeinschaften und das Reifen der erwachsenen Christen im Glauben. Die Ausarbeitung eines solchen „Projekts“, die 30 Jahre gedauert hat (1967–1997), ist die Frucht einer intensiven Zusammenarbeit zwischen lehramtlichen, wissenschaftlichen und pastoral-praktischen Ressourcen der gesamten Nation, auch wenn die Ergebnisse nicht immer konsequent den beabsichtigten und angestrebten Erneuerungen entsprochen haben.

Die Situation in den Diözesen ist verschieden, sowohl vom Gesichtspunkt der Planungs-kapazität aus als auch vom Aspekt der Organisation und der wirksamen Kommunikation aus. Örtlich durchaus lebendigen Gegebenheiten stehen eher zurückhaltende und weniger vorwärts drängende gegenüber.¹¹ Das *Ufficio Catechistico Nazionale* der italienischen Bischofskonferenz ist momentan dabei, die Entwicklung einer Evangelisation und einer Katechese auf der Linie des Katechumenats und der christlichen Initiation voranzubringen – in Übereinstimmung mit einigen lehramtlichen Orientierungspunkten (siehe z.B. das Allgemeine katechetische Direktorium) und mittels der Tätigkeit des Nationalen Dienstes für den Katechumenat, außerdem zusammenwirkend mit den Europäischen Tagungen über den Katechumenat.¹² Drei Dokumente machen die Richtung deutlich, die dabei verfolgt wird: *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il catecumenato degli adulti* (20.03.1997), *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per l'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi dai 7 ai 14 anni* (23.05.1999) und *L'iniziazione cristiana. Orientamenti per il risveglio della fede e il completamento dell'iniziazione cristiana in età adulta* (08.06.2003).¹³ So wird versucht, mit einer solchen Perspektive die kirchliche Pastoral und die Katechese neu zu formulieren – aus einem gründlichen Überdenken des Christ-Werdens heraus und hin zu einem schlüssigen neuen Ausdruck von Erfahrung und Sprache.

wadzone we Włoszech¹⁴ pokazują, że z jednej strony w odwodzie jest wielu katechetów (nie ma wyłącznie kobiety, nastawione na pracę z dziećmi i młodzieżą), z drugiej jednak strony zaznacza się paląca potrzeba podniesienia jakości kształcenia¹⁵ i zrównoważonego przydzielenia ich do pracy z różnymi grupami wiekowymi i środowiskami zaniedbywanymi (młodzież, dorośli, seniorzy, rodziny i niepełnosprawni). Można zauważyć także pewne sytuacje graniczne i nowe potrzeby, które wymagają szczególnej troski, jak na przykład *primo annuncio* (kerygma – pierwsze głoszenie Ewangelii) lub *diventare cristiani in parrocchia* (stawanie się chrześcijaninem we wspólnocie parafialnej); te obszary stały się obecnie przedmiotem refleksji i inspiracją do działania w praktyce katechetycznej i duszpasterskiej¹⁶. Różne wydziały Państwowego Urzędu Katechetycznego (Służba Katechumenalna, Apostolat Biblijny, katecheza dla niepełnosprawnych) dają wyraz wrażliwości na pewne szczególnie ważne obszary katechezy we Włoszech. Oprócz tego istnieją struktury uniwersyteckie, które prowadzą badania naukowe i od wielu lat poprzez tworzenie odpowiednich programów nauczania służą pomocą w kształceniu wykwalifikowanych katechetów. Wymienić tu należy Instytut Katechetyczny Papieskiego Uniwersytetu Salezjańskiego w Rzymie, Wydział Pedagogiczny „Auxillium” w Rzymie oraz teologiczny Instytut św. Tomasza w Messynie¹⁷. Również centra katechetyczne, prowadzone przez Zgromadzenie Księża Sercanów, Braci Szkolnych, Towarzystwo św. Pawła i Zgromadzenie Salezjańskie, są inicjatorami kształcenia katechetycznego i odnowy¹⁸. Czasopisma fachowe, wydawane przez wspomniane wyżej centra, stanowią prawdziwe laboratoria idei, wskazówek i doświadczeń¹⁹.

Wśród wielu nowych propozycji widoczny jest też wkład ruchów i stowarzyszeń kościelnych w rozwój form duszpasterstwa i katechezy,

Neuerdings ist die Ausbildung der Katechisten und der Ausbilder ein wichtiges Anliegen. Einige Untersuchungen im nationalen Rahmen¹⁴ zeigen, dass es einerseits eine große Reserve an KatechistenInnen gibt (fast ausschließlich weiblich orientiert, auf Kinder und Jugendliche ausgerichtet), andererseits aber das dringende Bedürfnis besteht, das Augenmerk mehr auf die Bildungsqualität zu legen¹⁵ und in ausgeglichener Weise die Ressourcen den Altersstufen und schlecht bedienten Gruppen zuzuwenden (Jugendliche, Erwachsene, Senioren, Familien, Behinderte). Es gibt auch Grenzsituationen und neue Bedürfnisse, die der Betrachtung bedürfen, wie z.B. der *primo annuncio* (Erstverkündigung) oder *diventare cristiani in parrocchia* (Christwerden in der Pfarrgemeinde); diese Bereiche sind neuerdings Gegenstand der Reflexion und des Handlungsanstoßes in der katechetischen und pastoralen Praxis geworden.¹⁶ Die verschiedenen Abteilungen des Nationalen Katechetischen Amtes (Dienst für den Katechumenat, Biblisches Apostolat, Katechese für die Behinderten) drücken die Sensibilität für einige besonders wichtige Bereiche der Katechese in Italien aus. Es gibt zudem universitäre Strukturen, die die wissenschaftliche Forschung vorantreiben und seit etlichen Jahren mit angemessenen Curricula einen Dienst leisten für die Ausbildung der Fachleute in Katechese. Zu nennen sind: das katechetische Institut der päpstlichen Salesianer-Universität in Rom, die erziehungswissenschaftliche Fakultät „Auxilium” in Rom und das theologische Institut S. Tommaso in Messina.¹⁷ Auch die katechetischen Zentren, die von Dehonianern, christlichen Schulbrüdern, Paolinern und Salesianern unterhalten werden, sind initiativ für die katechetische Ausbildung und Erneuerung.¹⁸ Die Fachzeitschriften, die von den genannten Zentren herausgegeben werden, stellen wahrhafte Laboratorien von Ideen, Orientierungen und Erfahrungen dar.¹⁹

Unter den vielfältigen neuen Ressourcen bringen die kirchlichen Bewegungen und Verei-

które są akceptowane przez młodzież i dorosłych. Ich klasyfikacja nie zawsze jest prostą sprawą²⁰. Poza tym, że – zainspirowane przez Sobór – niewątpliwie ubogacają one Kościół, zdarza się, iż występują czasem jako alternatywa wobec parafialnych działań duszpasterskich i niezrządkiem prowokują tarcia i nieporozumienia²¹.

1.2. Nauczanie religii w szkole

W szerszym kontekście, europejskim i światowym, także włoska szkoła zapoczątkowała dosyć dawno temu proces reform²², planując nowy porządek kształcenia, począwszy od wychowania przedszkolnego aż po szkolnictwo wyższe. Z uwagi na to, że proces wprowadzania reform obecnie jeszcze trwa, także w nauczaniu religii w szkole odczuwa się tę prowizoryczność, klimat przejścia z jednego systemu szkolnego (opartego na reformie Gentilego z 1923 roku) – wraz z jego dotychczasowymi korektami i ewidentnym niepowodzeniem w ubiegłych dziesięcioleciach – do nowego kształtu reform wprowadzanych przez Morattiego²³, obecnego ministra edukacji, szkolnictwa wyższego i badań naukowych (dawniej Ministerstwo Wychowania Publicznego).

Jakość i efektywność postanowień wykonawczych, które miały zagwarantować rzeczywistą odnowę, przyczyniają się w istocie do trwonienia sukcesu reform oświaty. Obecna sytuacja wygląda tak, że wprowadzono niewiele nowych elementów reform, koncentrując się na aspektach mniej istotnych, podczas gdy najważniejsze zagadnienia, które miały przybliżyć odnowę włoskiego szkolnictwa i zwiększyć jego znaczenie (takie jak plany nauczania, treści i zagadnienia metodyczne), są wyraźnie zaniedbywane.

Zasada autonomii szkoły²⁴ ma skutki nie tylko propagandowe czy ekonomiczne, lecz odnosi się raczej do całego spektrum kształcenia w szkołach. Całościowy rozwój podmiotów jako

nigunien pastorale und katechistische Formen voran, die Zustimmung bei Jugendlichen und Erwachsenen finden. Es ist nicht immer leicht, sie einzuordnen.²⁰ Darüber hinaus, dass sie – durch das Konzil angestoßen – zweifellos einen Reichtum darstellen, präsentieren sie sich manchmal als Alternative zu pastoralen Aktivitäten der Pfarreien und provozieren so nicht selten Reibungen und Missverständnisse.²¹

1.2 Der Religionsunterricht

Im weiteren europäischen und weltweiten Kontext hat auch die italienische Schule seit geraumer Zeit einen Reformprozess eingeleitet,²² indem eine neue Studienordnung entworfen wurde, angefangen vom Kindergarten bis hin zur Universität. Angesichts dessen, dass der Reformprozess z.Z. noch im Gange ist, spürt auch der Religionsunterricht dieses Provisorische, das Klima eines Übergangs von einem Schulsystem (zurückgehend auf die Gentile-Reform von 1923) – mit den hinzugefügten Korrekturen und dem registrierten Scheitern in den vergangenen Jahrzehnten – bis zur neuen Gestalt durch die Reform unter Moratti,²³ dem derzeitigen Minister für Erziehung, Universitäten und Forschung (zuvor: Ministerium für öffentliche Erziehung).

Mit der Qualität und Effektivität der Ausführungsbestimmungen, deren Aufgabe es ist, die Erneuerung zu gewährleisten, verspielt man den Erfolg der Schulreform. Der gegenwärtige Stand ist der, dass die bereits aktualisierten Elemente der Reform nur wenige und nur solche von geringem Stellenwert sind, während die wichtigen Gesichtspunkte, die das Ziel verfolgen, die italienische Schule zu erneuern und in ihrer Bedeutung zu stärken, wie die Curricula, die Inhalte und die methodischen Fragen, merklich auf sich warten lassen.

Das Prinzip der Autonomie der Schule²⁴ hat nicht nur Vorzeige- und ökonomische Effekte,

odrębnych osobowości, obywateli i osób czynnych zawodowo, a także wspieranie pokojowego, demokratycznego współistnienia – to dwie koordynaty, na których opiera się szkoła przyszłości i według których będzie ona oceniana. W związku z tym, zadaniem nauczania religii w szkole, podobnie jak innych przedmiotów, jest poszukiwanie i służba. Poza tym zasada autonomii szkoły wymaga podjęcia ambitnych starań o jej nowe zdefiniowanie, podobnie jak w przypadku innych przedmiotów, ale też z dalej idącymi trudnościami²⁵. Przy czym wysiłki te powinny w większym stopniu zmierzać do uwzględnienia w planach nauczania i w programach wychowawczych poszczególnych szkół i placówek ich lokalnego kontekstu.

Obecnie nauczanie religii w szkołach odbywa się z jednej strony w warunkach wyznaczonych przez konkordat zawarty między Stolicą Apostolską a państwem włoskim (1984), z drugiej strony zaś na mocy porozumienia zawartego między Konferencją Episkopatu Włoch a państwem włoskim (1985)²⁶. Zapewnia to traktowanie religii jako przedmiotu w planie nauczania i daje uczniom możliwość zgłaszania chęci uczestniczenia w tych zajęciach. Poza tym zagwarantowano określenie „katolicki” w dialogu między religiami. Ten przywilej (czy też – jak kto woli – ustępstwo) przypadkowo wpływa z niefortunnej sytuacji potencjalnych alternatywnych przedmiotów (etyka, historia religii), których realizację powierzono lokalnemu planowi, przez co zwykle nie są one wprowadzane²⁷.

W tej atmosferze tymczasowości i odwlekania reform można jednak wyraźnie dostrzec kilka pozytywnych zjawisk. Państwowa Komisja do spraw Nauczania Religii Katolickiej przeprowadziła trwający dwa lata eksperyment ogólnokrajowy (ze 120 odpowiednio nadzorowanymi nauczycielami przedmiotu²⁸), mający na celu przygotowanie i zdefiniowanie nowych planów nauczania. Jego wyniki zachowano tymczasem

vielmehr umfasst es den gesamten Horizont der schulischen Bildung. Die ganzheitliche Entwicklung der Subjekte als menschliche Personen, als Bürger und Berufstätige sowie die Förderung des friedlichen demokratischen Zusammenlebens – dies sind die beiden Koordinaten, auf die sich die Schule der Zukunft stützt und an denen sie gemessen wird. Diesbezüglich nimmt der Religionsunterricht, zusammen mit anderen Fächern, eine Position der Suche und des Dienstes ein. Zudem erfordert das Prinzip der Autonomie, ähnlich wie bei den anderen Fächern, aber auch mit darüber hinaus gehenden Schwierigkeiten,²⁵ eine anspruchsvolle Bemühung um Neudefinition – mit der Anstrengung, den lokalen Kontext besser in den Curricula und im Erziehungsplan einer jeden Schule oder eines Instituts zu berücksichtigen.

Im gegenwärtigen Zustand bewegt sich der Religionsunterricht in der Umgebung des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem italienischen Staat (1984) einerseits und dem Abkommen zwischen italienischer Bischofskonferenz und dem italienischen Staat (1985)²⁶ andererseits, was zugleich den curricularen Charakter des Faches sichert und die Möglichkeit, dass sich die Schüler zum Religionsunterricht anmelden; garantiert ist außerdem die Kennzeichnung „katholisch” im Dialog mit den anderen Religionen. Dieses Privileg (oder auch – wenn man so will – diese Konzession) resultiert per Zufall aus der misslichen Lage möglicher Alternativfächer (Ethik, Religionsgeschichte), deren Bestand der örtlichen Planung überlassen, im allgemeinen aber nicht angewendet wird.²⁷

In diesem Klima des Provisorischen und des Aufschubs werden einige positive Elemente besonders deutlich. Der nationale Dienst für den katholischen Religionsunterricht hat einen zweijährigen Versuch auf nationaler Ebene durchgeführt (mit 120 Unterrichtenden jeder Art, die angemessen supervisiert werden...)²⁸, um die neuen Lehrpläne vorzubereiten und zu definieren. Die

w aktach, ze względu na opóźnienia analogicznych procesów, które Ministerstwo Oświaty, Badań Naukowych i Szkolnictwa Wyższego musiałyby przeprowadzić dla innych przedmiotów szkolnych. Nauczanie religii powinno mieć swoje wyraźne oblicze: powinny być to „lekcje religii katolickiej”, które mieszczą się w ramach wyznaczonych przez cele stawiane przez szkołę (szkolny charakter nauczania religii) oraz przez normy konkordatowe, i które są nacechowane „konfesyjnie”, a nie inaczej, jak np. historia religii. Oficjalnym rezultatem takiego procesu reform jest wypracowanie i przyjęcie tzw. specyficznych treści nauczania religii katolickiej dla różnego rodzaju szkół²⁹. Pomocą służą tutaj czasopisma fachowe, które opisują problemy, dyskusje, tematykę i wskazówki dydaktyczne odnoszące się do sytuacji we Włoszech; oprócz tego publikowane są tam też informacje o zagranicznych eksperymentach i doświadczeniach dydaktycznych³⁰.

Delikatną kwestią jest sytuacja prawna osób prowadzących nauczanie religii w szkole. Problem niepewności zawodowej i nierównego ich traktowania w porównaniu z nauczycielami innych przedmiotów rozwiązano *ad hoc* za pomocą ustawy *Norme sullo stato giuridico degli Insegnanti di religione Cattolica degli Istituti e delle scuole di ogni ordine e grado* (2480-B). Ustawa ta, uchwalona 15 lipca 2003 roku, (Dziennik Ustaw nr 1877³¹) przewiduje między innymi zmiany w kształceniu nauczycieli i nadawaniu im uprawnień. Uprawnienia katechetyczno-pedagogiczne udzielane są do dziś na podstawie kwalifikacji teologicznych oraz misji kanonicznej uzyskanej od ordynariusza miejsca. Przy przechodzeniu do statusu urzędnika [państwowego] wybrano konkurs jako formę ubiegania się o stanowisko³², podczas gdy główne zasady startu zawodowego w szkole zostały oparte na nowych podstawach.

Choć nauczanie religii jest częścią planu nauczania w szkole, to w odróżnieniu od innych przedmiotów musi przejść przez sito fakultatyw-

Ergebnisse sind im Moment zu den Akten gelegt wegen des Aufschubs vergleichbarer Prozesse, die das Ministerium für den Unterricht, die Forschung und die Universitäten für andere schulische Fächer hätte voranbringen müssen. Das Gesicht des Religionsunterrichts sollte sich in folgender Weise abzeichnen: Eingereiht in die der Schule eigene Zielsetzung (Schulcharakter des RU) und in die Beachtung der konkordatären Normen geht ein „Unterricht der katholischen Religion” auf, der durch „Konfessionalität” und nichts anderes (Geschichte der Religionen ...) geprägt ist. Ein offizielles Resultat eines solchen Reformprozesses ist die Erarbeitung und Approbation der so genannten spezifischen Unterrichtsinhalte für den Unterricht in katholischer Religion für die verschiedenen Schularten.²⁹ Eine Ressource wird durch die Fachzeitschriften geboten, in denen man Problemen, Debatten, Themenbereichen und didaktischen Orientierungslinien begegnet, welche die italienische Situation betreffen; es werden aber auch ausländische didaktische Erprobungen und Erfahrungen zur Kenntnis gebracht.³⁰

Ein delikater Punkt ist derjenige der rechtlichen Stellung der das Fach Religion Unterrichtenden. Die berufliche Unsicherheit und die ungleiche Behandlung gegenüber anderen Kollegen werden durch ein Ad-hoc-Gesetz *Norme sullo stato giuridico degli Insegnanti di religione Cattolica degli Istituti e delle scuole di ogni ordine e grado* (2480-B) überwunden; es ist am 15. Juli 2003 gebilligt worden (Gesetzesvorlage Nr. 1877³¹) und sieht u.a. die Überarbeitung des Ausbildungscurriculums und der Lehrbefugnis vor. Die Lehrbefugnis wird bis heute erteilt auf der Grundlage kirchlicher Curricula und vorher erteilter Erlaubnis des Ortsordinarius. Für den Übergang ins [staatliche] Beamtenverhältnis wurde eine sanatorische Form mittels eines Bewerbungsverfahrens³² gewählt, während die grundsätzlichen Bedingungen des Berufseintritts in die Schule auf eine neue Grundlage gestellt werden.

ności. Ponieważ wybór lekcji religii w szkole jest dokonywany co roku, podlega ciągłemu nadzorowi Narodowej Komisji Konferencji Episkopatu Włoch do spraw Nauczania Religii³³. Ten wybór [dokonywany przez uczniów] jest z jednej strony momentem niestabilności i nieprzewidywalności, z drugiej jednak stanowi co roku sprawdzany wskaźnik oceniania ze strony uczniów i ich rodzin. Najnowsze dane statystyczne pokazują stały skład osób uczestniczących w lekcjach religii (92,7%) – z pewnym spadkiem w najstarszych klasach w porównaniu do lat wcześniejszych.

2. Tendencje i perspektywy

Przyglądając się sytuacji we Włoszech, dostrzec można kilka tendencji, które będą miały znaczenie w przyszłości. Zaslugują one na krótkie omówienie.

2.1. Katecheza parafialna

Dla przyszłości katechezy we Włoszech ważne jest podjęcie zadania przemyślenia jej na nowo i nowego zdefiniowania. Przy tym należałoby z jednej strony unikać zbyt ogólnych („katecheza oznacza wszystko”), które łączyłyby się z konsekwencjami organizacyjnymi („*Ufficio Catechistico* zajmuje się wszystkimi zadaniami duszpasterskimi”), ale z drugiej strony nie można popadać w redukcjonizm („katecheza oznacza niewiele lub nic”), w ramach którego specyfika katechezy wchłonięta jest przez całościowo rozumiane duszpasterstwo („*Ufficio Catechistico* jest tylko efektem ubocznym działalności innych urzędów”) i zostaje pozbawiona swej tożsamości.

Ze względu na całokształt duszpasterstwa Kościoła włoskiego, przed katechezą staje zadanie wyjścia z izolacji poprzez tworzenie trwałych

Auch wenn er zum Curriculum dazu gehört, fällt der Religionsunterricht im Unterschied zu den anderen Fächern durch das Sieb des Optionalen. Jährlich durchgeführt, unterliegt die Wahl für den Religionsunterricht beständiger Übersicht seitens des nationalen Dienstes der italienischen Bischofskonferenz für den Religionsunterricht.³³ Einerseits ist diese Wahl [durch die Schüler] zwar ein Moment der Instabilität und der Unvorhersehbarkeit, andererseits erbringt sie aber auch einen Wertungsindex von Seiten der Schüler und der Familien, der jährlich überprüft wird. Die neuesten statistischen Daten zeigen eine beständige Substanz derer, die den Religionsunterricht in Anspruch nehmen (92,7%) – mit einer Abnahme in der Oberstufe im Vergleich zu den Vorjahren.

2. Tendenzen und Perspektiven

Mit Blick auf die italienische Situation können einige Tendenzen den Blick in die Zukunft eröffnen. Sie seien kurz erwähnt.

2.1 Kirchliche Katechese

Für die Zukunft der Katechese in Italien ergibt sich die Aufgabe einer Neubesinnung und einer Neudefinition, wobei einerseits eine Ausweitung zu vermeiden ist („Katechese bedeutet alles”) mit organisatorischen Konsequenzen („das *Ufficio Catechistico* erledigt alle pastoralen Aufgaben”), andererseits aber auch ein Reduktionismus zu vermeiden ist („die Katechese bedeutet wenig bis gar nichts”) mit einem Aufsaugen des Spezifikums von Katechese durch das Gesamt der kirchlichen Pastoral („das *Ufficio Catechistico* ist nur Nebeneffekt der anderen *Uffici* und seiner ihm eigenen Identität beraubt”).

Im Besonderen ist die Katechese aufgerufen, aus ihrer Isolation im Hinblick auf die gesamte

i pożytecznych powiązań z innymi zakresami oddziaływań, odnoszącymi się do pozostałych funkcji Kościoła (np. liturgia i diakonia), i poprzez inicjowanie wymiany myśli i podejmowanie odpowiednich działań duszpasterskich. Taka orientacja nie bazuje na motywacji zewnętrznej ani też na instynkcie samozachowawczym, lecz na podstawowych założeniach włoskiego planu katechetycznego (wspólnota jako podmiot, priorytet katechizacji dorosłych, kierunek katechumenalny oraz katecheza życia chrześcijańskiego).

Czerpiąc z istniejących rezerw w środowiskach „radykalnych“, a także poprzez optymalizację dialektycznej harmonii pomiędzy parafiami i wspólnotami, można w przyszłości lepiej uwidocznić podmiot katechezy – wspólnotę jako otoczenie interpersonalne, asymilujące różniące się od siebie propozycje dotyczące kształcenia i wychowania w wierze, nieustannie przystosowujące się do zmian zachodzących w świecie – niż mogłyby to uczynić poszczególne przedmioty szkolne. Ogólnie mówiąc, nauczanie religii w szkole jest przedmiotem i beneficjentem zmian prawnych, socjopolitycznych i kulturowych; w porównaniu z tym wydaje się, że włoska katecheza jest mniej dynamiczna i trwa w stanie spoczynku. Jest to spowodowane po części patrzeniem wstecz, a po części korzystaniem z dotychczasowych osiągnięć, i być może brakiem odwagi do podjęcia ryzyka i poszukiwania nowych dróg komunikacji wiary. O ile katecheza tradycyjna zwracała się ku szkole, adaptując do swoich potrzeb jej metodologię i style nauczania, to teraz, nawet jeśli konfrontacja [z nauczaniem religii w szkole] może przynieść owoce – musi ona odnaleźć swoją własną drogę, pamiętając zwłaszcza o wymiarze kognitywnym, a także o obszernych zadaniach edukacyjnych o charakterze etycznym i religijnym, o wspieraniu dojrzałej wiary oraz integracji wiary i kultury.

Pastoral der italienischen Kirche herauszutreten, indem sie solide und nützliche Verbindungen mit anderen Einrichtungen knüpft, die auf andere kirchliche Funktionen bezogen sind (z.B. Liturgie und Diakonie), indem sie dabei gemeinsame Überlegungen und entsprechende pastorale Aktivitäten anstößt. Diese Orientierung basiert nicht auf extrinsischer Motivation oder gar auf dem Motiv des Überlebenwollens, sondern auf der grundsätzlichen Ausrichtung des italienischen katechetischen Plans (Gemeinschaft als Subjekt, Priorität der Erwachsenenkatechese, katechumenale Richtung, Katechese für das christliche Leben).

Indem die vorhandenen Ressourcen gehoben werden – auf dem Gebiet der „Militanten“, im Bereich der Optimierung der dialektischen Harmonie zwischen Pfarreien und Gemeinschaften – kann man in Zukunft besser das Subjekt der Katechese – die Gemeinschaft – sichtbar machen, und zwar als interpersonale Umgebung, in der sich die verschiedenen, differenzierten Vorschläge für eine angemessene Bildung und Erziehung des Glaubens angleichen, in einer dauernden Anpassung an die Welt im Wandel – mehr als dies den einzelnen Subjekten möglich wäre. Als Zielscheibe und Nutznießer der juristischen, sozio-politischen und kulturellen Herausforderungen erscheint eher der Religionsunterricht; im Vergleich dazu scheint die italienische Katechese weniger dynamisch und in einem Ruhezustand begriffen. Teilweise lebt man von der Rückschau, teilweise lebt man vom Ertrag, und vielleicht fehlt der Mut, mehr zu wagen und neue Wege der Glaubenskommunikation zu finden. Wenn die Katechese traditionell immer den Blick auf den schulischen Bereich gerichtet und deren Methodologien und Lehrstile für sich abgewandelt hat, so muss Katechese – auch wenn der konfrontierende Kontakt [mit dem RU] seine Früchte bringen kann – doch ihren eigenen Weg finden, wobei sie sehr die kognitive Dimension im Auge behalten muss, ver-

2.2. Nauczanie religii w szkole

Przyszłość nauczania religii w szkole jest uzależniona od kwalifikacji zawodowych osób odpowiedzialnych za wspieranie całościowego rozwoju uczniów. Przyczynia się ono (nauczanie religii) do zdobywania przez nich kompetencji ludzkich i religijnych, przybliżając w szkole fenomen religijności jako ważny wymiar osoby ludzkiej. Z drugiej strony przyszłość nauczania religii w szkole zależy od tego, czy pójdzie ono drogą swej szczególnej tożsamości (jako organiczne i systematyczne wprowadzanie w istotę doświadczenia chrześcijańsko-katolickiego i jego konstytutywnych, istotnych i swoistych elementów) oraz od stopnia jego otwartości i elastyczności. Mogą być one osiągnięte poprzez rozwój form dialogu i komunikacji na płaszczyźnie ekumenicznej, międzyreligijnej i międzykulturowej oraz w relacji do różnych przekonań – również tych ludzi, którzy stoją w opozycji do doświadczeń i wartości chrześcijańskich. Chociaż w obrazie nauczania religii wciąż jeszcze widoczne są pozostałości po jego „introwertycznej”, samoreferencyjnej przeszłości, związanej z systemem konkordatowym, to jednak da się zauważyć, że poszukuje się dzisiaj intensywnie stanowiska epistemologicznego, które pozwoli na harmonijne połączenie tożsamości i dialogu³⁴.

Zinstytucjonalizowanemu zamiarowi, aby „zagwarantować wszystkim uczniom jednakową podstawę wspólnych wartości i wiedzy, włączając w to również wartości i wiedzę odnoszące się do zjawiska religijności, co jest jednym z najważniejszych warunków demokratycznego i opartego na zasadach tolerancji współistnienia różnych tożsamości”³⁵, odpowiadają dwie tendencje. Są to: tendencja do samomarginalizacji (*autoemarginazione*), gdy nie jest się świadomym konieczności otwartego zdeklarowania się, oraz tendencja do marginalizacji z zewnątrz (*eteroemarginazione*), gdy traci się orientację

bunden mit den weiten Bildungsaufgaben ethischen und religiösen Charakters, der Förderung eines erwachsenen Glaubens und der Integration von Glaube und Kultur.

2.2 Religionsunterricht in der Schule

Die Zukunft des RU ist zum einen an die Qualifikation eines professionellen Dienstes für die ganzheitliche Förderung der Schüler gebunden. Dabei trägt er besonders zum Erwerb humaner und religiöser Kompetenzen bei, indem er eine schulische Annäherung an das Phänomen des Religiösen als wichtige Dimension der menschlichen Person ausarbeitet. Zum anderen hängt diese Zukunft vom Weg des RU in seiner besonderen Identität ab (als organische und systematische Hinführung zum Sinn der christlich-katholischen Erfahrung und ihrer konstitutiven, wesentlichen und originären Elemente), und sie hängt ab von seiner Offenheit und Flexibilität (mittels Entwicklung dialogischer und kommunikativer Formen auf ökumenischem, interreligiösem und interkulturellem Feld sowie in der Beziehung zu verschiedenen Positionen – auch jenen, die im Gegensatz und Kontrast zur Erfahrung und zu den Werten des Christentums stehen). Auch wenn das fachliche Erscheinungsbild des Religionsunterrichts derzeit noch den Einfluss einer „introvertierten”, selbstreferenziellen Geschichte erkennen lässt, gebunden an das konkordatäre System, so ist doch zu beobachten, dass man heute ernsthaft auf der Suche nach einer erkenntnistheoretischen Position ist, welche harmonisch Identität und Dialog³⁴ miteinander vereinbart.

Der institutionellen Absicht, „allen Schülern eine gleiche Basis gemeinsamer Werte und Kenntnisse zu garantieren, einschließlich derer, die sich auf das Phänomen des Religiösen beziehen, als vorgängige Bedingung für ein demokratisches und tolerantes Zusammenleben verschiedener Identitäten”³⁵, entspricht eine doppelte Tendenz,

w ważnych i konstruktywnych kwestiach, w świecie, który jest coraz bardziej pluralistyczny³⁶. Trudno jest przewidzieć, jaki scenariusz zrealizuje się w przyszłości. Podczas gdy przedstawiciele tego ostatniego kierunku przepowiadają upadek nauczania religii katolickiej i zastąpienie jej przez formy bardziej elastyczne i zewnętrzne, to zwolennicy pierwszego, kierując się podobną motywacją, bronią tożsamości wyznaniowej. We Włoszech może zaznaczyć się tendencja, która dała się już zaobserwować w innych krajach, na przykład we Francji: po próbach marginalizacji i różnych formach odrzucania przywraca się nauczanie religii w szkole, być może jako skuteczny środek umożliwiający przezwyciężenie zjawisk niepokojących z kulturowego punktu widzenia, na przykład analfabetyzmu religijnego oraz niemożliwego do ogarnięcia rynku światopoglądów, który wydaje się sprowadzać człowieka na manowce.

3. Trzy wyzwania przyszłości

Jak będą wyglądać losy katechezy parafialnej i nauczania religii w szkole? Niektórzy autorzy wybiegają w przyszłość i wskazują na pewne tendencje³⁷. Mając na uwadze obie dziedziny: katechezę i nauczanie religii w szkole, uważam, że stojące przed nimi wyzwania można trafnie sformułować (pamiętając, że nikt nie jest w stanie określić przyszłości, gdyż rysuje się ona jako otwarty horyzont z wieloma możliwościami).

Pierwsze wyzwanie dotyczy umiejętności włączenia się do kultury narodowej i kultury europejskiej poprzez ocenę dostępnych zasobów, przewyższanie uprzedzeń i rezygnację ze stawiania warunków³⁸. Podejmowane dziś zróżnicowane starania o inkulturację oraz międzykulturową i międzyreligijną charakterystykę otoczenia kulturowego oddziałują także na katechezę i nauczanie religii w szkole. W obliczu współcze-

nämlich entweder diejenige der Selbstmarginalisierung (*autoemarginazione*), wenn man sich nicht der Notwendigkeit offener Abstimmung bewusst ist, oder diejenige der Marginalisierung von außen (*eteroemarginazione*), wenn man auf wichtigem und konstruktivem Gebiet Gelände verliert in einer Welt, die immer pluralistischer wird.³⁶ Es ist schwierig, das Szenario der Zukunft vorauszusagen. Aber: Während die Vertreter der zuletzt genannten Richtung den Untergang des katholischen Religionsunterrichts zugunsten flexiblerer und äußerlicher Formen voraus sehen, verteidigen die Vertreter der ersten Richtung – von denselben Motiven ausgehend wie die anderen – die konfessionelle Identität. Es könnte sich in Italien eine Richtung abzeichnen, die auch schon in anderen Gebieten, z.B. in Frankreich, registriert wurde: Nach Marginalisierung und Zurückweisung jeder Art kehrt man dahin zurück, den Religionsunterricht wieder in die Schule zu rufen, evtl. nur als wirkungsvolles Gegenmittel, um – kulturell gesehen – bedenkliche Phänomene zu überwinden, z.B. den religiösen Analphabetismus und den abwegigen und ununterschiedenen Markt der Weltanschauungen.

3. Drei Herausforderungen für die Zukunft

Wie sieht die Zukunft der kirchlichen Katechese und des Religionsunterrichts aus? Es gibt einige Autoren, die einen Blick nach vorn gewagt haben und Zukunftstendenzen anzeigen.³⁷ Mit Blick auf beide Bereiche (Katechese und Religionsunterricht) scheinen mir die folgenden Herausforderungen zuzutreffen. Allerdings vermag niemand die Zukunft zu deuten, denn sie stellt einen offenen Horizont mit vielen Möglichkeiten dar.

Die erste Herausforderung besteht in der Fähigkeit, sich in die nationale und europäische Kultur einzugliedern, indem man die verfügbaren Ressourcen einschätzt und Vorurteile und Kondi-

snych zmian oczekuje się, że zostaną one na nowo przemyślane oraz zaistnieją w sposób twórczy. Nawet jeśli w obszarze kulturowym pojawiają się dziś oczywiste problemy, to niewątpliwie stwarza on też możliwości humanizacji i ewangelizacji.

Drugim wyzwaniem, które w przyszłości jeszcze bardziej zyska na znaczeniu, jest wiarygodność wychowawców, a przede wszystkim wspólnot chrześcijańskich. Wspólnota i jej członkowie, którzy są znakami Ewangelii i kultury, są żywną glebą, konieczną dla przyszłości wiary, jeśli wziąć pod uwagę zarówno inicjację chrześcijańską, jak i przekazywanie kultury. Tylko z pomocą silnych więzów międzypokoleniowych łączących dorosłych i młodzież³⁹ katecheza i nauczanie religii w szkole mogą przynieść efekty i odnowić się.

Trzecie wyzwanie związane jest z możliwością przekazywania żywej wiary chrześcijańskiej i tradycji kultury, która się na niej opiera – przez wieki aż do dzisiaj. Być może to właśnie medium języka decyduje w istocie o tym, że wiara chrześcijańska może wyrażać się w sposób znaczący i efektywny. W rzeczywistości nie można mówić ani o prawdziwej efektywności bez znaczenia, ani o autentycznym znaczeniu bez efektywności. To właśnie język ma tę moc, by połączyć ze sobą pamięć o przeszłości, zaangażowanie w teraźniejszość oraz świadomą i odpowiedzialną troskę o lepszą przyszłość.

■ PRZYPISY

* Niniejszy artykuł jest poprawioną i uaktualnioną wersją opublikowanego wcześniej artykułu pt.: *Catechesi e Insegnamento della Religione Cattolica oggi in Italia: risorse, problemi e prospettive*, „Itinerarium” 12 (2004) 26, s. 95–112 [przekład niemiecki: *Katechese und Religionsunterricht in Italien heute: Möglichkeiten, Probleme, Perspektiven*, „Religionspädagogische Beiträge” 26 (2004) 52, s. 91–104].

tionierungen überwindet.³⁸ Die differenzierte Bemühung um die Inkulturation des Glaubens und die interkulturelle und interreligiöse Charakterisierung des kulturellen Umfeldes von heute hat auch ihre Auswirkungen auf Katechese und Religionsunterricht, und zwar indem sie von beiden im gegenwärtigen Wandel ein Überdenken und eine kreative Präsenz verlangt. Auch wenn der kulturelle Bereich heute augenscheinlich Probleme mit sich bringt, bietet er zweifellos auch Gelegenheiten zur Humanisierung und zur Evangelisierung.

Die zweite Herausforderung, die in Zukunft immer mehr an Bedeutung gewinnen wird, ist die Glaubwürdigkeit der Erziehenden und vor allem der christlichen Gemeinschaften. Eine Gemeinschaft und ihre Mitglieder, die Zeichen für das Evangelium und die Kultur sind, dies ist der originäre Humus, der unabdingbar zur Zukunft des christlichen Glaubens gehört, sowohl hinsichtlich der Initiation als auch des kulturellen Lernens. Nur mit Hilfe von gewichtigen intergenerationellen Beziehungen zwischen Erwachsenen und Jugendlichen³⁹ können Katechese und Religionsunterricht etwas hervorbringen und sich regenerieren.

Die dritte Herausforderung betrifft die Mitteilbarkeit des lebendigen christlichen Glaubens und der kulturellen Tradition, die aus ihr hervorgegangen ist – die Jahrhunderte hindurch bis heute. Der Knoten der Sprache ist vielleicht sehr entscheidend dafür, dass sich der christliche Glaube in bedeutsamer und effektiver Weise ausspricht. Tatsächlich kann es weder echte Effektivität ohne Bedeutung geben noch authentische Bedeutsamkeit ohne Effektivität. Denn es ist gerade die Sprache, die die Kraft hat, das Andenken an die Vergangenheit, die Leidenschaft für die Gegenwart und die bewusste und verantwortliche Vorwegnahme einer besseren Zukunft miteinander zu verknüpfen.

¹ Por. przegląd przedstawiony w artykule: F. Pajer, *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, „Il Regno/Attualità” 47 (2002) 915/12, s. 774–788.

² Por. rozważania: Th. Groome, *Educazione catechetica integrale*, „Concilium” 38 (2002) 4, s. 114–126.

³ Wyrażenia w cudzysłowie: F. Garelli, *Le diverse Italie della fede*, „Il Mulino” 40 (1991) 5, s. 859, 861, 864–866. Por. tenże, *La religiosità in Italia tra maggioranza, minoranza e militanza*, „Tuttogiovani notizie” 12 (1997) 45, s. 13–20; tenże, *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991; tenże, *Religione e modernità: il „caso italiano”*, w: D. Hervieu-Léger, F. Garelli, S. Giner i in., *La religione degli europei. Fede, Cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1993, s. 11–99.

⁴ F. Garelli, *Le diverse Italie della fede*, s. 870.

⁵ Por. J. Delors (red.), *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il XXI secolo*, Armando, Roma 1997, s. 79.

⁶ W księgarniach włoskich można jeszcze kupić wznowienie *Katechizmu Piusa X* z roku 1912. Por. D. Rocchetti, E. Zanoletti, R. Vinco, C. Simonelli, E. Biemmi, *Ritorniamo al Catechismo di S. Pio X?*, „Evangelizzare” 32 (2002) 3, s. 149–172 [Dossier].

⁷ Na ostatnim międzynarodowym kongresie katechetycznym (Rzym, 8–11 października 2002) mówiono wiele na ten temat. Por. dokumentacja i obserwacje: G. Biancardi, *La catechesi ha sbagliato tutto (o quasi)?*, „Catechesi” 72 (2003) 2, s. 3–11.

⁸ Por. C. Bissoli, *Italien*, w: N. Mette, F. Rickers (red.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchener, Vluyn 2001, t. 1, s. 892–896; G. Colzani, *I catechismi e il movimento catechistico italiano*, „La Rivista del Clero Italiano” 77 (1996) 7/8, s. 496–505; L. Meddi, *Catechesi in Italia. Il già e il non ancora*, „Orientamenti Pastoralì” 49 (2001) 2, s. 25–33; P. Vanzan, *Il progetto catechistico italiano: situazione tardomoderna (= chiaroscuri) e indicazione per un discernimento (= prospettive)*, „Notiziario UCN” 25 (1996) 4, s. 23–38.

⁹ Por. E. Alberich, *L'educazione religiosa oggi: verso un chiarimento concettuale e terminologico*, „Orientamenti Pedagogici” 44 (1997) 2, s. 311–333; A. Fontana, *La catechesi oggi: alla ricerca di una identità perduta*, „Catechesi” 72 (2003) 1, s. 21–27; Istituto di Catechetica [Università Pontificia Salesiana], *Nuova qualità dell'educazione religiosa e dell'evangelizzazione*, „Orientamenti Pedagogici” 48 (2001) 4, s. 728–739.

¹⁰ Por. tom: *Incontro ai Catechismi. Itinerario per la vita cristiana*, LEV, Roma 2000, z dołączoną płytą CD, zawierającą teksty dokumentu bazowego i narodowych katechizmów. Oprócz tego: G. Ronzoni, *Il progetto catechi-*

■ ANMERKUNGEN

* Der folgende Artikel stellt die überarbeitete und aktualisierte Fassung eines früheren Beitrages dar: *Catechesi e Insegnamento della Religione Cattolica oggi in Italia: risorse, problemi e prospettive*, „Itinerarium” 12 (2004) 26, S. 95–112 [deutsche Übersetzung: *Katechese und Religionsunterricht in Italien heute: Möglichkeiten, Probleme, Perspektiven*, „Religionspädagogische Beiträge” 26 (2004) 52, S. 91–104].

¹ Vgl. das von F. Pajer dargebotene Panorama: *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, „Il Regno/Attualità” 47 (2002) 915/12, S. 774–788.

² Vgl. die Überlegungen von Th. Groome, *Educazione catechetica integrale*, „Concilium” 38 (2002) 4, S. 114–126.

³ Die vorstehenden Ausdrücke in Anführungszeichen aus: F. Garelli, *Le diverse Italie della fede*, „Il Mulino” 40 (1991) 5, S. 859, 861, 864–866. Vgl. ders., *La religiosità in Italia tra maggioranza, minoranza e militanza*, „Tuttogiovani notizie” 12 (1997) 45, S. 13–20; ders., *Religione e Chiesa in Italia*, Il Mulino, Bologna 1991; ders., *Religione e modernità: il „caso italiano”*, in: D. Hervieu-Léger, F. Garelli, S. Giner u.a., *La religione degli europei. Fede, Cultura religiosa e modernità in Francia, Italia, Spagna, Gran Bretagna, Germania e Ungheria*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1993, S. 11–99.

⁴ F. Garelli, *Le diverse Italie della fede*, S. 870.

⁵ Vgl. J. Delors (Hg.), *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il XXI secolo*, Armando, Roma 1997, S. 79.

⁶ In den italienischen Buchhandlungen sind immer noch Neudrucke des *Katechismus von Pius X.* von 1912 erhältlich. Vgl. D. Rocchetti, E. Zanoletti, R. Vinco, C. Simonelli, E. Biemmi, *Ritorniamo al Catechismo di S. Pio X?*, „Evangelizzare” 32 (2002) 3, S. 149–172 [Dossier].

⁷ Der jüngste internationale katechetische Kongress (Rom, 8.–11. Oktober 2002) ist in dieser Richtung vielsagend: Vgl. die Dokumentation und die Beobachtungen von G. Biancardi, *La catechesi ha sbagliato tutto (o quasi)?*, „Catechesi” 72 (2003) 2, S. 3–11.

⁸ Vgl. C. Bissoli, *Italien*, in N. Mette, F. Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Neukirchener, Vluyn 2001, Bd. 1, Sp. 892–896; G. Colzani, *I catechismi e il movimento catechistico italiano*, „La Rivista del Clero Italiano” 77 (1996) 7/8, S. 496–505; L. Meddi, *Catechesi in Italia. Il già e il non ancora*, „Orientamenti Pastoralì” 49 (2001) 2, S. 25–33; P. Vanzan, *Il progetto catechistico italiano: situazione tardomoderna (= chiaroscuri) e indicazione per un discernimento (= prospettive)*, „Notiziario UCN” 25 (1996) 4, S. 23–38.

⁹ Vgl. E. Alberich, *L'educazione religiosa oggi: verso un chiarimento concettuale e terminologico*, „Orientamenti Pedagogici” 44 (1997) 2, S. 311–333; A. Fontana, *La*

stico italiano. *Identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1997.

¹¹ Takie „zdjęcie rentgenowskie” katechezy w diecezjach jest interesująca nie tylko z punktu widzenia Włoch. Por. F. Pajer, *Les Églises européennes et la crise de la catéchèse paroissiale*, „Lumen Vitae” 55 (2000) 3, s. 291–304. W porównaniu z nauczaniem religii w szkole brakuje ciągłej i monitorowanej obserwacji katechezy parafialnej w realiach włoskich. Badania i sondaże przeprowadzane w ramach diecezji i parafii nie zawsze dawały zadowalające efekty.

¹² Por. sprawozdanie dyrektora Ufficio Catechistico Nazionale: W. Ruspi, *Il catecumenato in Italia. Un primo quadro della situazione*, „La Scuola Cattolica” 127 (1999) 1, s. 5–32. Por. oprócz tego: tenże, *Il catecumenato oggi in Italia*, „Via, Verità e Vita” 44 (1995) 152, s. 76–81; tenże, *Il catecumenato oggi in Italia*, „Notiziario UCN” 25 (1996) 4, s. 43–46; tenże, *Il catecumenato permanente in Italia*, „Notiziario UCN” 22 (1993) 6, s. 419–424; tenże, *L'istituzione del catecumenato oggi in Italia: quali prospettive, criteri e condizioni?*, „Orientamenti Pastoral” 42 (1994) 4/5, s. 97–108. Niedawno zasadnicze tezy i propozycje różnych działań zostały zebrane i opublikowane w periodyku „Catecumenato.it”.

¹³ Do drugiego dokumentu dołączono: *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi (7–14 anni)*, „Quaderni della Segreteria CEI” 5 (2001) 10, wydane wspólnie przez Ufficio Liturgico Nazionale oraz Ufficio Catechistico Nazionale. Por. E. Alberich, *Come e quando si diventa cristiani in Italia oggi. Per un ripensamento del processo di iniziazione cristiana*, „Orientamenti Pedagogici” 33 (1986) 1, s. 102–113, oprócz tego ostatnio wydane: tenże, *Il futuro della catechesi dell'iniziazione cristiana. Alla ricerca di un nuovo modello*, „La Scuola Cattolica” 129 (2001) 3, s. 541–557; G. Morante, *L'iniziazione cristiana dei ragazzi oggi in Italia. Riflessione in margine a documenti ufficiali e prassi ecclesiale*, „Salesianum” 64 (2002) 3, s. 475–511; W. Ruspi, *Disagi e prospettive nella prassi pastorale italiana dell'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, „Orientamenti Pastoral” 47 (1999) 1, s. 45–57.

¹⁴ Por. dwa najnowsze badania: G. Morante, *I Catechisti parrocchiali in Italia nei primi anni '90*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1996; tenże, V. Orlando, *Catechisti e catechesi all'inizio del terzo millennio. Indagine all'inizio del terzo millennio. Indagine socio-religiosa nelle diocesi italiane*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 2004.

¹⁵ Por. S. Calabrese (red.), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Associazione Italiana Catecheti, Elle Di Ci, Leumann-Torino 2004; G. Barbon, *Nuovi processi formativi nella catechesi. Metodo e itinerari*, Dehoniane, Bologna 2003; C. Bissoli, J. Gevaert (red.),

catechesi oggi: alla ricerca di una identità perduta, „Catechesi” 72 (2003) 1, S. 21–27; Istituto di Catechetica [Università Pontificia Salesiana], *Nuova qualità dell'educazione religiosa e dell'evangelizzazione*, „Orientamenti Pedagogici” 48 (2001) 4, S. 728–739.

¹⁰ Vgl. den Band: *Incontro ai Catechismi. Itinerario per la vita cristiana*, LEV, Roma 2000, beigefügt eine CD, welche die Texte des Basisdokumentes und der nationalen Katechismen enthält. Außerdem: G. Ronzoni, *Il progetto catechistico italiano. Identità e sviluppo dal Concilio Vaticano II agli anni '90*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1997.

¹¹ Diese Röntgenaufnahme der Katechese in den Diözesen ist nicht nur für Italien interessant: Vgl. F. Pajer, *Les Églises européennes et la crise de la catéchèse paroissiale*, „Lumen Vitae” 55 (2000) 3, S. 291–304. Im Unterschied zum IR fehlt für die CE eine beständige und monitorierte Beobachtung der italienischen Realität. Die verschiedenen Untersuchungen und Umfragen, die auf dem Feld der Diözesen und der Pfarreien durchgeführt wurden, haben nicht immer zufrieden stellende Ergebnisse erbracht.

¹² Vgl. den Bericht des Direktors des Ufficio Catechistico Nazionale: W. Ruspi, *Il catecumenato in Italia. Un primo quadro della situazione*, „La Scuola Cattolica” 127 (1999) 1, S. 5–32. Vgl. außerdem ders., *Il catecumenato oggi in Italia*, „Via, Verità e Vita” 44 (1995) 152, S. 76–81; ders., *Il catecumenato oggi in Italia*, „Notiziario UCN” 25 (1996) 4, S. 43–46; ders., *Il catecumenato permanente in Italia*, „Notiziario UCN” 22 (1993) 6, S. 419–424; ders., *L'istituzione del catecumenato oggi in Italia: quali prospettive, criteri e condizioni?*, „Orientamenti Pastoral” 42 (1994) 4/5, S. 97–108. Neuerdings werden die hauptsächlichsten Überlegungen und verschiedenen Versuchsaktivitäten gesammelt und verbreitet im Periodikum „Catecumenato.it”.

¹³ Dem zweiten Dokument ist beigefügt: *Guida per l'itinerario catecumenale dei ragazzi (7–14 anni)*, „Quaderni della Segreteria CEI” 5 (2001) 10, gemeinsam besorgt vom Ufficio Liturgico Nazionale und vom Ufficio Catechistico Nazionale. Vgl. zum Band über die Kindheit und das Alter zwischen 11 und 14 Jahren: E. Alberich, *Come e quando si diventa cristiani in Italia oggi. Per un ripensamento del processo di iniziazione cristiana*, „Orientamenti Pedagogici” 33 (1986) 1, S. 102–113, und neustens: ders., *Il futuro della catechesi dell'iniziazione cristiana. Alla ricerca di un nuovo modello*, „La Scuola Cattolica” 129 (2001) 3, S. 541–557; G. Morante, *L'iniziazione cristiana dei ragazzi oggi in Italia. Riflessione in margine a documenti ufficiali e prassi ecclesiale*, „Salesianum” 64 (2002) 3, S. 475–511; W. Ruspi, *Disagi e prospettive nella prassi pastorale italiana dell'iniziazione cristiana dei fanciulli e dei ragazzi*, „Orientamenti Pastoral” 47 (1999) 1, S. 45–57.

¹⁴ Vgl. die zwei neuesten Untersuchungen: G. Morante, *I Catechisti parrocchiali in Italia nei primi anni '90*, Elle Di

La formazione dei catechisti. Problemi di oggi per la catechesi di domani, Elle Di Ci, Leumann–Torino 1988; R. Paganelli, *Formare i formatori dei catechisti. Valori e itinerari sottesi al processo formativo*, Dehoniane, Bologna 2002; L. Soravito, *La formation des catéchistes en Italie aujourd’hui. Espériences, problèmes, propositions*, „Lumen Vitae” 52 (1997) 1, s. 53–64.

¹⁶ List duszpasterski z ostatniego posiedzenia Konferencji Biskupów Włoskich: *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*, 30. Mai 2004, na stronie: <www.chiesacattolica.it>.

¹⁷ Por. E. Alberich (red.), *A servizio della catechesi. L’Istituto di Catechetica. 50 anni di vita (1953–2003)*, FSE – UPS, Rom 2004, a także strony internetowe: <www.unisal.it>; <www.pfse-auxilium.org>; <www.itst.it>.

¹⁸ Szczególnie interesujące są rozważania i badania przeprowadzone przez grupę badawczą pod kierownictwem Enzo Biemmi ze Zgromadzenia Braci Św. Rodziny: Por. *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori catechisti di adulti e operatori pastorali*, Dehoniane, Bologna 2003.

¹⁹ Czasopismami włoskimi o charakterze katechetycznym lub katechistycznym są: „Catechesi”, „Catechisti parrocchiali”, „Dossier Catechista”, „Evangelizzare”, „Itinerarium”, „Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale/Quaderni della Segreteria Generale CEI”, „Redemptoris missio”, „Sussidi per la catechesi”, „Via, Verità e Vita”.

²⁰ Por. E. Alberich, A. Binz, *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Elle Di Ci, Leumann–Torino 1995.

²¹ Por. poświęcony temu numer „Catechesi” 72 (2003) 3, w szczególności artykuł L. Meddi, *Catechesi in parrocchia o nei movimenti?*, s. 54–62.

²² Por. Osservatorio Giuridico Legislativo (red.), *La riforma della scuola*, „Quaderni della Segreteria Generale della CEI / Notiziario dell’Ufficio Nazionale per l’Educazione, la Scuola e l’Università” 4 (2000) 4, s. 91–106. Informacje na temat aspektów prawnych nauczania religii oraz na temat nauczycieli religii: S. Ciatelli, *L’evoluzione amministrativa dell’IRC*, „Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale / Quaderni della Segreteria CEI” 30 (2001) 2, s. 73–95; tenże, M. Manzo, *Problematiche amministrative e giuridiche dell’insegnamento della religione cattolica*, „Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale / Quaderni della Segreteria CEI” 31 (2002) 1, s. 89–118.

²³ Ta ostatnia reforma zastąpiła projekt reformy Berlinguera, nawiązując jednocześnie do jego istotnych aspektów. Berlinguer: minister wychowania publicznego w minionym okresie legislacyjnym.

²⁴ Ustawa 59/97 (*Legge Bassanini* dot. biurokratycznej decentralizacji państwa) przewiduje realizację zasady autonomii szkoły według art. 21. Nawiązuje do niej szereg rozporządzeń, które weszły w życie od 1 września 2000 r.

Ci, Leumann–Torino 1996; Ders., V. Orlando, *Catechisti e catechesi all’inizio del terzo millennio. Indagine all’inizio del terzo millennio. Indagine socio-religiosa nelle diocesi italiane*, Elle Di Ci, Leumann–Torino 2004.

¹⁵ Vgl. S. Calabrese (Hg.), *Catechesi e formazione. Verso quale formazione a servizio della fede?*, Associazione Italiana Catecheti, Elle Di Ci, Leumann–Torino 2004; G. Barbon, *Nuovi processi formativi nella catechesi. Metodo e itinerari*, Dehoniane, Bologna 2003; C. Bissoli, J. Gevaert (Hg.), *La formazione dei catechisti. Problemi di oggi per la catechesi di domani*, Elle Di Ci, Leumann–Torino 1988; R. Paganelli, *Formare i formatori dei catechisti. Valori e itinerari sottesi al processo formativo*, Dehoniane, Bologna 2002; L. Soravito, *La formation des catéchistes en Italie aujourd’hui. Espériences, problèmes, propositions*, „Lumen Vitae” 52 (1997) 1, S. 53–64.

¹⁶ Die jüngste pastorale Verlautbarung der Versammlung der italienischen Bischofskonferenz: *Il volto missionario della parrocchia in un mondo che cambia*, 30. Mai 2004, <www.chiesacattolica.it>.

¹⁷ Vgl. zu diesem Aspekt: E. Alberich (Hg.), *A servizio della catechesi. L’Istituto di Catechetica. 50 anni di vita (1953–2003)*, FSE – UPS, Rom 2004, und die Web-Seiten: <www.unisal.it>; <www.pfse-auxilium.org>; <www.itst.it>.

¹⁸ Von besonderem Interesse sind die Überlegungen und die Untersuchungen, durchgeführt von einer Equipe unter Leitung von Enzo Biemmi, von der Kongregation der Brüder von der Heiligen Familie. Vgl. *Compagni di viaggio. Laboratorio di formazione per animatori catechisti di adulti e operatori pastorali*, Dehoniane, Bologna 2003.

¹⁹ Die italienischen Zeitschriften mit katechetischem oder katechistischem Charakter sind: „Catechesi”, „Catechisti parrocchiali”, „Dossier Catechista”, „Evangelizzare”, „Itinerarium”, „Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale/Quaderni della Segreteria Generale CEI”, „Redemptoris missio”, „Sussidi per la catechesi”, „Via, Verità e Vita”.

²⁰ Vgl. E. Alberich, A. Binz, *Forme e modelli di catechesi con gli adulti*, Elle Di Ci, Leumann–Torino 1995.

²¹ Vgl. die Nummer von „Catechesi” 72 (2003) 3, die diesem Thema gewidmet ist, besonders der Artikel von L. Meddi, *Catechesi in parrocchia o nei movimenti?*, S. 54–62.

²² Vgl. Osservatorio Giuridico Legislativo (Hg.), *La riforma della scuola*, „Quaderni della Segreteria Generale della CEI / Notiziario dell’Ufficio Nazionale per l’Educazione, la Scuola e l’Università” 4 (2000) 4, S. 91–106. Zu den mit dem Religionsunterricht verbundenen juristischen Gesichtspunkten und zu den Lehrkräften für das Fach Religion. Vgl. S. Ciatelli, *L’evoluzione amministrativa dell’IRC*, „Notiziario dell’Ufficio Catechistico Nazionale / Quaderni della Segreteria CEI” 30 (2001) 2, S. 73–95; ders., M. Manzo, *Problematiche amministrative e giuridiche dell’insegnamento della religione cattolica*, „Notizia-

²⁵ Por. C. C. Canta, *L'ora debole. Indagine sull'insegnamento della religione cattolica nella Sicilia Centrale*, Sciacca, Caltanissetta–Roma 1999; G. Malizia, Z. Trenti (red.), *Una disciplina al bivio*, SEI, Torino 1996; L. Prenna (red.), *Assicurata ma facoltativa. La religione incompiuta nella scuola italiana*, AVE, Roma 1997. Por. oprócz tego następującą pozycję: E. Damiano, R. Morandi (red.), *Cultura Religione Scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell'innovazione scolastica in prospettiva europea*, Franco Angeli, Milano 2000.

²⁶ Oprócz Kościoła katolickiego państwo włoskie zawarło również inne umowy, np. z Kościołem waldensów.

²⁷ Por. N. Galli, *L'insegnamento della religione nella scuola di stato. Problemi generali e specifici aperti dal nuovo Concordato*, „Religione e Scuola” 15 (1986/1987) 10, s. 504–514; U. Hemel, *Was können wir voneinander lernen? Religionsunterricht in Italien, Frankreich und Spanien*, „Katechetische Blätter” 114 (1989) 12, s. 886–891 [wyd. włoskie: s. 888–890]; Z. Trenti, *Una disciplina al bivio. Ricerca sull'insegnamento della religione cattolica in Italia a dieci anni dal Concordato*, „Orientamenti Pedagogici” 43 (1996) 6, s. 1241–1262; tenże, *L'insegnamento della religione a dieci anni dal Concordato. Precarietà organizzativa e richiamo culturale*, „Orientamenti Pedagogici” 42 (1995) 3, s. 419–429.

²⁸ Por. dokumentacja i rozważania w: G. Ruta (red.), *L'insegnamento della religione cattolica e i suoi esiti formativi. Riforma, sperimentazione e valutazione*, Coop. S. Tom., Messina 2000, i ostatnia wersja *Documento conclusivo della sperimentazione nazionale sull'IRC per la formazione dei docenti di religione, della Scuola media inferiore, della Scuola secondaria superiore*, „Notiziario UCN/Quaderni della Segreteria Generale CEI” 31 (2002), nr 5.

²⁹ Chodzi tu o aktualizację obowiązujących *Programmi di insegnamento della Religione Cattolica* (planów nauczania), sięgających lat 1985–1991, załączonych do *Indicazioni nazionali per i piani personalizzati delle attività educative nella scuola. Obiettivi per la Scuola dell'Infanzia e per la Scuola Primaria [Inhalte für den Kindergarten und die Primarstufe]*; zostały uchwalone 23 października 2003 r., podpisane przez kardynała Camillo Ruini, przewodniczącego CEI, i przez Onorevole Letizia Moratti, minister edukacji, szkolnictwa wyższego i badań naukowych. Por. G. Zuccari, *Gli „obiettivi specifici” per l'IRC nella Scuola dell'Infanzia e nella Scuola Primaria*, „Religione e Scuola” 32 (2004) 3, s. 87–93. *Obiettivi per la Scuola Secondaria di primo grado [Inhalte für die Sekundarstufe I]* uchwalono 26 maja 2004 r. W najbliższym czasie zostaną podpisane również wytyczne dla *Sekundarstufe II*. Z tekstami można się zapoznać na oficjalnej stronie internetowej ministerstwa: <www.mur.st.it>.

rio dell'Ufficio Catechistico Nazionale / Quaderni della Segreteria CEI” 31 (2002) 1, S. 89–118.

²³ Diese letztgenannte Reform ersetzt das Reformprojekt Berlinguers und greift es zugleich substantiell auf. Berlinguer: Minister für die öffentliche Erziehung in der vergangenen Legislaturperiode.

²⁴ Das Gesetz 59/97 (*Legge Bassanini* über die bürokratische Dezentralisierung des Staates) sieht die Erfüllung der schulischen Autonomie gemäß Art. 21 vor. Es folgte eine Reihe von Verordnungen, die ab 1. September 2000 Anwendung fanden.

²⁵ Vgl. C. C. Canta, *L'ora debole. Indagine sull'insegnamento della religione cattolica nella Sicilia Centrale*, Sciacca, Caltanissetta–Roma 1999; G. Malizia, Z. Trenti (Hg.), *Una disciplina al bivio*, SEI, Torino 1996; L. Prenna (Hg.), *Assicurata ma facoltativa. La religione incompiuta nella scuola italiana*, AVE, Roma 1997. Vgl. zudem den folgenden Band: E. Damiano, R. Morandi (Hg.), *Cultura Religione Scuola. L'insegnamento della religione nella trasformazione culturale e nell'innovazione scolastica in prospettiva europea*, Franco Angeli, Milano 2000.

²⁶ Außer mit der katholischen Kirche hat der italienische Staat andere Vereinbarungen getroffen, z.B. mit der Kirche der Waldenser.

²⁷ Vgl. N. Galli, *L'insegnamento della religione nella scuola di stato. Problemi generali e specifici aperti dal nuovo Concordato*, „Religione e Scuola” 15 (1986/1987) 10, S. 504–514; U. Hemel, *Was können wir voneinander lernen? Religionsunterricht in Italien, Frankreich und Spanien*, „Katechetische Blätter” 114 (1989) 12, S. 886–891 [Italien: S. 888–890]; Z. Trenti, *Una disciplina al bivio. Ricerca sull'insegnamento della religione cattolica in Italia a dieci anni dal Concordato*, „Orientamenti Pedagogici” 43 (1996) 6, S. 1241–1262; ders., *L'insegnamento della religione a dieci anni dal Concordato. Precarietà organizzativa e richiamo culturale*, „Orientamenti Pedagogici” 42 (1995) 3, S. 419–429.

²⁸ Vgl. die Dokumentation und die Überlegungen in G. Ruta (Hg.), *L'insegnamento della religione cattolica e i suoi esiti formativi. Riforma, sperimentazione e valutazione*, Coop. S. Tom., Messina 2000, und die letzte Fassung des *Documento conclusivo della sperimentazione nazionale sull'IRC per la formazione dei docenti di religione, della Scuola media inferiore, della Scuola secondaria superiore*, „Notiziario UCN/Quaderni della Segreteria Generale CEI” 31 (2002), Nr. 5.

²⁹ Es handelt sich um eine Aktualisierung der gültigen *Programmi di insegnamento della Religione Cattolica* (Lehrpläne), die zurückreichen in die Jahre 1985–1991, beigefügt den *Indicazioni nazionali per i piani personalizzati delle attività educative nella scuola*. Am 23. Oktober 2003 wurden verabschiedet die *Obiettivi per la Scuola dell'In-*

³⁰ Czasopisma: „Documenta”, „Insegnare religione”, „L'ora di religione”, „Religione e Scuola”. Oprócz tego: czasopismo internetowe <www.rivistadireligione.it>.

³¹ Por. już cytowaną pozycję: S. Ciatelli, M. Manzo, *Problematiche amministrative e giuridiche dell'insegnamento della religione cattolica*, s. 103–109.

³² Procedura ubiegania się o stanowisko została uregulowana ustawą nr 186 z 18 lipca 2003; konkurs został rozpisany 3 lutego 2004. Egzaminów pisemnych odbyły się w kwietniu 2004, egzaminów ustnych we wrześniu i w październiku tego samego roku. Tematy egzaminu nie dotyczyły nauczania religii, lecz raczej zasad funkcjonowania szkoły, aspektów dydaktycznych i pedagogicznych oraz elementów regulacji prawnych dotyczących szkolnictwa. Zażalenia odrzuconych na tej podstawie nauczycieli wywołały ożywioną dyskusję.

³³ „Osservatorio socio-religioso” regionu Triveneto publikuje regularnie co roku zestawienie danych statystycznych. Por. *Annuario 2003* (wyd. 10).

³⁴ Na gruncie europejskim te tendencje rozwijają się w różnych kierunkach, jak pokazuje F. Pajer w swojej książce: *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, s. 774–788. Na s. 777 formułuje następującą tezę: „Dezaktualizacja środka, jakim jest konkordat, wydaje się w warunkach zaawansowanej demokracji i rozpowszechnionego pluralizmu oczywista i nieodwracalna”. Por. S. Ceccanti, *Una libertà comparata: libertà religiosa, fondamentalismi e società multiculturali*, Il Mulino, Bologna 2001; G. Dammacco, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturali mediterraneo*, Cacucci, Bari 2001.

³⁵ Por. R. De Vita, F. Berti (red.), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano 2001; R. Laporta (red.), *Educare al senso della vita nella scuola di Stato*, R.C.S. Libri, Milano 2001.

³⁶ F. Pajer, *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, s. 777.

³⁷ Por. katecheza: E. Alberich, *La catechesi alla fine di un secolo: crisi e speranze*, „Orientamenti Pedagogici” 46 (1999) 6, s. 1097–1108 (streszczenie w: tenże, *Catechesi. Considerazioni sul futuro*, „Il Regno/Attualità” 45 (2000) 857/8, s. 225–227); C. Bissoli, *Quale catechesi per gli anni 2000?*, „Settimana” 35 (2001) 2, s. 8–9; E. Garcia Ahumada, *La catequética ante el comienzo del nuevo milenio*, „Catecheticum” 1 (1998) s. 9–16; A. Ginel, *¿Dónde está hoy la catequesis? Aproximación a los aspectos más sensibles de la catequesis actual*, „Teología y Catequesis” 19 (2000) 74, s. 93–116; L. Meddi, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, „Euntes Docete” 55 (2002) 2, s. 113–141; D. Villepelet, *L'avenir de la catéchèse*, Éditions de l'Atelier – Éditions Ouvrières – Lumen Vitae, Paris–Bruxelles 2003. Na temat nauczania religii por. artykuł: F. Pajer, *Scuola e per la Scuola Primaria [Inhalte für den Kindergarten und die Primarstufe]*, unterzeichnet von Kardinal Camillo Ruini, Präsident der CEI, und von Onorevole Letizia Moratti, Ministerin für Bildung, Universitäten und Forschung: Vgl. G. Zuccari, *Gli „obiettivi specifici” per l'IRC nella Scuola dell'Infanzia e nella Scuola Primaria*, „Religione e Scuola” 32 (2004) 3, S. 87–93. Am 26. Mai 2004 wurden die *Obiettivi per la Scuola Secondaria di primo grado [Inhalte für die Sekundarstufe I]* verabschiedet. Es wird die Unterzeichnung für die Sekundarstufe II folgen. Die Texte können aufgerufen werden auf der offiziellen Web-Seite des Ministeriums: <www.murist.it>.

³⁰ Zeitschriften: „Documenta”, „Insegnare religione”, „L'ora di religione”, „Religione e Scuola”. Außerdem: die Online-Zeitschrift <www.rivistadireligione.it>.

³¹ Vgl. den schon zitierten Band: S. Ciatelli, M. Manzo, *Problematiche amministrative e giuridiche dell'insegnamento della religione cattolica*, S. 103–109.

³² Das Bewerbungsverfahren wurde durch das Gesetz Nr. 186 vom 18. Juli 2003 eingerichtet; eine entsprechende Ausschreibung erfolgte am 3. Februar 2004. Die schriftlichen Prüfungen wurden im April 2004 abgehalten, die mündlichen Prüfungen im September und Oktober desselben Jahres. Die Themen des Exams richteten sich nicht am Fach IR aus, sie behandelten vielmehr die Ordnung der Schule, didaktische und pädagogische Aspekte sowie Elemente der Schulgesetzgebung. Was die Überprüfung des „concorso-sanitaria” [Bewerbungsverfahren] betrifft: Die Beschwerden der zurückgewiesenen Lehrkräfte haben lebhafte Diskussionen ausgelöst.

³³ Das „Osservatorio socio-religioso” der Region Triveneto stellt alljährlich pünktlich die statistischen Daten zusammen: Vgl. *Annuario 2003* (zehnte Ausgabe).

³⁴ Auf europäischer Ebene scheinen sich die tendenziellen Linien verschieden zu entwickeln, wie F. Pajer gezeigt hat in seinem Buch: *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, S. 774–788. Auf S. 777 stellt er die Behauptung auf: „Der Verschleiß des Instrumentes Konkordat scheint im Klima der fortgeschrittenen Demokratie und des verbreiteten Pluralismus augenscheinlich und unumkehrbar.” Vgl. S. Ceccanti, *Una libertà comparata: libertà religiosa, fondamentalismi e società multiculturali*, Il Mulino, Bologna 2001; G. Dammacco, *Diritti umani e fattore religioso nel sistema multiculturali mediterraneo*, Cacucci, Bari 2001.

³⁵ Vgl. R. De Vita, F. Berti (Hg.), *La religione nella società dell'incertezza. Per una convivenza solidale in una società multireligiosa*, Franco Angeli, Milano 2001; R. Laporta (Hg.), *Educare al senso della vita nella scuola di Stato*, R.C.S. Libri, Milano 2001.

³⁶ F. Pajer, *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, S. 777.

ola e istruzione religiosa. *Nuova cittadinanza europea*, wraz z licznymi przypisami (s. 787–788).

³⁸ Por. J. López-García, *El cambio cultural en la Europa occidental y su incidencia en la educación de la fe*, „Sinite” 43 (2002) 130, s. 153–277; P. Schreiner, *Europa*, w: N. Mette, F. Rickers (red.), *Lexikon der Religionspädagogik*, t. 1, s. 494–499.

³⁹ Por. na ten temat: P. Cabri, *Il bello che forma. Simposio europeo sulle sfide dell’educazione*, „Il Regno/Attualità” 49 (2004) 953/16, s. 559–561.

Giuseppe Ruta

Dziekan i profesor zwyczajny katechetyki w Instytucie Teologii św. Tomasza z Akwinu w Messynie.

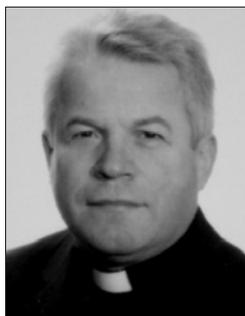
³⁷ Vgl. zur Katechese: E. Alberich, *La catechesi alla fine di un secolo: crisi e speranze*, „Orientamenti Pedagogici” 46 (1999) 6, S. 1097–1108 (Zusammenfassung in: ders., *Catechesi. Considerazioni sul futuro*, „Il Regno/Attualità” 45 (2000) 857/8, S. 225–227); C. Bissoli, *Quale catechesi per gli anni 2000?*, „Settimana” 35 (2001) 2, S. 8–9; E. Garcia Ahumada, *La catequética ante el comienzo del nuevo milenio*, „Catecheticum” 1 (1998) S. 9–16; A. Ginel, *¿Donde está hoy la catequesis? Aproximación a los aspectos más sensibles de la catequesis actual*, „Teología y Catequesis” 19 (2000) 74, S. 93–116; L. Meddi, *La catechesi oltre. Il servizio catechistico nella prospettiva missionaria ed evangelizzatrice*, „Euntes Docete” 55 (2002) 2, S. 113–141; D. Villepelet, *L’avenir de la catéchèse*, Éditions de l’Atelier – Éditions Ouvrières – Lumen Vitae, Paris–Bruxelles 2003. Zum Religionsunterricht vgl. den Artikel von F. Pajer, *Scuola e istruzione religiosa. Nuova cittadinanza europea*, und die Fülle der dortigen Verweise (S. 787–788).

³⁸ Vgl. J. López-García, *El cambio cultural en la Europa occidental y su incidencia en la educación de la fe*, „Sinite” 43 (2002) 130, S. 153–277; P. Schreiner, *Europa*, in: N. Mette, F. Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*, Bd. 1, Sp. 494–499.

³⁹ Vgl. dazu: P. Cabri, *Il bello che forma. Simposio europeo sulle sfide dell’educazione*, „Il Regno/Attualità” 49 (2004) 953/16, S. 559–561.

Giuseppe Ruta

Dekan und Ordinarius für Katechetik am Theologischen Institut „S. Tommaso d’Aquino”, Messina.

Gabriel Witaszek**Pedagogika „negatywna” w Księdze Hioba****Die „negative” Pädagogik im Buch Ijob****Słowa kluczowe:** cierpienie, wiara, postawa wiary, pedagogika**Schlüsselworte:** Leiden, Glauben, Glaubenshaltung, Pädagogik**Wstęp**

Księga Hioba¹, ukształtowana przez tradycję mądrościową Izraela², jest zaliczana do największych dzieł literatury światowej obok *Nieboskiej komedii* Dantego czy *Fausta* Goethego³. O jej wielkości świadczy nie tylko siła języka i bogactwo stylów obecne w tym arcydziele, ale przede wszystkim ciągle aktualny temat: cierpienie przyspieszające dojrzewanie wiary, czyli tzw. pedagogika negatywna. Cierpienie i wiara są dwiema rzeczywistościami życia człowieka religijnego⁴. Poprzez doświadczenia, które niespodziewanie spadły na Hioba⁵, został on poddany poważnej próbie wierności Bogu. Przeszedł ją pozytywnie, przyczyniając się tym samym do pogłębienia swej wiary. Z drugiej strony wyznawana wiara uchroniła go od wszelkiej desperacji, mimo że nie do końca wyjaśniła sens tego cierpienia. Hiob, próbując zrozumieć sytuację, nawiązał twórczy dialog z trzema swoimi przyjaciółmi: Elifazem, Bildadem i Sofarem oraz młodzieńcem o imieniu Elihu – i z Bogiem. Cierpienie Hioba, a także dyskusja z przyjaciółmi, z młodzieńcem i z Bogiem, były „miejszem

Einführung

Das Buch Ijob (Hiob)¹ entstand in der Tradition der Weisheitsliteratur Israels² und wird neben Dantes „Göttlicher Komödie” oder Goethes „Faust” zu den größten Werken der Weltliteratur gezählt.³ Von seiner Größe zeugen nicht nur seine Sprachkraft und sein Stilreichtum, sondern vor allem die weiterhin aktuelle Thematik, mit der es sich befaßt: Leiden, das die Reifung des Glaubens beschleunigt, d.h. die sogenannte „negative Pädagogik”. Leiden und Glaube bilden zwei Realitäten im Leben des religiösen Menschen.⁴ Durch das Leiden, das Ijob unerwartet traf,⁵ wurde er einer ernsthaften Prüfung seiner Treue zu Gott unterworfen, die er positiv bestand und die damit zur Vertiefung seines Glaubens beitrug. Andererseits schützte ihn sein Glaube vor jeglicher Verzweiflung, obwohl dieser den Sinn seines Leidens nicht endgültig erklären konnte. Ijob versuchte seine Situation zu verstehen und führte zu diesem Zweck einen schöpferischen Dialog mit seinen drei Freunden Elifas, Bildad und Zofar sowie mit dem Jüngling Elihu und mit Gott. Ijobs Leiden sowie die Dis-

pedagogicznym”, w którym doszło do wyznania prawdziwej wiary.

1. Hiob cierpiący podmiotem dojrzewania wiary

Cierpienie stanowiło kontekst, w ramach którego Hiob dojrzewał do wyznania pogłębionej wiary⁶. Tajemnica człowieka i tajemnica Boga skrzyżowały się i splotyły w osobie Hioba, który stał się geometrycznym punktem łączności między tajemnicą a doświadczeniem ciężaru cierpienia. Wstęp do omawianej tu Księgi przedstawia Hioba jako męża sprawiedliwego, prawego, bogobojnego i unikającego zła (Hi 1, 1-8). Na taką opinię o Hiobie zareagował szatan, poddając w wątpliwość prawdziwe motywy postępowania tego ufającego bożym obietnicom człowieka. Szatan ironicznie zasugerował, że Bóg się ludzi, myśląc, iż ludzie służą Mu z miłości: służą Mu tylko dla korzyści (Hi 1, 6-11). Bóg z kolei żądał od szatana dowodów na to, że Hiob nie ma czystych intencji. Wątpliwości wyrażone przez szatana stały się kluczem do dyskusji i pokazały, że cały problem dotyczył nie tyle znaczenia cierpienia, ile autentyczności wiary. Cierpienie jest próbą, która racjonalizuje i oczyszcza wiarę, dlatego Hiob został poddany licznym próbom: w bardzo krótkim czasie stracił dobra materialne, służących i dzieci (Hi 1, 13-19), został też dotknięty trądem, odrzucony przez przyjaciół, niezrozumiany przez żonę. Jego wiara jednakże nadal pozostała silna (Hi 1, 20-22). Według panującej w tamtych czasach zasady retrybucji, utrata majątku, choroba i inne nieszczęścia stanowiły dowód na pozbawienie Hioba Bożej rekompensaty, należnej człowiekowi uczciwemu za jego prawe postępowanie. W obliczu zaistniałej sytuacji głos zabrał sam Hiob, który w długim monologu wykazał, że nie rozumie cierpienia, które go dotknęło, ale wystarczy mu przeświadczenie, że pochodzi ono od

kusssion mit seinen Freunden, mit dem Jüngling und mit Gott bildeten den pädagogischen Ort für das Bekenntnis des wahren Glaubens.

1. Der leidende Ijob als Subjekt der Reifung des Glaubens

Das Leiden bildet den Kontext, im Rahmen dessen Ijob zum Bekenntnis eines vertieften Glaubens heranreift.⁶ Das Geheimnis des Menschen und das Geheimnis Gottes kreuzen sich und verflechten sich miteinander in der Person des Ijob, der gewissermaßen den geometrischen Verbindungspunkt zwischen dem Geheimnis und der Erfahrung schweren Leidens bildet. Die Einführung des Buches zeigt Ijob als untadeligen, rechtschaffenen, gottesfürchtigen und das Böse meidenden Menschen (Ij 1, 1-8). Auf diese Meinung über Ijob reagiert der Satan mit Ironie und zieht die wahren Gründe seines Verhaltens in Zweifel. Der Satan suggeriert, daß Gott sich täuscht, wenn Er meint, die Menschen würden Ihm aus Liebe dienen – nein, sie täten dies nur zu ihrem eigenen Vorteil (Ij 1, 6-11). Dieser Zweifel von Seiten des Satans bildet den Schlüssel zur Diskussion und zeigt, daß die ganze Problematik nicht so sehr die Bedeutung des Leidens betrifft als vielmehr die Echtheit des Glaubens. Das Leiden stellt eine Prüfung dar, die den Glauben rationalisiert und läutert; nur deshalb wird Ijob einer solchen Prüfung unterworfen. Gott fordert vom Satan Beweise dafür, daß Ijob keine reinen Absichten hegt. Ijob wurde zahlreichen Prüfungen ausgesetzt: innerhalb sehr kurzer Zeit verliert er seine materiellen Güter, seine Knechte und seine Kinder (Ij 1, 13-19); er erkrankt an Aussatz und stößt auf das Unverständnis seiner Frau, aber sein Glaube bleibt weiterhin stark (Ij 1, 20-22). Dem damals herrschenden Retributionsprinzip gemäß bildeten Besitzverlust, Krankheit und anderes Unheil einen Beweis dafür, daß Ijob die göttliche Rückvergü-

Boga: „i rzekł: »Nagi wyszedłem z łona matki i nagi tam wróć. Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!«” (Hi 1, 21). Cierpienie, które pochodzi od Boga, nie może przesłonić idei, że jest On dawcą dobra. Hiob uznał, że Bóg zawsze chce dobra człowieka. Fakt, że Bóg doświadcza cierpieniem, nie jest argumentem świadczącym o wrogości z Jego strony, ale znakiem Jego niezgłębionej wolności.

Hiob, dotknięty długotrwałym cierpieniem, domagał się przyznania mu racji, że wcześniej nie popełnił żadnego przewinienia, zarówno w stosunku do przyjaciół jak i w stosunku do Boga. Stanowiło to nowy sposób podejścia do problemu cierpienia. Rozumiano je nie jako zwykłą próbę, która ma zracjonalizować wiarę, ale jako doświadczenie („pedagogika negatywna”), prowadzące do spotkania z Bogiem. Postawa Hioba to reakcja człowieka, który „zderza się” z tajemnicą Boga i widzi, jak upadają schematy teologiczne, które podtrzymywały jego wiarę.

W poszukiwaniu odpowiedzi na pytania Hioba o motywy jego cierpienia, do dyskusji zostali wezwani jego przyjaciele i wreszcie sam Bóg. Trzej przyjaciele w ocenie sytuacji Hioba posłużyli się wspomnianą doktryną retribucji deuteronomistycznej (Pwt 28; Kpł 26), która przez długi czas była podstawą interpretacji i oceny ludzkiego postępowania i związanych z tym konsekwencji. Według tej zasady, istnieje ścisły związek między działaniem a konsekwencją, co w praktyce wyrażało się tym, iż sprawiedliwy był wynagradzany, natomiast zły musiał ponieść surową karę. Na funkcjonowanie doktryny o retribucji miał też wpływ brak nadziei na życie pozaziemskie; gdyby taka nadzieja istniała, stanowiłaby ona swego rodzaju antidotum na wszelkie niesprawiedliwości i cierpienie. W świadomości Izraelitów nie funkcjonowało jeszcze pojęcie życia po śmierci.

Zasada odpłaty dominowała w ocenie postępowania ludzi w okresie rozwoju myśli mądrościowej w Izraelu. W czasach, kiedy powstawała Księ-

ta entzogen worden war, die jedem ehrlichen Menschen für sein rechtschaffenes Vorgehen zusteht. Angesichts der entstandenen Situation ergreift Ijob selbst das Wort und erklärt in einem langen Monolog, daß er das Leid nicht verstehe, das ihn getroffen hat, daß ihm jedoch die Überzeugung genügt, daß es von Gott kommt: „Dann sagte er: ‘Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter; nackt kehre ich dahin zurück. Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn!’” (Ij 1, 21). Das Leiden, das von Gott kommt, ist nicht imstande, den Gedanken zu verdecken, daß alles gut ist, was von Ihm kommt. Ijob erkennt an, daß Gott immer das Wohl des Menschen will. Die Tatsache, daß Gott uns mit Leiden prüft, ist kein Argument dafür, daß Er uns feindlich gesinnt wäre, sondern ein Zeichen Seiner unergründlichen Freiheit.

Der von langem Leiden betroffene Ijob fordert sowohl von seinen Freunden als auch von Gott, ihm recht zu geben, daß er sich nichts hat zuschulden kommen lassen. Das ist ein neues Herangehen an das Problem des Leidens. Es wird nicht als eine gewöhnliche Prüfung gesehen, die den Glauben rationalisieren soll, sondern als eine Erfahrung („negative Pädagogik”), die zur Begegnung mit Gott führt. Ijobs Haltung ist die Reaktion eines Menschen, der mit dem Geheimnis Gottes gleichsam „zusammenprallt” und sieht, wie die theologischen Schemata zusammenbrechen, die seinen Glauben bisher aufrechterhalten haben. Auf der Suche nach einer Antwort auf Ijobs Frage nach den Motiven seines Leidens werden seine Freunde und Gott selbst zur Diskussion herbeigerufen. Die drei Freunde bedienen sich in ihrer Beurteilung von Ijobs Situation der deuteronomistischen Vergeltungslehre (Deut 28; Lev 26), die lange Zeit hindurch die Grundlage für die Interpretation und Beurteilung menschlichen Verhaltens und der damit verbundenen Konsequenzen bildete. Diesem Prinzip zufolge besteht ein strikter Zusammenhang zwischen dem Handeln und seinen

ga Hioba⁷, po niewoli babilońskiej, Izrael zaczął się ponownie organizować jako państwo – ze świątynią w gruzach i nie istniejącą już monarchią. Wspólnota Izraela zadawała sobie pytanie o znaczenie szczególnego wybrania przez Boga spośród innych narodów w kontekście niewoli babilońskiej. Naród wybrany znalazł się w sytuacji, w której poddano pod dyskusję sprawiedliwość Boga, wybranie i obietnice⁸. W tym nowym dla Izraela położeniu, dla ludu wybranego, a jednocześnie pozbawionego państwowości, świątyni i monarchii, jedyną możliwością przeżycia było przywołanie dawnej zasady – według której Bóg nagradza dobrych i karze złych – i przekształcenie jej w ściśle przestrzeganą doktrynę odpłaty. Tę doktrynę wyznawali przyjaciele Hioba. W związku z powyższym Hiob musiał być winny i nie pozostało im nic innego, jak tylko go skazać.

W środowiskach wykształconych widziano potrzebę utworzenia nowej wizji człowieka i świata. Dyskusja, która wywiązała się pomiędzy Hiobem a jego przyjaciółmi, nie odcinała się od dawniejszej myśli religijnej, ale była ciągłym dialogiem między tradycjami interpretowanymi z różnych punktów widzenia⁹; to konfrontacja stron, które miały rację właśnie ze swoich punktów widzenia. Forma dialogu¹⁰ odzwierciedliła tendencje do poszukiwania nowych rozwiązań jednego z podstawowych problemów, nurtujących naród wybrany: dlaczego cierpi człowiek niewinny? Dialog prowadził do konfrontacji założeń mądrości tradycyjnej z doświadczeniami dnia codziennego. Poważnie podchodził do buntu osoby wierzącej w kontekście określonego sposobu pojmowania figury Boga – począwszy od typowego przypadku reprezentowanego przez cierpienie, które dotknęło człowieka „imieniem Hiob” (Hi 1, 1). Dialogujący poruszali się po różnych płaszczyznach argumentacji teologicznej. Przyjaciele, w swojej logice, otwarcie oskarżali Hioba o winę, przynajmniej ukrytą. Ten natomiast, ze swej strony,

Folgen, was in der Praxis darin zum Ausdruck kommt, daß der Gerechte belohnt, der Böse dagegen streng bestraft wird. Einfluß auf das Funktionieren dieser Retributionsdoktrin hatte sicher auch die fehlende Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode, das eine Art Antidotum gegen alle Ungerechtigkeiten und Leiden darstellen könnte. In Israel gab es damals noch kein Bewußtsein von einem Leben nach dem Tode.

Das Prinzip der Vergeltung dominierte bei der Beurteilung des menschlichen Verhaltens in einer Zeit, als das Weisheitsdenken in Israel noch in Entwicklung begriffen war. Als das Buch Ijob entstand, d.h. in der Zeit nach der babylonischen Gefangenschaft,⁷ begann sich Israel mit einem in Trümmer liegenden Tempel und einer nicht mehr bestehenden Monarchie neu als Staat zu organisieren. Die israelitische Gemeinschaft stellte sich im Kontext der babylonischen Gefangenschaft die Frage nach der Bedeutung ihrer besonderen Auserwähltheit durch Gott aus den anderen Völkern. Das auserwählte Volk befand sich in einer Situation, in der die Gerechtigkeit Gottes, Seine Erwählung und Seine Verheißungen zur Diskussion gestellt wurden.⁸ In dieser neuen Lage, die im auserwählten, aber seiner Eigenstaatlichkeit, seines Tempels und seiner Monarchie beraubten Volk Israel entstanden war, bestand für die Israeliten die einzige Überlebensemöglichkeit darin, die früheren Prinzipien zu beschwören, denen zufolge Gott die Guten belohnt und die Bösen bestraft, und sie in eine streng eingehaltene Vergeltungslehre umzuwandeln. Diese Doktrin wurde auch von Ijobs Freunden vertreten. In diesem Zusammenhang mußte Ijob schuldig erscheinen, und es blieb ihnen gar nichts anderes übrig, als ihn zu verurteilen. Außerdem erkannte man in den gebildeten Kreisen die Notwendigkeit, ein neues Menschen- und Weltbild zu schaffen. Die Diskussion, die sich zwischen Ijob und seinen Freunden entspannt, bricht nicht mit dem religiösen Denken der Vergangenheit, sondern bildet einen beständi-

odrzucał nieustannie stawiane mu zarzuty i odwoływał się ciągle do Boga transcendentnego, który stał mu się niezrozumiały, od którego jednakże nie mógł się oderwać i od którego, według tego samego schematu myślowego, żądał swojego usprawiedliwienia i przywrócenia do stanu sprzed doświadczenia. Dyskusja pozostała otwarta, ale mimo wszystko stanowiła odważną próbę znalezienia nowych dróg rozwiązania problemu człowieka bolejącego i jego dojrzewania w wierze. Cierpienie Hioba miało nie tylko charakter zewnętrzny (wspomniana utrata dóbr materialnych, potomstwa, niezrozumienie żony, napiętnowanie społeczne, choroba). Jednocześnie ten prawy mąż czuł się daleko od Boga i zdawał sobie sprawę, że zacierają mu się obraz Boga sprawiedliwego. Doświadczenie życia uświadomiło mu, że istnieje zło „niesprawiedliwe”, nie będące rezultatem grzechu. Z drugiej strony, Hiob jako człowiek wierzący nie mógł przypisać tego zła Stwórcy. W ten sposób zagłębił się w tajemnicy Boga.

Ważnym elementem dojrzewania Hioba do wyznania głębokiej wiary w obliczu cierpienia była mowa młodzieńca Elihu (Hi 32-37), mistrza mądrości, który w formie apodyktycznej przedstawił swoją koncepcję. Częściowo została ona skierowana przeciwko przyjaciółom, ponieważ nie udzielili Hiobowi prawdziwej odpowiedzi, a częściowo przeciwko Hiobowi za to, że na siłę usiłował proklamować swoją niewinność i poddawał osądowi samego Boga. Według Elihu Hiob zawinił, twierdząc, że Bóg milczy (Hi 33, 1-33) i że nie ma retribucji (Hi 34,1-37); z drugiej strony młody człowiek był przekonany o niewinności Hioba (Hi 35,1-16). Elihu poddał krytyce zarówno mowy Hioba jak i mowy jego przyjaciół – i wprowadził na swój sposób odpowiedź Boga. Uważał, że rozwiązanie problemu polega na przyjęciu, iż cierpienie jest doświadczeniem człowieka, próbą (Hi 36,1-25), i wchodzi w skład mądrościowego zamysłu Boga (36, 26-37, 24). Bóg, chociaż jest sprawiedliwy,

gen Dialog zwischen den Traditionen von verschiedenen Gesichtspunkten aus.⁹ Die Konfrontation zwischen Ijob und seinen Freunden war eine Diskussion zwischen Seiten, die von verschiedenen Gesichtspunkten aus gesehen jeweils recht hatten. Die Form des Dialogs¹⁰ spiegelte die Tendenzen der Suche nach neuen Lösungen der grundlegenden Probleme wider, die das auserwählte Volk bewegten: Warum leidet ein unschuldiger Mensch? Der Dialog führte zu einer Konfrontation der Prämissen traditioneller Weisheit mit den Erfahrungen des täglichen Lebens. Die Empörung des Gläubigen gegen ein bestimmtes Verständnis des Gottesbildes wird durchaus ernstgenommen, angefangen mit dem typischen, durch Leiden repräsentierten Fall, der „einen Mann mit Namen Ijob“ (Ij 1, 1) betraf. Die Dialogpartner bewegen sich auf verschiedenen theologischen Argumentationsebenen. Die Freunde bezichtigen in ihrer Logik Ijob offen einer Schuld, zumindest einer verborgenen. Ijob dagegen weist seinerseits die ständig gegen ihn erhobenen Vorwürfe zurück und verweist auf die Unendlichkeit, auf den transzendenten Gott, der ihm unverständlich geworden ist, mit dem er aber dennoch nicht brechen kann und von dem er, demselben Denkschema entsprechend, seine Rechtfertigung und die Wiederherstellung seines Zustandes vor der Prüfung fordert. Die Diskussion bleibt zwar offen, aber sie war trotz allem ein mutiger Versuch, neue Lösungswege für das Problem des leidenden Menschen und seiner Reifung im Glauben zu finden. Ijobs Leiden hatte nicht nur äußerlichen Charakter (der Verlust des gesamten materiellen Besitzes und seiner Kinder, das Unverständnis seiner Frau, die gesellschaftliche Ächtung, seine Krankheit), sondern er fühlte sich auch weit von Gott entfernt und war sich darüber im klaren, daß ihm das Bild des gerechten Gottes immer suspekter wurde. Seine Lebenserfahrung machte ihm bewußt, daß es ein „ungerechtes“ Übel gibt, das keine Folge der Sünde ist. Andererseits kann Ijob als gläubiger Mensch dieses Übel nicht Gott zuschreiben. Auf diese Weise vertieft er sich in das Geheimnis Gottes.

czasem dopuszcza do cierpienia, aby pouczyć swoje sługi (Hi 33, 15-19). Gehenna Hioba niekoniecznie musiała być wynikiem popełnionego przez niego zła, ale stanowiła element oczyszczenia i doskonalenia. Elihu przedstawił Boga jako sędziego bezstronnego, którego działania są niezgłębione – i dlatego człowiek nie może pretendować do tego, aby Go osądzać. Stanowisko młodzieńca wskazało na niemożliwość rozwiązania problemu cierpienia Hioba.

Hiob dyskutował również z Bogiem i na wszelkie sposoby usiłował Go zrozumieć (Hi 7, 20; 30, 21). Poszukiwał Boga, zaczynając nie od utartych formuł ułożonych przez tradycję, ale od swojego świata cierpienia. W teofanii, odpowiadając na poglądy przyjaciół i samego Hioba dotyczące tematu cierpienia człowieka, Bóg zabrał głos (Hi 38-41). Odesłał Hioba do ogromu stworzenia, które pozostaje niezgłębione. Nie tylko objawia ono wielkość Boga, ale także Jego mądrość i Jego wierność. Poprzez wykreowany świat Bóg ukazuje, że każda rzecz ma swoje miejsce i że On ma pełną kontrolę nad tym, co istnieje. Bóg wykazał Hiobowi jego ignorancję w tej kwestii: oto człowiek jest stworzeniem wkomponowanym w powstałe dzieło, ale tylko Bóg panuje nad wszystkim i zna tajemnicę swojego aktu stwórczego. Bóg zaprosił Hioba do długiej, wyimaginowanej podróży, przywołał czasy, które zostały wyjęte spod kontroli ludzkiej, pokazał świat, który obdarzył siłą życiową, dziką i obcą człowiekowi. Hiob został zaproszony do oglądania czegoś innego, nieznanego, ale co jednocześnie wskazało na Stwórcę. Hiob próbował pojąć dysharmonię, pochodzącą z osobistego doświadczenia cierpienia, na poziomie kosmicznym (Hi 3). Bóg zaproponował Hiobowi ponowne przemyślenie siebie samego w kontekście kosmosu, który nie skupia się na człowieku. Człowieka, który buntuje się przeciwko Bogu, ten odsyła do swojego stworzenia, wyrazu racjonalności nie tylko obiektywnie funkcjonujące-

Ein wichtiges Element des Heranreifens Ijobs zum Bekenntnis tiefen Glaubens im Kontext seines Leidens bildet die Rede des Jünglings Elihu (Ij 32-37), eines Meisters der Weisheit, der seine Konzeption in apodiktischer Form darlegt. Teilweise ist sie gegen die Freunde gerichtet, weil diese Ijob keine richtige Antwort erteilt haben, teilweise aber auch gegen Ijob selbst, weil er bemüht ist, mit Gewalt auf seine Unschuld zu pochen und diese dem Urteil Gottes anheimzugeben. Elihu zufolge hat Ijob sich schuldig gemacht, als er sagte, Gott würde schweigen (Ij 33, 1-33) und daß es keine Retribution gebe (Ij 34, 1-37); andererseits ist er überzeugt, daß Ijob unschuldig ist (Ij 35, 1-16). Elihu kritisiert sowohl Ijobs Rede als auch die seiner Freunde und leitet auf seine Weise zur Antwort Gottes über. Er ist der Ansicht, daß die Lösung des Problems in der Annahme liegt, daß das Leiden eine Prüfung des Menschen bedeutet (Ij 36, 1-25) und in Gottes weiser Absicht beschlossen liegt (Ij 36, 26-37, 24). Obwohl Gott gerecht ist, nimmt er manchmal Zuflucht zum Leiden, um Seine Diener zu belehren (Ij 33, 15-19). Das Leiden, das Ijob getroffen hat, muß nicht unbedingt das Resultat einer von ihm begangenen Schuld sein, sondern kann ein Element der Läuterung und Vervollkommnung darstellen. Elihu präsentiert Gott als unparteiischen Richter, dessen Werke unergündlich sind, so daß der Mensch nicht beanspruchen darf, über Ihn zu richten. Sein Standpunkt verweist auf die Unmöglichkeit einer Lösung des Problems von Ijobs Leiden.

Ijob diskutiert auch mit Gott selbst und versucht Ihn auf alle mögliche Art zu verstehen (Ij 7, 20; 30, 21). Er begibt sich auf die Suche nach Gott, ohne von den von der Tradition geprägten landläufigen Formeln auszugehen, sondern er nimmt die Welt seines Leidens zum Ausgangspunkt. In der Theophanie ergreift dann Gott selbst das Wort und antwortet auf die Ansichten der Freunde und Ijobs selbst zum Thema des menschlichen Leidens (Ij 38-41). Er verweist Ijob auf die Größe und Weite der Schöpfung, die

go, lecz także pełnego estetycznej fascynacji, z której człowiek może w pełni skorzystać, ale która go przerasta. Istnieje racjonalność wszechświata, w obrębie której także ludzki ból znajduje swoją przestrzeń i swoje znaczenie. Umyka to uwadze człowieka, ponieważ jest on ontologicznie ograniczony. Bóg nie niszczy zła raz na zawsze, co odpowiadałoby naszemu pobieżnemu wyobrażeniu sprawiedliwości. On troskliwie kontroluje negatywne siły i dba także o to, co znajduje się poza kręgiem spraw ludzkich. Bóg jest Stworzycielem kochającym każdą rzecz, w której jest życie (Mdr 11, 26). Ograniczoność, kruchość i cierpienie – również zło – są elementami istotnymi, nie dającymi się uprościć, należą do aktu stwórczego. Harmonia rządząca kosmosem nie odpowiada kategoriom analityczno-racjonalnym lub parametrom etycznym: jest raczej porządkiem globalnym. Do człowieka należy przekształcić negatywność, chronić wszystko to, co jest inne, mieć poczucie nieskończoności. Hiob odkrył, że Boga nie można jedynie zredukować do jakiegoś schematu racjonalnego i że jest On rzeczywistością, która dla człowieka stanowi tajemnicę. Dlatego końcowe wypowiedzi Hioba przyjęły formę wyznania wiary: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, obecnie ujrzałem Cię wzrokiem” (Hi 42, 5). Hiob potwierdził swoją niewinność i jednocześnie, wbrew swojej sytuacji i reakcji osób najbliższych, ciągle ufał Bogu. Taka postawa wyrobiła w nim przekonanie, iż niezawinione cierpienie, nie tylko nie doprowadziło go do zanegowania miłości Boga, ale intuicyjnie podpowiedziało mu, że jest ona tajemnicą. Akceptacja takiej miłości Boga jest bardzo ważna dla głębszego zrozumienia wiary, gdyż doświadczając jej, można spotkać Stwórcę.

unergründlich bleibt. Die Schöpfung offenbart nicht nur die Größe Gottes, sondern auch Seine Weisheit und Seine Treue. Durch die Schöpfung zeigt Gott, daß jedes Ding seinen Platz hat und daß Er die volle Kontrolle über die Welt besitzt. Gott weist Ijob seine Ignoranz nach, was sein Verständnis der Schöpfung betrifft: der Mensch ist ein in das Werk der Schöpfung einkomponiertes Geschöpf, während nur Gott allein darüber herrscht und das Geheimnis Seines Schöpfungsaktes kennt. Gott läßt Ijob zu einer langen imaginären Reise ein und beschwört Zeiten herauf, die der menschlichen Kontrolle entzogen waren; Er zeigt ihm eine Welt, die wilde und dem Menschen fremde vitale Kräfte stärkt. Ijob wird eingeladen, etwas zu betrachten, was an sich anders und fremd ist, aber gleichzeitig auf Gott verweist. Ijob versucht die Disharmonie, die aus seiner persönlichen Leidenserfahrung resultiert, auf kosmischer Ebene zu begreifen (Ij 3). Gott schlägt Ijob vor, angefangen vom Kosmos, der sich nicht auf den Menschen konzentriert, erneut über sich selbst nachzudenken. Der Mensch, der sich gegen Gott empört, wird auf Seine Schöpfung zurückgewiesen – ein nicht nur kalt funktionierendes Symbol der Rationalität, sondern auch ein Symbol voll ästhetischer Faszination, die der Mensch voll nutzen kann, die aber dennoch größer ist als er. Es gibt eine Rationalität des Weltalls, innerhalb derer auch der Schmerz des Menschen seinen Raum und seine Bedeutung findet, was der Aufmerksamkeit des Menschen gewöhnlich entgeht, weil er ontologisch beschränkt ist. Gott vernichtet das Böse nicht ein für allemal, wie dies unserer oberflächlichen Vorstellung von Gerechtigkeit entsprechen würde. Er kontrolliert sorgsam die negativen Kräfte und kümmert sich auch um all das, was sich außerhalb des menschlichen Umkreises befindet. Gott ist der Schöpfer, der jedes Geschöpf liebt, in dem Leben ist (vgl. Weish 11, 26). Beschränktheit, Zerbrechlichkeit und Leiden sowie das Übel sind wesentliche, nicht reduzierbare

2. Postawa wiary prezentowana przez Hioba

Dojrzewanie wiary w przypadku Hioba miało związek z jego cierpieniem, ale z drugiej strony opierało się na wierze już posiadanej. Taki wcześniej założony fundament uzdalnia dany podmiot i wspólnotę do wyznania wiary w kontekście konkretnych wydarzeń życiowych. Ludzkie wymiary wiary są bardzo ważne dla jej rozwoju. Refleksja pedagogiczna nad wiarą w kontekście cierpienia Hioba dotyczy w głównej mierze jej podmiotu jako wydarzenia osobowego. Rozmyślania o naturze osobowej aktu wiary zbiegają się ze stwierdzeniem, że wiara jest zasadą jednoczącą historię pojedynczego człowieka w kontekście złożonych procesów rozwoju jego osobowości. Ten całościowy proces można wyrazić stwierdzeniem, że przedmiotem interwencji pedagogicznej jest rozwój szczególnego elementu osobowości, stanowiącego zasadę jednoczącą postępowanie danej osoby.

Hiob dokonał oceny własnej sytuacji i oceny teorii swoich przyjaciół począwszy od doświadczenia wiary. Przede wszystkim umiał połączyć dwie różne postawy wobec problemu, z którym przyszło mu się zmagać: lamentację i dyskusję intelektualną. Proces dojrzewania wiary rozegrał się na tle szeroko pojmowanych procesów życiowych i przede wszystkim dotyczył relacji pomiędzy podmiotem a jego życiem. Wiara Hioba nie zginęła w pustce. Posiadał on już swego rodzaju schemat interpretacyjny. Jego wiara nie była jedynie owocem kontekstu kulturowego, ani wynikiem uprzednich doświadczeń kształtujących. Została ona ukształtowana również (i to w znacznym stopniu) przez relacje, jakie się nawiązały pomiędzy nim a grupą odniesienia, jak również przez modele zgodności, które realizowały się wewnątrz niej. W tym przypadku dyskusja Hioba z Bogiem była elementem decydującym o zaistnieniu nowego modelu wiary w jego życiu.

Elemente, die zum Schöpfungsakt mit dazugehören. Die den Kosmos regierende Harmonie entspricht nicht unseren analytisch-rationalen Kategorien oder ethischen Parametern – sie stellt eher eine globale Ordnung dar. Es ist Aufgabe des Menschen, die Negativität zu verwandeln, all das zu schützen, was anders ist, und ein Gefühl für die Unendlichkeit zu entwickeln. Ijob entdeckt, daß Gott nicht auf ein rein rationales Schema reduziert werden kann und daß Er eine Realität ist, die für den Menschen ein Geheimnis darstellt. Deshalb nehmen Ijobs letzte Worte die Form eines Glaubensbekenntnisses an: „Vom Hörensagen nur hatte ich von Dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge Dich geschaut” (Ij 42, 5). Ijob bekräftigt seine Unschuld, aber gleichzeitig, aus Trotz gegenüber seiner Situation und der Reaktion seiner Nächsten, vertraut er ständig auf Gott. Diese Haltung hat ihn in seiner Überzeugung gestärkt, daß sein unverschuldetes Leiden ihn nicht nur nicht zur Leugnung der Liebe Gottes veranlaßt hat, sondern ihm intuitiv suggeriert, daß dieses ein Geheimnis ist. Die Akzeptanz einer solchen Liebe Gottes ist sehr wichtig für ein tieferes Glaubensverständnis, weil man in ihrer Erfahrung dem wahren Gott begegnen kann.

2. Die Glaubenshaltung Ijobs

Ijobs Reifung im Glauben fällt einerseits mit seinem Leiden zusammen, andererseits aber basiert sie auf bereits vorhandenem Wissen, das das jeweilige Subjekt und die betreffende Gemeinschaft zum Bekenntnis des Glaubens im Kontext konkreter Ereignisse im Leben befähigt. Die menschlichen Dimensionen des Glaubens sind sehr wichtig, damit sich der Glaube entwickeln kann. Die pädagogische Reflexion über den Glauben im Kontext des Leidens Ijobs betrifft hauptsächlich ihr Subjekt als ein personales Ge-

Pedagogika zajmuje centralne miejsce w kształtowaniu wzajemnych komunikacji międzypersonalnych, będąc podstawowym elementem przekazu, w ramach którego zachodzą wszystkie procesy twórcze¹¹. Komunikacja stanowi system, za pośrednictwem którego jest przekazywana i wyrażana dana treść. Komunikacja religijna jest w rzeczywistości przekazem wiary, jak również kontekstem, w ramach którego znajdują się określone systemy interpretacji. Przyczyniają się one do nawiązania relacji między komunikującymi się podmiotami (np. między Hiobem a jego przyjaciółmi i Bogiem). Relacje te mogą przybierać różne formy, co pozwala na wyjście poza zwykłe powtórzenie aktów wiary, np. formę ufności, wolności, bezpieczeństwa, wspólnej weryfikacji obranej drogi, wzajemności, kreatywności. Hiob w ramach komunikacji interpersonalnych dojrzał do wyznania na nowo wiary w Boga.

Hiob reprezentuje paradygmat takiego rozwoju wewnętrznego, który zachodzi etapowo i kończy się pozytywnie: począwszy od odrzucenia, gniewu, dyskusji, depresji po akceptację. W pierwszym momencie następuje odrzucenie problemu, co realizuje się poprzez koncepcję wiary popularnej: jest nią akceptacja tego, że Bóg może uczynić każdą rzecz, ponieważ jest Bogiem. Hiob jednakże, jak się okazuje, nie jest w stanie przyjąć całego doświadczenia. W konsekwencji, uświadamiając sobie ogrom niesprawiedliwego cierpienia, które go dotknęło, zaczyna narzekać na Boga. W następnej fazie ten mąż pobożny przechodzi moment desperacji, poczucia braku sensu i tego, że jakiegokolwiek próby są bezużyteczne, na co nakłada się odczucie wyobcowania i wyciszenie. Rozwój wiary nie zamyka się na tym etapie, ale dąży w kierunku końcowej akceptacji tej bolesnej sytuacji, oddania czci Bogu i bezpośredniego kontaktu z Nim¹². W ten sposób wiara Hioba dojrzewa i ubogaca znacznie jego osobę, a także wspólnotę.

schehen. Die Überlegungen zur personalen Natur des Glaubensaktes führen zu der Feststellung, daß der Glaube ein die Geschichte des einzelnen Menschen innerhalb der komplizierten Prozesse seiner Persönlichkeitsentwicklung einigendes, integrierendes Prinzip ist. Zur Bezeichnung dieses ganzheitlichen Prozesses dient eine Haltung, die bestätigt, daß die Entwicklung eines bestimmten Elements der Persönlichkeit, welches das Verhalten der betreffenden Person einigende Prinzip darstellt, den Gegenstand pädagogischer Intervention bildet.

Ijob beurteilte seine Situation und die Theorien seiner Freunde ausgehend von seiner Glaubenserfahrung. Vor allem brachte er es fertig, zwei verschiedene Haltungen zu dem Problem, mit dem er zu ringen hatte, miteinander zu vereinbaren: die der Klage und die der intellektuellen Diskussion. Der Prozeß der Glaubensreifung spielt sich innerhalb der umfänglichen Lebensprozesse ab, vor allem in der Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem Leben. Ijobs Glaube verliert sich nicht in der Leere oder in voller psychologischer Verfügbarkeit. Er ist bereits im Besitz einer Art von Interpretationsschema. Sein Glaube ist weder die Frucht seines kulturellen Umfeldes noch das Ergebnis vorangegangener, ihn formender Erfahrungen. Ijobs Glaube wurde auch (und zwar in beträchtlichem Maße) von den Beziehungen gestaltet, die zwischen ihm und seiner Bezugsgruppe entstanden sind, sowie von den sich innerhalb dieser realisierenden Koinzidenzmodellen. In diesem Falle bildete Ijobs Diskussion mit Gott das entscheidende Element bei der Entstehung eines neuen Glaubensmodells in seinem Leben.

Die Pädagogik¹¹ nimmt eine zentrale Stellung bei der Herausbildung gegenseitiger interpersonaler Kommunikationen ein; sie bildet das grundlegende Element der Vermittlung, im Rahmen dessen alle schöpferischen Prozesse stattfinden. Religiöse Kommunikation ist in Wirklichkeit eine Glaubensweitergabe sowie der Kontext, in-

3. Komplementarność wiary i życia

Postawa Hioba to przykład metody, która umiejętnie łączy przekaz i interpretację wiary (metoda kerygmaticzna i antropologiczna) z koniecznością dopasowania jej do konkretnych warunków życia. Jest to kompleksowe ujęcie kwestii wzrastania w wierze, prezentowane przez pojedyncze osoby i wspólnoty.

W poprzedniej części tego artykułu opisano sytuację, która doprowadziła Hioba do zapytania: „co złego zrobiłem, iż dotknęło mnie takie nieszczęście?” Pytanie to wynikało z łączenia cierpienia z grzechem, sugerując złe używanie wolności. Cierpienie uznawano za umotywowane i usprawiedliwione, ponieważ wynikało z przewinienia. W ramach tej zasady cierpienie nie było faktem naturalnym, ale następstwem grzechu mniej lub bardziej zasłużonym (jeśli grzech zostanie odkupiony, nie będzie już cierpienia).

W konsekwencji powyższego rodzi się następne pytanie: dlaczego Bóg pozwala na cierpienie ludzi niewinnych? Cierpienie niewinnych otwiera inne możliwości interpretacyjne. Uwaga na nim skoncentrowana skłania do zastanowienia się, na ile zło, które spotyka się na świecie, zależy od nas, na ile się angażujemy, żeby je wyeliminować. Cierpienie takie pomaga również zrozumieć, że tragiczne doświadczenia nie zawsze są karą za winy osobiste. Przy okazji uzdrowienia niewidomego od urodzenia, uczniowie zadali Jezusowi pytanie: „»Rabbi, kto zgrzeszył, że się urodził niewidomym – on czy jego rodzice?« Jezus odpowiedział: »Ani on nie zgrzeszył, ani rodzice jego, ale [stało się tak], aby się na nim objawiły sprawy Boże«” (J 9, 2-3). Poczucie winy doświadczane w cierpieniu wcale nie prowadzi do zaakceptowania go, ale odsyła do naszej wolności i odpowiedzialności. Jest elementem terapeutycznym, ponieważ poddaje

nerhalb dessen sich die Interpretationssysteme dieses Glaubens befinden. Die Kommunikation ist ein System, durch dessen Vermittlung ihr Inhalt weitergegeben und ausgedrückt wird. Außerdem trägt sie zur Anknüpfung von Beziehungen zwischen den miteinander kommunizierenden Subjekten bei: zwischen Ijob und seinen Freunden sowie Gott. Diese Beziehungen können unterschiedliche Aspekte annehmen, die einen Ausweg außerhalb der gewöhnlichen Wiederholung der Glaubensakte ermöglichen: Vertrauen, Freiheit, Geborgenheit, gemeinsame Verifizierung des gewählten Weges, Gegenseitigkeit, Kreativität. Ijob ist im Rahmen interpersonaler Kommunikation zu einem erneuten Bekenntnis des Glaubens an Gott herangereift.

Ijob repräsentiert das Paradigma der inneren Entwicklung auf ihren verschiedenen Stufen und mit einem positiven Ergebnis. Der innerlich verstörte Ijob bewegt sich in Richtung einer allmählichen Wandlung, angefangen von Abweisung, Zorn, Diskussion und Depression bis schließlich hin zur Akzeptanz. Im ersten Augenblick haben wir es mit Abweisung zu tun, ja sogar mit einem Zur-Seite-Schieben des Problems, was durch die Konzeption des populären Glaubens realisiert wird: die Akzeptanz dessen, daß Gott alle Dinge tun kann, eben weil Er Gott ist. Ijob ist nicht fähig, eine Strafe zu akzeptieren. In der Konsequenz beginnt er, als er sich das Übermaß ungerichten Leidens bewußt macht, das ihn getroffen hat, sich bei Gott zu beschweren. Danach durchläuft er eine Phase der Verzweiflung und Sinnlosigkeit, in der jeglicher Versuch müßig erscheint und die sich durch Entfremdung und Stille auszeichnet. Die innere Entwicklung des Glaubens ist auf dieser Stufe noch nicht beendet, sondern strebt in Richtung der endgültigen Akzeptanz seiner Situation, der Darbringung seiner Gottesverehrung und des direkten Kontaktes mit Gott.¹² Auf diese Weise ist Ijobs Glaube gereift und hat seine Person und seine Gemeinschaft beträchtlich bereichert.

w wątpliwość nasz styl życia, pomaga w uświadomieniu sobie, że prawdziwa wolność, zorientowana na dobro i zakorzeniona w miłości, może stać się okazją do odnowy osobistej i do pojednania.

Pogląd podzielany przez przyjaciół Hioba stanowił próbę racjonalnego wyjaśnienia życia codziennego. Hiob kontestował w zarodku tę mądrość, twierdząc, począwszy od osobistego doświadczenia cierpienia, że mądrość w wydaniu jego przyjaciół zblądziła i życie w dalszym ciągu pozostanie tajemnicą. Tego nie chcieli zrozumieć jego przyjaciele. Wypowiadali rzeczy słuszne i dawali dobre rady, które nie rozwiązały zagadnienia cierpienia człowieka. Nie docierali do sedna sprawy i do istoty cierpienia Hioba. Pozostali w swoich tradycyjnych poglądach na temat Boga i sprawiedliwości, co pozwoliło im na opinię, że Hiob zawinił. Postrzegali cierpienie Hioba w kategoriach ogólnych, nie próbując zrozumieć jego szczególnej sytuacji.

Posiadanie prawdziwej mądrości przekracza możliwości ludzkie. Teza ta ukierunkowuje na rozwiązanie teologiczne, w którym Bóg i człowiek, Absolut i stworzenie, zajmą odpowiednie dla siebie miejsce, zachowując całą swoją tajemnicę. „Miejsce” mądrości jest nieznanne człowiekowi (Hi 28, 12-20). W stworzeniu znajduje się wewnętrzny porządek, który czyni go harmonijnym i czytelnym, ale jest niedostępny dla poszukiwań ludzkich. Hymn na cześć mądrości zapisany w Księdze Hioba (Hi 28) rozróżnia pomiędzy mądrością Boga a ograniczoną mądrością człowieka; ta ostatnia polega na oddaniu czci Bogu. Jedynie Bóg zna drogę prowadzącą do miejsca, w którym jest mądrość: On ją obejmuje sobą, posiada ją i panuje nad nią, ponieważ On sam jest Stworzycielem wszechświata. Ta mądrość jest tajemnicą stworzenia, której mądrość ludzka nie jest w stanie odsłonić. Mądrość jest przekazem Bożym, danym całemu kosmosowi w tym samym momencie, w którym

3. Der komplementäre Charakter von Glauben und Lebens

Ijobs Haltung bietet das Beispiel einer Methode, die die Vermittlung und Interpretation des Glaubens (kerygmatische und anthropologische Methode) vorzüglich mit der Notwendigkeit seiner Anpassung an die konkreten Lebensbedingungen verbindet. Sie zeigt den Stil und die Komplexität des Herangehens an das Problem des Wachstums im Glauben einzelner Personen und ganzer Gemeinschaften.

Das Leiden bewegt Ijob, die Frage zu stellen: „Was habe ich denn Böses getan, daß mich solch ein Unglück getroffen hat?“ Dies resultiert daraus, daß er das Leiden mit der Sünde assoziiert und somit einen schlechten Gebrauch der Freiheit suggeriert. Das Leiden war motiviert und gerechtfertigt, wenn es als eine Folge der Schuld verstanden wurde. Im Rahmen dieser Theorie war das Leiden nicht nur eine natürliche Tatsache, sondern die mehr oder weniger verdiente Folge einer Verschuldung. Wenn die Sünde abgebußt ist, dann wird es kein Leiden mehr geben.

In der Konsequenz stellt sich die nächste Frage: Warum läßt Gott das Leiden unschuldiger Menschen zu? Unschuldiges Leid ermöglicht auch andere Interpretationsmöglichkeiten. Die auf das Leiden Unschuldiger konzentrierte Aufmerksamkeit zwingt uns gewissermaßen, darüber nachzudenken, inwieweit all das Übel, dem wir in der Welt begegnen, von uns abhängt und inwieweit wir uns dafür engagieren, es zu beseitigen. All dies Leid hilft uns auch zu verstehen, daß es nicht immer eine Strafe für persönliche Schuld ist; es kann uns dazu bewegen, uns von einem solchen Verständnis des Leidens zu lösen. Als Jesus einen von Geburt an Blinden heilte, fragten Ihn Seine Jünger: „Da fragten Ihn seine Jünger: ‚Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so daß er

Wszechmocny ustanawia w kosmosie ciężar i rozmiary, to jest porządek i proporcje. Nie identyfikuje się ona ani z rzeczami, ani z samym Bogiem, który ją ustanawia dowolnie, ale jest sensem, tajemniczą racją rzeczywistości. Przekazana dobrowolnie światu przez Boga, mądrość daje się poznać tylko temu, kto otwiera się na nią dobrowolnie. Prawdziwej mądrości nie można nabyć ani za pomocą pieniędzy, ani za pomocą poszukiwań naukowych. To, co nie jest możliwe dla człowieka zajętego ekonomią, jest dostępne dla człowieka wierzącego. Jedynie człowiek wierzący w tajemnicę absolutną Boga może nauczyć się prawdziwej mądrości, ukazując ją jako dar rąk Bożych. Mądrość, podobnie jak wiara w Boga, nie jest niczym innym jak szczególnym rodzajem doświadczenia, które staje przed człowiekiem każdego dnia.

Kształtowanie Hioba poprzez poddanie go niezawinionemu cierpieniu ma znamiona pedagogiki, która uczestniczy w procesie dojrzewania wiary. Zadaniem pedagogiki wiary jest pokierowanie formowaniem się relacji wiara – życie. Proces ten ukazano w sposób egzystencjalny: cierpienie Hioba zostało ściśle powiązane z procesem dojrzewania osobowego i interioryzacją wiary.

Pedagogika uczestniczy w podwójnym dynamizmie posłania Kościoła: z jednej strony współpracuje z działaniem zbawczym przeobrażania historii i ewangelizacją całościową człowieka, a z drugiej strony zajmuje się dojrzewaniem do działania zbawczego samej wspólnoty i poszczególnych wierzących. Bierze zatem udział w dynamizmie życia religijnego Kościoła, rezerwując dla siebie wymiar wychowawczy.

Zakończenie

Dojrzewanie Hioba do wyznania prawdziwej wiary w Boga dokonuje się poprzez refleksję mądrościową nad aktem stworzenia. Duchowa

blind geboren wurde?’ Jesus antwortete: ‘Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden’”. (Joh 9, 2-3) Das Schuldgefühl, das wir im Leiden empfinden, führt keineswegs zur Akzeptanz des Leidens, sondern weist uns auf unsere Freiheit und Verantwortung zurück. Es ist ein therapeutisches Element, weil es unseren Lebensstil in Frage stellt und uns hilft, uns bewußt zu machen, daß die auf das Gute ausgerichtete und in der Liebe verwurzelte wahre Freiheit Gelegenheit zur persönlichen Erneuerung und zur Versöhnung bietet.

Die Weisheitsbetrachtung Israels schuf eine geistige Grundlage und Lebensauffassung, die in der als doppelter Lohn verstandenen „Gerechtigkeit Gottes” ihre fundamentale Stütze findet: Wer gut handelt, wird belohnt; schlechtes Handeln wird bestraft. Diese Ansicht wird von Ijobs Freunden vertreten und stellt den Versuch einer rationalen Erklärung des täglichen Lebens dar. Ijob kontestiert diese Weisheit im Keim und behauptet ausgehend von seiner persönlichen Leidenserfahrung, daß die Weisheit in der Version seiner Freunde „irrt” und das Leben auch weiterhin ein Geheimnis bleibt. Dies wollen seine Freunde nicht verstehen. Sie sagen richtige Dinge und geben ihm gute Ratschläge, die das Problem des menschlichen Leidens jedoch nicht lösen können. Sie vermögen nicht bis zum Kern der Sache und zum Wesen von Ijobs Leiden vorzudringen. Sie bleiben in ihren traditionellen Ansichten über Gott und die Gerechtigkeit befangen, so daß sie zu dem Schluß kommen, Ijob müsse schuldig sein. Sie betrachteten Ijobs Leiden in allgemeinen Kategorien, ohne zu versuchen, seine besondere Situation zu verstehen.

Wahre Weisheit übertrifft jede menschliche Bemühung. Diese These weist uns die Richtung zu einer theologischen Lösung, in der Gott und Mensch, Absolutum und Geschöpf, den ihnen jeweils gebührenden Platz finden, ohne dabei ir-

peregrynacja Hioba, zapoczątkowana Bożą przemową, cechuje się pewną analogią do dziejów kosmosu, postrzeganych jako stworzenie w stawaniu się, opierające się na swoim Stworzycielu. Kształtująca się nowa świadomość jest rezultatem pogłębionej kosmogonii. Hiob potrzebuje próby ukazującej mu granice jego możliwości (Hi 1, 9; 2, 3; 9, 17), aby zmienić swoje wyobrażenie o Bogu, wzbogacając się przy tym o nowy język mówienia o Nim; takiego procesu poznawania Boga, aby wiara w Niego nabrała całkiem nowego impulsu i języka. „Pedagogika negatywna” ma służyć podjęciu podróży zapoczątkowanej wcześniej oraz wypracowaniu postawy słuchania i odpowiadania nie tylko na hymn pochwalny w dni dobrobytu, ale także na krzyk niepokoju, gdy dochodzi do głosu poczucie absurdalności życia w dniach bólu i klęski. W głębi swojego cierpienia i ponownych narodzin mistycznych Hiob dostrzega, że partycypuje w tajemnicy stworzenia. Przy końcu swojej drogi życiowej, w obliczu zagłady, odnajduje prawdziwą wiarę w Boga. Hiob „widzi” Boga, czemu towarzyszy poczucie wolności, które z kolei ma swoje źródło w samym Bogu. Wszecmoc Boża oznacza nie tyle samowolę władzy, ile możliwość życia i światła, także pośrodku ciemnej nocy, gdy zwycięstwo wydaje się już nieprawdopodobne – w ludzkiej ocenie (Hi 42, 2). Nie chodzi tutaj o Boga stanowiącego projekcję ograniczonej możliwości człowieka. Bóg nieznanany manifestuje się jako nieznanany. Takie pojęcie Boga jest treścią końcowego wyznania wiary Hioba: „[...] obecnie ujrzałem Cię wzrokiem [...]” (Hi 42, 5). Hiob poznał Boga nieznanego i zawsze przewyższającego nasze możliwości poznawcze.

Hioba można nazwać mistrzem wiary, ponieważ jego historia jest historią każdego wierzącego. W każdym momencie swojego życia, szczególnie w obliczu nieszczęścia, człowiek szuka Boga – szuka go błędnie w mroku swojej

gendetwas von ihrem Geheimnis preiszugeben. Der „Ort der Einsicht” ist dem Menschen unbekannt (Ij 28, 12. 20). In der Schöpfung existiert eine innere Ordnung, die sie harmonisch und wahrnehmbar macht, menschlichem Forschen jedoch nicht zugänglich ist. Im Lob der Weisheit im 28. Kapitel des Buches Ijob wird unterschieden zwischen der Weisheit Gottes und der beschränkten Weisheit des Menschen, die auf der Verehrung Gottes beruht. Allein Gott kennt den Weg, der zu dem Ort führt, an dem die Weisheit wohnt: Er umfaßt sie mit sich selbst, Er besitzt sie und Er beherrscht sie, weil Er selbst der Schöpfer des Weltalls ist. Die Weisheit ist das Geheimnis der Schöpfung, das die menschliche Weisheit nicht imstande ist aufzudecken. Der Mensch ist nicht fähig, durch gewöhnliches Ausstrecken seiner Hand in den Besitz der Weisheit zu gelangen. Aber was für den mit Ökonomie beschäftigten Menschen nicht möglich ist, wird dem gläubigen Menschen zugänglich. Die Weisheit ist Gottes Mitteilung an den ganzen Kosmos – in genau dem Augenblick, in dem Er Gewicht und Maß festlegt, d.h. die Ordnung und die Proportionen im Kosmos, d.h. die Weisheit in der Welt situiert. Die göttliche Weisheit ist das „Geheimnis” der Welt. Sie ist weder mit den Dingen noch mit Gott selbst identisch, der sie nach Belieben einsetzt. Sie ist kein „Ding” neben den anderen, sondern der Sinn, der geheimnisvolle Grund der Wirklichkeit in ihrer Beziehung zu Gott. Von Gott freiwillig der Welt übergeben, gibt sich die Weisheit nur dem zu erkennen, der sich ihr freiwillig öffnet. Wahre Weisheit kann man nicht erwerben, weder mit Geld noch durch wissenschaftliche Forschung. Nur der an das absolute Geheimnis Gottes glaubende Mensch kann wahre Weisheit erlernen, die er dann als ein Geschenk aus Gottes Hand begreift. Ähnlich wie der Glaube an Gott ist auch die Weisheit nichts anderes als eine besondere Art menschlicher Erfahrung, die dem Menschen jeden Tag offen steht.

niewiedzy, w swoim buncie, a to wszystko staje się dialogiem. W przestrzeni, która się otwiera między Hiobem, jego przyjaciółmi a Bogiem, każdy z nas może znaleźć samego siebie. Zajmujemy miejsce obok Hioba, pytając Boga o rację cierpienia, które łamie życie, i o nadzieję na dobro; obok jego przyjaciół, szukając zadowalającego rozwiązania, patrząc na tradycję; obok Boga, aby pojąć nowość, która nie odpowiada jednoznacznie na pytania o sens, jako że jest On inny, ale wychodzi naprzeciw poszukiwaniom człowieka.

■ PRZYPISY

¹ Księga składa się z 42 rozdziałów. Ramy całego dzieła stanowią: prolog (Hi 1-2) i epilog (Hi 42, 7-17) napisane prozą; część główna (Hi 3,1-42, 6) została napisana w formie poetyckiej z przewagą dialogów.

² Tradycja mądrościowa wytworzyła określoną postawę duchową, a jednocześnie koncepcję życia, która wyrażała się w przekonaniu o istnieniu podwójnej zapłaty (retrybucji) za popełnione czyny: kto postępuje dobrze, zostanie nagrodzony, a kto postępuje źle, zostanie ukarany. Trzeba również wspomnieć, że temat Księgi Hioba (cierpienie człowieka niewinnego) był wątkiem znanym w całej kulturze starożytnego Bliskiego Wschodu. Zob. B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, IV edizione, Cittadella Editrice Assisi 1995, s. 16 n; M. Dattoli, *Genesi ed evoluzione della visione paolina sulla sofferenza di Cristo. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe*, Roma 1990, s. 10–65. Między Księgą Hioba a literaturą mądrościową starożytnego Bliskiego Wschodu istnieją podobieństwa i różnice. Hiob wyznaje monoteizm i odrzuca ideę, iż zło mogłoby pochodzić od Boga. Poza tym w literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu nie występuje wątek bezinteresownej wiary, co jest tematem dominującym w Księdze Hioba. Można powiedzieć, że refleksja nad cierpieniem człowieka niewinnego i związana z tym próba jego wiary opisana w Księdze Hioba są odgólosem tradycji, która sięga dalej niż kultura Izraela. W rzeczywistości Księga Hioba zawiera przemyślenia ponadczasowe, uniwersalne, ponieważ dotyczą one tajemnicy ludzkiej egzystencji. Pod tym względem jest podobna do dzieł literackich różnych epok i różnych kultur. Z drugiej strony Księga Hioba to swego rodzaju skrzyżowanie dróg, gdzie spotykają się mądrość starożytnego

Der Prozeß der Formung Ijobs in der Situation unverschuldeten Leidens besitzt die Merkmale einer am Prozeß der Glaubensreifung teilnehmenden Pädagogik. Aufgabe der Glaubenspädagogik ist es, den Bildung sprozeß der Beziehung von Glauben und Leben zu lenken. Im Buch Ijob wird dieser Prozeß auf existentielle Weise evident aufgezeigt, indem Ijobs Leiden eng mit dem Prozeß der personalen Reifung und der Verinnerlichung des Glaubens verknüpft wurde.

Die Pädagogik partizipiert an der doppelten Dynamik der Sendung der Kirche: einerseits kooperiert sie mit dem erlösenden Wirken bei der Umgestaltung der Geschichte und der ganzheitlichen Evangelisierung des Menschen, andererseits befaßt sie sich mit der Entwicklung der Reifung zum erlösenden Wirken der Gemeinschaft selbst und der einzelnen Gläubigen. Daher partizipiert sie an der Dynamik des religiösen Lebens der Kirche, wobei sie die erzieherischen Dimensionen für sich reserviert.

Schluß

Ijobs Reifung zum Bekenntnis des wahren Glaubens an Gott vollzog sich in der Weisheitsreflexion über den Schöpfungsakt. Ijobs geistiges Abenteuer, wie es in den Reden Gottes zum Ausdruck kommt, gewinnt eine Analogie in den Schicksalen des Kosmos, die als „Schöpfung im Werden” wahrgenommen werden, gestützt auf ihren Schöpfer. Das daraus resultierende neue Bewußtsein ist das Ergebnis einer größeren Kosmogonie. Ijob hatte das Bedürfnis nach einer „Prüfung”, die extreme Möglichkeiten erreicht (Ij 1, 9; 2, 3; 9, 17), um den begonnenen Marsch erneut aufzunehmen, der ihm neue Dimensionen eröffnet und ihm erlaubt hat, seine Vorstellung von Gott zu modifizieren und sozusagen „en passant” um eine neue Sprache der Rede von Gott reicher zu werden. Ijob hatte das Bedürfnis

Bliskiego Wschodu i mądrość Izraela, spotykają się i zderzają tezy odnoszące się do retribucji oraz pytania, które mają swoje źródła w konkretnym doświadczeniu człowieka. Zauważa się także podobieństwa między lamentacjami z Księgi Hioba (Hi 3) a lamentacjami z Księgi Jeremiasza (Jr 20, 7-18) czy też podobieństwa w stylu i w sposobie podejścia do istoty cierpienia między Hiobem a Deuteriozajaszem (Iz 40-55).

³ H. Gross, *Giobbe*, Brescia 2002, s. 7; L. Ferlazzo Natoli, *Giobbe don't forget*, Soveria Mannelli 2004, s. 25-28.

⁴ W księgach mądrościowych człowiek znajduje się w centrum zainteresowania. Bóg daje mu pełną odpowiedzialność. Mądrość jawi się jako refleksja krytyczna człowieka, szczególnie w aspekcie poszukiwania szczęścia i zrozumienia cierpienia, które to cierpienie człowiek próbuje wytłumaczyć w ramach planu Bożego w odniesieniu do ludzi.

⁵ Hiob nie należał do narodu wybranego; pochodził z Us, miejscowości trudnej do zlokalizowania (prawdopodobnie znajdowała się w Palestynie, między Edomem a Arabią). Chociaż obcokrajowiec, był dla wszystkich przykładem wiary i prawości.

⁶ Stary Testament podaje historie ludzi podobne do historii cierpiącego Hioba. Psalm 73 (72) opisuje dramat człowieka sprawiedliwego, opuszczonego przez wszystkich i pełnego obaw, że również Bóg zapomniał o nim. Mimo tego ów człowiek zachowuje wiarę w Boga. Jest to medytacja mądrościowa nad nierozwiązanym problemem sprawiedliwych, którzy cierpią, i złych, którzy mają się dobrze (Ps 37 i 49; Tb 2, 14).

⁷ Według powszechnej opinii, Księga Hioba została zredagowana między V a III w. przed Chrystusem. Zob. M. R. Marengo Bovone, *Introduzione al Libro di Giobbe*, „Parole di vita”, XLVIII, nr 2 (2003), s. 6.

⁸ Historia cierpienia Hioba wskazuje na historię narodu wybranego, zwłaszcza w trudnych momentach.

⁹ Również pod kątem literackim autor Księgi Hioba dzieli relację z rozmowy Hioba z trzema przyjaciółmi na dwie części, rozwijając zarazem tradycyjny i „wywrotowy” punkt widzenia.

¹⁰ Dialogi Hioba z przyjaciółmi mają szczególny charakter, który S. Terrien nazwał „reakcją opóźnioną” – jako że odpowiedź na mowę przychodzi później niż by się oczekiwało, np. odpowiedź na mowę Elifaza (rozd. 4-5) ma miejsce dopiero w rozdziałach 9-10, po interwencji Bildada. Dzięki takiemu zabiegowi stylistycznemu każda osoba wydaje się iść paralelnie obok drugiej, co wyraża rozwój duchowy każdej z występujących osób.

¹¹ Warto tu wspomnieć o pedagogice wiary, która w sposób coraz bardziej kompletny podejmuje kwestie metod interwencji wychowawczej we wspólnocie, w której ma miejsce akt wiary. Ostatnio coraz częściej stosuje się po-

nach einem solchen Prozeß der Gotteserkenntnis, damit sein Glaube einen ganz neuen Impuls und eine ganz neue Sprache bekommen konnte.

Ijob hatte ein Bedürfnis nach „negativer Pädagogik”, um die einst begonnene Reise wiederaufzunehmen und eine andere Vorstellung von Gott zu gewinnen, der imstande wäre, nicht nur eine Lobeshymne am Tage menschlichen Wohlergehens anzuhören und auf sie zu antworten, sondern auch auf den die Absurdität des Lebens an Tagen des Schmerzes und der Niederlage anklagenden Schrei der Empörung. In der Tiefe seines Schmerzes und seiner mystischen Wiedergeburt erkennt Ijob, daß er am Geheimnis der Schöpfung teilhat. Am Ende seines Lebensweges, angesichts des Terrors der Geschichte, eröffnet sich ihm der Glaube an den wahren Gott. Ijob „sieht” den wahren Gott in einer Atmosphäre der Freiheit, die wiederum ihren Ursprung und ihre Verankerung in Gott selbst besitzt. Die Allmacht Gottes ist nicht so sehr die Willkür eines Herrschers, sondern eher die Möglichkeit von Leben und Licht, auch inmitten der dunklen Nacht, wenn der Sieg nach menschlichem Ermessen schon völlig aussichtslos erscheint (Ij 42, 2). Hier haben wir es nicht mit einem Gott zu tun, der lediglich eine Verlängerung der beschränkten Möglichkeit des Menschen ins Unendliche wäre. Der unbekannte Gott manifestiert sich als ein Unbekannter. Ein solcher Gottesbegriff bildet den Inhalt von Ijobs Glaubensbekenntnis am Ende des Buches: „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut” (Ij 42, 5). Ijob hat den unbekanntem und unsere Erkenntnismöglichkeiten immer übersteigenden Gott mit seinen eigenen Augen kennengelernt.

Ijob ist ein Meister des Glaubens, weil seine Geschichte die Geschichte eines jeden Gläubigen ist. In jedem Augenblick seines Lebens, auch angesichts der Verzweiflung, sucht der Mensch Gott; er sucht Ihn im Dunkel seiner Unwissenheit, in seiner Empörung, und all dies wird ihm zum Dialog. In dem Dreieck, das sich

dejście systematyczne jako proces, który jest w stanie działać na korzyść dojrzewania wiary pojedynczych osób i wspólnot. Pedagogika dąży do rozwoju osobowości człowieka. Nie ogranicza się tylko do procesów edukacyjnych, które wzięte razem są w stanie uświadomić i przyjąć jako własne procesy kulturowe, w których żyje podmiot, ale jest całościowym przebiegiem, który ciągnie się od przekazu kulturowego, rozwoju i kształtowania podstawowych warunków osobowości do strukturyzacji osobowego projektu życia. Pedagogika religii analizuje warunki rozwoju i dojrzewania osobowej drogi przyjęcia za swoją propozycję wiary wewnątrz danej wspólnoty wierzących.

¹² Zob. W. Vogels, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, s. 246.

Gabriel Witaszek

Ks. prof. dr hab. Członek zwyczajny Stowarzyszenia Biblistów Polskich; członek zwyczajny Associazione Biblica Italiana; prof. Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Florenceja, od 2003 r.); prof. Istituto Superiore di Scienze Religiose „Beato Ippolito Galantini” (Florenceja, od 2004 r.); prof. Accademia Alfonsiana (od 2005 r.). Doktor *honoris causa* Instytutu Pedagogicznego w Tarnopolu (Ukraina, od 1994 r.). Zajmuje się Starym Testamentem, szczególnie profetyzmem biblijnym i moralnością biblijną.

zwischen Ijob, seinen Freunden und Gott eröffnet, kann jeder von uns sich selber finden. Neben Ijob, der Gott nach dem Grund des Leidens, das das Leben zerstört, und nach der Hoffnung auf das Gute fragt; mit den Freunden, um vielleicht im Blick auf die Traditionen der Vergangenheit eine zufriedenstellende Lösung zu finden; neben Gott, um das Novum zu begreifen, daß die Frage nach dem Sinn nicht eindeutig beantwortet wird, weil Er anders ist, aber der Suche des Menschen entgegenkommt.

■ ANMERKUNGEN

¹ Das Buch besteht aus 42 Kapiteln. Den Rahmen des gesamten Werkes bilden der Prolog (Ij 1-2) und der Epilog (Ij 42, 7-17), beide in Prosaform verfaßt, sowie der Hauptteil (Ij 2, 1-42, 6) in poetischer Form mit dominierenden Dialogen.

² Die Weisheit schuf eine Art geistiger Haltung und Lebensauffassung, die im Prinzip der doppelten Vergeltung (Retribution) für die begangenen Taten zum Ausdruck kam: Wer gut handelt, wird belohnt, schlechtes Handeln dagegen wird bestraft. Es muß auch erwähnt werden, daß das Thema des Buches Ijob, das Leiden eines unschuldigen Menschen, ein in der gesamten Kultur des antiken Nahen Ostens bekanntes Motiv darstellte. Siehe B. Maggioni, *Giobbe e Qohelet. La contestazione sapienziale nella Bibbia*, IV edizione, Cittadella Editrice Assisi 1995, S. 16 f.; M. Dattoli, *Genesi ed evoluzione della visione paolina sulla sofferenza di Cristo. Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe*, Roma 1990, S. 10–65. Zwischen dem Buch Ijob und der Weisheitsliteratur des antiken Nahen Ostens gibt es Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Ijob vertritt einen strikten Monotheismus und verwirft den Gedanken, daß das Böse von Gott kommen könnte. In der Literatur des antiken Nahen Ostens finden wir das Motiv des uneigennütigen Glaubens nicht, das im Buch Ijob doch das dominierende Thema darstellt. Man kann sagen, daß die Betrachtungen über das Leiden eines unschuldigen Menschen und die damit verbundene Prüfung seines Glaubens im Buch Ijob das Echo einer Tradition bildeten, die weiter reichte als die Kultur Israels. In Wirklichkeit geht das Buch Ijob über die Geschichte hinaus und bringt alle Kulturen zum Ausdruck, weil es den Menschen und sein Leben im Blick hat. In dieser Hinsicht präsentiert es Gemeinsamkeiten mit anderen literarischen Werken verschiedener Epochen und Kulturen. Das Buch Ijob ist so etwas wie eine

Wegkreuzung, an der die Weisheit des antiken Nahen Ostens und die Weisheit Israels einander begegnen. In beiden begegnen einander verschiedene Thesen in Bezug auf die Retribution sowie Fragen, die ihren Ursprung in der konkreten Erfahrung des Menschen besitzen, und werden miteinander konfrontiert. Erkennbar sind auch Gemeinsamkeiten zwischen den Klagen aus dem Buch Ijob (Ij 3) und den Klagen aus dem Buch Jeremia (Jer 20, 7-18) sowie Ähnlichkeiten im Stil und in der Art des Herangehens an das Wesen des Leidens zwischen Ijob und Deutero-Jesaja (Jes 40-55).

³ H. Gross, *Giobbe*, Brescia 2002, S. 7; L. Ferlazzo Nati, *Giobbe don't forget*, Soveria Mannelli 2004, S. 25–28.

⁴ In den Weisheitsbüchern steht der Mensch im Mittelpunkt des Interesses. Gott verleiht dem Menschen volle Verantwortung. Die Weisheit erscheint als kritische Reflexion des Menschen über den Menschen, vor allem unter dem Gesichtspunkt der Suche nach dem Glück und des Verstehens des Leidens, das im Rahmen des göttlichen Plans in Bezug auf die Menschen ersichtlich wird.

⁵ Ijob gehörte nicht dem auserwählten Volk an; er stammte aus Uz, einer schwer zu lokalisierenden Ortschaft (wahrscheinlich befand sie sich in Palästina, zwischen Edom und Arabien). Dennoch war er als Ausländer für alle ein Beispiel des Glaubens und der Rechtschaffenheit.

⁶ Das Alte Testament enthält Geschichten von Menschen, die der Geschichte des leidenden Ijob ähneln. Psalm 73 (72) schildert das Drama eines gerechten Menschen, der von allen verlassen wurde und voller Befürchtungen ist, daß auch Gott ihn vergessen haben könnte. Trotzdem bewahrt dieser Mann seinen Glauben an Gott. Dies ist eine Weisheitsmeditation zum ungelösten Problem der Gerechten, die leiden müssen, und der Bösen, denen es gut geht (Ps 37 und 49; Tob 2, 14).

⁷ Der allgemeinen Ansicht zufolge wurde das Buch Ijob zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert vor Christus redigiert. Vgl. M. R. Marengo Bovone, *Introduzione al Libro di Giobbe*, „Parole di vita“, XLVIII, Nr. 2 (2003), S. 6.

⁸ Die Geschichte von Ijobs Leiden verweist auf die Geschichte des auserwählten Volkes, vor allen in schwierigen Momenten.

⁹ Auch in literarischer Hinsicht gliedert der Autor des Buches Ijob die Erzählung von Ijobs Dialog mit den drei Freunden in zwei Teile und entfaltet seine Sicht der Dinge, eine sowohl traditionelle als auch umstürzlerische Richtung.

¹⁰ Ijobs Dialoge mit den Freunden sind von besonderer Art, die S. Terrien als „verspätete Reaktion“ bezeichnet hat – in dem Sinne, daß die Antwort auf die jeweilige Rede später erfolgt als man erwartet hätte, z.B. erfolgt die Antwort auf die Rede des Elifas (Kap. 4-5) erst in den Kapiteln 9-10, nach Bildads Intervention. Durch ihre synthetisierende Technik, der zufolge jede Person parallel zur anderen vorzugehen scheint, bringt diese Szene die geistige Entwicklung jeder der auftretenden Personen zum Ausdruck.

¹¹ Die Glaubenspädagogik behandelt auf immer komplexere Weise die Fragen erzieherischer Interventionsmethoden in der Gemeinschaft, in der der Glaubensakt stattfindet. In letzter Zeit kommt immer mehr ein systematisches Herangehen zur Anwendung – als ein Prozeß, der der Reifung des Glaubens einzelner Personen und Gemeinschaften von Nutzen sein kann. Die Pädagogik strebt die Persönlichkeitsentwicklung des Menschen an. Sie beschränkt sich nicht nur auf die Erziehungsprozesse, die zusammengenommen in der Weise sind, daß man sich die kulturellen Prozesse, in denen das Subjekt lebt, bewußt macht und als die eigenen anerkennt, sondern sie ist ein ganzheitlicher Prozeß, der sich von der kulturellen Vermittlung zur Entwicklung und Gestaltung der Grundbedingungen der Persönlichkeit bis hin zur Strukturierung des personalen Lebensprojekts erstreckt. Die Religionspädagogik analysiert die Bedingungen der Entwicklung und Reifung des personalen Weges der Annahme des Glaubens als eigener Vorschlag innerhalb der betreffenden Gemeinschaft von Gläubigen.

¹² Vgl. W. Vogels, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, S. 246.

Gabriel Witaszek

Prof. Dr. habil, Ordentliches Mitglied der Vereinigung Polnischer Biblisten; ordentliches Mitglied der Associazione Biblica Italiana; Professor an der Facoltà Teologica dell'Italia Centrale in Florenz seit 2003; Professor am Istituto Superiore di Scienze Religiose „Beato Ippolito Galantini” in Florenz seit 2004; Professor an der Accademia Alfonsiana seit 2005. Ehrendoktor des Pädagogischen Instituts in Tarnopol/Ukraine (1994); Forschungsbereiche: Altes Testament, insbesondere biblischer Prophetismus und biblische Moral.

Romułd Jaworski**Drogi do harmonii****Wege zur Harmonie**

Słowa kluczowe: dojrzałość osobowości, harmonia wewnętrzna, konflikt, funkcjonowanie psychospołeczne i duchowe, normy, wartości, relacja, ufność religijna

Problematyka harmonii podejmowana jest przyczynkowo na gruncie wielu dyscyplin psychologicznych: psychologii ogólnej, społecznej, wychowawczej, osobowości, klinicznej i religii. Trudno jednak o całościowe, integralne spojrzenie psychologiczne na tę rzeczywistość. Problematyka niniejszych poszukiwań skupia się wokół harmonii, stanowiącej istotny wskaźnik dojrzałości osobowej i religijnej.

Droga do harmonii prowadzi przez konflikty. Są one zjawiskiem powszechnym. Konflikt oznacza spór, wymianę zdań, dysputę. Powstaje tam, gdzie spotykają się różne potrzeby, interesy, stanowiska, normy i wartości¹. Konflikt oznacza równoczesne występowanie różnych tendencji zachowania. Są one spowodowane stanem wewnętrznym poszczególnych osób lub dotyczą komunikacji z innymi ludźmi.

Istnieje tendencja do traktowania sytuacji bezkonfliktowych jako stanu normalnego. Naturalnie konflikty są nieprzyjemne i dlatego zrozumiałe jest poszukiwanie bezkonfliktowej przestrzeni i harmonijnych relacji, ale błędem byłoby dostrzeganie w konfliktach tylko negatywnych stron. Konflikty mogą bowiem prowadzić do rozwoju, pobudzać do zastanowienia się nad

Schlüsselworte: Reife der Persönlichkeit, innere Harmonie, Konflikt, psychosoziales und geistiges Funktionieren, Normen, Werte, Beziehung, religiöses Vertrauen

Zur Problematik der Harmonie gibt es Beiträge auf dem Boden vieler psychologischer Disziplinen: der allgemeinen Psychologie, der Sozialpsychologie, Erziehungspsychologie, Persönlichkeitspsychologie, der klinischen Psychologie und der Religionspsychologie. Schwieriger ist es jedoch um eine ganzheitliche, integrale psychologische Sicht dieser Realität bestellt. Die vorliegenden Betrachtungen konzentrieren sich auf das Problem der Harmonie, die einen wichtigen Gradmesser der personalen und religiösen Reife bildet.

Der Weg zur Harmonie führt über Konflikte, die ein allgemeines Phänomen bilden. Mit dem Begriff „Konflikt“ ist ein Streit, ein Meinungsaustausch oder Disput gemeint. Er entsteht dort, wo sich unterschiedliche Bedürfnisse, Interessen, Standpunkte, Normen und Werte begegnen.¹ Konflikte verweisen auf das gleichzeitige Auftreten verschiedener Verhaltenstendenzen, die durch die innere Situation bestimmter Personen verursacht sind oder die Kommunikation mit anderen Menschen betreffen.

Es besteht eine Tendenz, konfliktfreie Situationen als den Normalzustand zu behandeln. Natürlich sind Konflikte unangenehm, und deshalb ist die Suche nach einem konfliktfreien Raum

tym, co wymaga przemiany². Ujawniające się konflikty ukazują różnice i rozbieżności, ale uświadamiają także pragnienie harmonii.

Przegląd empirycznych badań nad harmonią i konfliktami pozwala wyróżnić dwa charakterystyczne obszary: 1) badania wewnętrznej harmonii i wewnętrznych konfliktów ujawniających się w strukturze osobowości człowieka oraz 2) badania harmonii i konfliktów w relacjach międzyludzkich.

Główny problem relacjonowanych tu badań można sformułować następująco: Jakie są podstawowe psychologiczne wymiary harmonii wewnętrznej i zewnętrznej człowieka? Jak w wymiarze funkcjonowania psychospołecznego i religijnego ujawnia się u badanych osób zróżnicowany poziom skonfliktowania i dążenia do harmonii? Problem ten można także wyrazić w pytaniu: Jakie są korelaty psychologiczne „harmonijności” i „konfliktowości”?

W celu znalezienia odpowiedzi na wyżej postawione pytania, przeprowadzono badania empiryczne w populacji 350 dorosłych osób z zastosowaniem odpowiednich technik badawczych. Dla badania zmiennej niezależnej („harmonia – konfliktowość”) skonstruowano nową technikę o nazwie Skala konfliktu-harmonii (SKH), która składa się z 40 pytań. Metodą analizy czynnikowej wyodrębniono w niej pięć czynników.

W badaniach zmiennych zależnych posłużono się uznanymi i sprawdzonymi technikami. Zastosowano: Test przymiotników (ACL) H. G. Gougha i A. B. Heilbruna oraz Inwentarz osobowości (NEO-PI-R) P. T. Costy i R. R. McCrae. W badaniach religijności posłużono się Skalą religijności personalnej (SRP) R. Jaworskiego. W celu uporządkowania i wydobycia tych zmiennych zależnych, które najbardziej znacząco łączą się z harmonijną orientacją życiową, zastosowano technikę regresji krokowej. Przyjęta strategia badawcza pozwoliła na empiryczne potwierdzenie wartości koncepcji harmonii oraz umożliwiła przedstawienie wielu ciekawych i znaczących właściwości ludzkiego życia i funkcjonowania.

und nach harmonischen Beziehungen durchaus verständlich. Aber es wäre falsch, in den Konflikten immer nur die negativen Seiten zu sehen. Konflikte können nämlich die Entwicklung fördern und zum Nachdenken darüber veranlassen, was der Veränderung bedarf.² Die auftretenden Konflikte zeigen die Differenzen und Verschiedenheiten, aber sie machen uns auch den Wunsch nach Harmonie bewußt.

Ein Überblick über die empirischen Untersuchungen zur Problematik der Harmonie und der Konflikte ermöglicht uns, zwischen zwei charakteristischen Bereichen zu unterscheiden: 1) der Untersuchung der inneren Harmonie und der inneren Konflikte, die in der Persönlichkeitsstruktur des Menschen in Erscheinung treten, und 2) der Untersuchung der Harmonie und der Konflikte in den zwischenmenschlichen Beziehungen.

Das Hauptproblem der hier geschilderten Untersuchungen kann folgendermaßen formuliert werden: Welches sind die grundlegenden psychologischen Dimensionen der inneren und äußeren Harmonie beim Menschen? Wie tritt bei den Untersuchungspersonen das differenzierte Niveau der Konfliktverstricktheit und des Strebens nach Harmonie in der Dimension des psychosozialen und religiösen Funktionierens in Erscheinung? Dieses Problem kann auch in Form der Frage ausgedrückt werden: Welches sind die psychologischen Korrelate der „harmonischen” und der „konfliktbeladenen” Haltung?

Um die hier gestellten Fragen beantworten zu können, wurden in einer Gruppe von 350 erwachsenen Personen empirische Untersuchungen unter Anwendung entsprechender Untersuchungstechniken durchgeführt. Zur Untersuchung der unabhängigen Variablen (Harmonie-Konflikthaltung) wurde eine neue Methode konstruiert, die aus 40 Fragen bestehende Konflikt-Harmonie-Skala (SKH). Mit der Methode der Faktorenanalyse wurden dabei fünf Faktoren unterschieden.

Was die Untersuchungen der abhängigen Variablen betrifft, so wurden dazu anerkannte und

1. Budowa Skali konfliktu-harmonii (SKH)

Po opracowaniu teoretycznego modelu harmonii i konfliktu, przystąpiono do formowania twierdzeń (itemów), które wskazywałyby na występowanie harmonii lub konfliktu w różnych dziedzinach życia. Sformułowano 220 pytań tak, by przeprowadzić diagnozę harmonii wewnętrznej i zewnętrznej. Po odpowiednich zabiegach selekcyjnych, m.in. logicznej analizie pozycji i rozkładu częstości odpowiedzi, pozostała pula 55 pytań. Stanowiła ona podstawę ostatecznej wersji, w której należało jeszcze wyróżnić czynniki. Na tym etapie, dla zapewnienia trafności treściowej opracowywanej metody, odwołano się do oceny kompetentnych sędziów (byli nimi psychologowie zrzeszeni w Stowarzyszeniu Psychologów Chrześcijańskich), którzy dokonali logicznej analizy treści poszczególnych pytań pod kątem ich zgodności z badanym problemem. Kryterium dla oceny sędziów stanowiła definicja harmonii i konfliktu. Następnym etapem tworzenia Skali konfliktu-harmonii były badania 175 osób dorosłych. Uzyskane wyniki poddane zostały analizie czynnikowej, na podstawie której wyodrębniono pięć grup pytań (pięć czynników), które stanowią podskale w Skali konfliktu-harmonii (SKH):

Fatalizm życiowy (FŻ) – czynnik ten wskazuje na wyczoną bezradność, pesymizm, fatalizm, negatywną ocenę swego życia. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w tej podskali nie potrafią rozwiązać dręczących ich problemów bez popadania w rozpacz. W wielu sytuacjach czują się bezsilni. Uważają swoje życie za pełne konfliktów. Mają świadomość wielu krzywd doznanych w życiu. Dlatego, chociaż chcieliby żyć inaczej, nie patrzą z zaufaniem w przyszłość, nie potrafią radzić sobie z trudnościami. Często zbyt łatwo się poddają.

erprobte Techniken verwendet. Um ausgewählte Persönlichkeitsmerkmale der Untersuchungspersonen festzustellen, kamen zur Anwendung: der Adjektivtest (ACL) von H. G. Gough und A. B. Heilbrun sowie das Persönlichkeitsinventar (NEO-PI-R) von P. T. Costa und R. R. McCrae. Zur Untersuchung der Religiosität diente die Skala der Persönlichen Religiosität (SRP) von R. Jaworski. Um sie zu ordnen und die abhängigen Variablen zu erhalten, die am wesentlichsten mit einer harmonischen Lebenseinstellung verbunden sind, kam die Technik der schrittweisen Regression zur Anwendung. Eine solche Untersuchungsstrategie erlaubte die empirische Bestätigung des Wertes der Harmoniekonzeption und ermöglichte die Entdeckung interessanter und bedeutsamer Eigenschaften des menschlichen Lebens und Funktionierens.

1. Die Erstellung der Konflikt-Harmonie-Skala (SKH)

Nach der Erarbeitung des theoretischen Modells von Harmonie und Konflikt erfolgte die Formierung von Thesen (Items), die auf das Auftreten von Harmonie oder Konflikt in verschiedenen Lebensbereichen verweisen. Zur Diagnostizierung der inneren und äußeren Harmonie wurden 220 Fragen formuliert. Nach entsprechenden Selektionsschritten, u.a. der logischen Analyse der Position und der Verteilung der Häufigkeit der Antworten, blieben 55 Fragen übrig. Diese bildeten die Grundlage der definitiven Version, in der noch die Faktoren unterschieden werden mußten. Auf dieser Stufe berief man sich, um die inhaltliche Treffsicherheit der erarbeiteten Methode zu gewährleisten, auf das Urteil kompetenter Richter (dies waren Psychologen aus dem Christlichen Psychologenverband), die eine logische Analyse des Inhalts der einzelnen Fragen unter dem Gesichtspunkt ihrer

Konflikty z ludźmi (KL) – czynnik KL wskazuje na występujące konflikty z ludźmi, na negatywny stosunek badanych do innych. Osoby takie lubią robić innym na złość, często uczestniczą w kłótniach, a nawet je rozpoczynają. Wobec niektórych ludzi żywią wyraźną niechęć. Nawet gdy wiedzą, że nie mają racji, nie chcą się do tego przyznać. Przeżywają często uczucie zazdrości. Cechuje ich podejrzliwość i brak zaufania wobec ludzi, których nie lubią i unikają. Nie są zdolni do przebaczenia. Nie umieją przyznać się do błędu, dlatego ludzie kłócą się z nimi.

Ufność religijna (UR) – ten czynnik wykazuje ufność religijną. Dla osób uzyskujących tu wysokie wyniki wiara jest wsparciem w życiu i ułatwia im przewyżczanie konfliktów. Szczególnie ufają Bogu, wierząc w Jego sprawiedliwość i miłość. Modlą się za ludzi z otoczenia. Trudności, z jakimi się spotykają, traktują jako szansę osobistego rozwoju.

Konflikty sumienia (KS) – czynnik KS wskazuje na niepokój i wyrzuty sumienia. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w tej podskali dręczą wyrzuty sumienia. Przeżywają konflikty moralne. Ciążą im ich grzechy.

Słabość charakteru (SCH) – czynnik ten wskazuje na postawę roszczeniową i bezradność. Osoby uzyskujące tu wysokie wyniki nie umieją przeprosić, gdy zawiną. Nie potrafią walczyć ze złem w sobie samych. Często zdarza im się czynić to, czego nie akceptują. Mają za słabą wolę, aby cokolwiek zmienić w swoim życiu. Nie potrafią porozumieć się z najbliższą rodziną. Mają pretensje do ludzi, że nie są dla nich życzliwi. Uważają, że ludzie zbyt wiele oczekują od nich.

Korelacja między wyodrębnionymi czynnikami skali SKH okazała się stosunkowo wysoka, co ilustruje tabela 1.

Übereinstimmung mit dem untersuchten Problem vollzogen. Als Urteilskriterium der Richter fungierte die Definition von Harmonie und Konflikt. Die nächste Etappe der Schaffung der Konflikt-Harmonie-Skala bildete die Befragung von 175 erwachsenen Personen. Die gewonnenen Ergebnisse wurden der Faktorenanalyse unterworfen, aufgrund derer dann fünf Fragengruppen (fünf Faktoren) unterschieden wurden, die in der Konflikt-Harmonie-Skala (SKH) die Unterskalen bilden:

Der Fatalismus der Lebenseinstellung (FZ) – dieser Faktor verweist auf erworbene Hilflosigkeit, Pessimismus, Fatalismus und eine negative Einschätzung des eigenen Lebens. Die Personen, die hier hohe Ergebnisse erreichen, vermögen die sie quälenden Probleme nicht zu lösen, ohne in Verzweiflung zu fallen. In vielen Situationen fühlen sie sich machtlos. Sie sind der Ansicht, ihr Leben sei voller Konflikte. Sie sind sich vielen im Leben erlittenen Unrechts bewußt. Deshalb blicken sie, obwohl sie anders leben möchten, nicht vertrauensvoll in die Zukunft und kommen mit ihren Schwierigkeiten nicht zurecht. Allzu leicht geben sie auf.

Konflikte mit anderen Menschen (KL) – dieser Faktor verweist auf das Auftreten von Konflikten mit anderen Menschen, auf die negative Einstellung der Befragten zu den anderen. Solche Personen schaden anderen gern aus reiner Bosheit, sie streiten gern und initiieren sogar selbst Streitigkeiten. Manchen Menschen gegenüber hegen sie einen ausdrücklichen Widerwillen. Selbst wenn sie wissen, daß sie unrecht haben, wollen sie dies nicht zugeben. Oft empfinden sie Neid und Eifersucht. Sie charakterisiert Argwohn und Mißtrauen gegenüber Menschen, die sie nicht leiden können und denen sie aus dem Wege gehen. Sie sind nicht imstande zu verzeihen. Sie vermögen nicht zuzugeben, daß sie sich geirrt haben, deshalb leben sie im Streit mit den Menschen.

Religiöses Vertrauen (UR) – dieser Faktor verweist auf das religiöse Vertrauen. Für Perso-

Tabela 1. Matryca korelacji między poszczególnymi czynnikami SKH

Czynnik	FŻ	KL	UR	KS	SCH
FŻ	1,000				
KL	0,280	1,000			
UR	-0,198	-0,372	1,000		
KS	0,462	0,244	-0,013	1,000	
SCH	0,665	0,396	-0,246	0,395	1,000
K-H	-0,515	-0,324	0,451	-0,206	-0,400

Analiza czynnikowa wydobyla różne przejawy konfliktów, których przewycięzanie prowadzi w kierunku harmonii. Ludzie mogą doświadczać konfliktów na różnych obszarach. Konflikt może ujawniać się w fatalistycznym nastawieniu wobec świata (FŻ), może wiązać się z wrogiem, antagonistycznym i konkurencyjnym nastawieniem do ludzi (KL), czasami jest wynikiem konfliktów i wyrzutów sumienia (KS), a nieraz wynika ze słabego charakteru (SCH). Droga do przewycięzania konfliktu i osiągnięcia harmonii prowadzi drogą ufności religijnej (UR). Dla sprawdzenia rzetelności podskal Skali konfliktu-harmonii (SKH) posłużono się techniką estymacji zgodności wewnętrznej. Obliczono współczynnik Alfa-Cronbacha dla poszczególnych podskal: FŻ – 0,8656, KL – 0,8018, UR – 0,7651, KS – 0,7849, SCH – 0,6040. Zastosowano też strategię „test-retest”³. Przebadało 110 studentów w odstępie dwutygodniowym. Współczynnik korelacji między poszczególnymi skalami wynosił od 0,67 do 0,82.

nen, die hier hohe Ergebnisse erreichen, ist der Glaube eine Stütze im Leben und erleichtert ihnen die Überwindung von Konflikten. Sie vertrauen Gott völlig und glauben an Seine Gerechtigkeit und Liebe. Sie beten für die Menschen in ihrer Umgebung. Die Schwierigkeiten, denen sie begegnen, verstehen sie als persönliche Entwicklungschancen.

Gewissenskonflikte (KS) – dieser Faktor verweist auf inneren Unfrieden und Gewissensbisse. Die hier hohe Werte erreichenden Personen werden von Gewissensbissen geplagt. Sie erleben moralische Konflikte. Sie sind von Sündenlasten bedrückt.

Charakterschwäche (SCH) – dieser Faktor verweist auf Anspruchshaltungen und Hilflosigkeit. Personen, die hier hohe Ergebnisse erreichen, vermögen nicht um Verzeihung zu bitten, wenn sie sich schuldig gemacht haben. Sie sind nicht imstande, das Böse im eigenen Herzen zu bekämpfen. Es kommt oft vor, daß sie etwas tun, was sie selbst nicht akzeptieren. Sie haben einen zu schwachen Willen, um in ihrem Leben irgendetwas zu ändern. Sie stehen nicht einmal mit ihren nächsten Familienangehörigen im Einvernehmen. Sie werfen den Menschen vor, sie seien ihnen nicht wohlgesonnen. Sie sind der Ansicht, die Menschen würden zuviel von ihnen erwarten.

Tabelle 1. Matrix der Korrelation zwischen den einzelnen SKH-Faktoren

Faktor	FŻ	KL	UR	KS	SCH
FŻ	1,000				
KL	0,280	1,000			
UR	-0,198	-0,372	1,000		
KS	0,462	0,244	-0,013	1,000	
SCH	0,665	0,396	-0,246	0,395	1,000
K-H	-0,515	-0,324	0,451	-0,206	-0,400

2. Analiza poziomu zharmonizowania ludzkiego życia

Odpowiednio do przyjętych przy konstrukcji metody badawczej SKH założeń teoretycznych dotyczących podstawowej orientacji egzystencjalnej ukierunkowanej na harmonię, podjęto na drodze analizy regresyjnej starania zmierzające do wypracowania ogólnego wskaźnika harmonii (H-K). Wskaźnik ten oblicza się dla każdej z osób badanych według następującej formuły regresji liniowej między wskaźnikiem ufności religijnej (UR) a jej danymi liczbowymi (przeliczonymi w skali T) w pozostałych czterech czynnikach SKH. Wynikająca z obliczeń statystycznych formuła jest następująca:

$$(H-K) = 66,26 - F\check{Z} \cdot 0,13 - KL \cdot 0,20 + KS \cdot 0,15 - SCH \cdot 0,13$$

Według tej formuły, im wyższy wynik – tym wyższy poziom harmonii w życiu badanej osoby, im niższy wynik – tym silniejsze konflikty, które ona przeżywa. Obliczony tak wskaźnik uznano za miarę zbliżania się do harmonii mierzonej całą skalą SKH.

Opierając się na odchyleniu kwartylowym, wyodrębniono grupy: o wysokich wynikach wskazujących na realizację harmonii (H) oraz o niskich – wskazujących na konflikty (K).

Osoby konfliktowe charakteryzuje wyuczona bezradność, pesymizm, fatalizm, negatywna ocena swego życia (FŻ+). Osoby te nie potrafią się uwolnić od dręczących ich problemów. W wielu sytuacjach czują się bezsilne. Uważają swoje życie za pełne konfliktów. Mają świadomość wielu krzywd doznanych w życiu. Nie patrzą z zaufaniem w przyszłość, nie potrafią radzić sobie z trudnościami. Często zbyt łatwo się poddają.

Ludzie konfliktowi mają negatywny stosunek do innych, lubią robić innym na złość, czę-

Die Korrelation zwischen den unterschiedlichen Faktoren der SKH-Skala erwies sich als verhältnismäßig hoch, wie die folgende Tabelle 1 illustriert.

Die Faktorenanalyse hat verschiedene Erscheinungsformen von Konflikten zutage gebracht, deren Überwindung in Richtung der Harmonie führt. Die Menschen können in verschiedenen Bereichen Konflikte erleben. Der Konflikt kann sich in einer fatalistischen Einstellung zur Welt äußern (FŻ), er kann mit einer feindseligen, antagonistischen und Konkurrenzhaltung zu den anderen Menschen verbunden sein (KL); manchmal ist er das Resultat von Gewissenskonflikten und Gewissensbissen (KS), oder er ist eine Folge der Charakterschwäche (SCH). Ein Weg zur Überwindung des Konflikts und zum Erreichen der Harmonie führt über den Weg des religiösen Vertrauens (UR). Zur Prüfung der Solidität der Unterskalen der Konflikt-Harmonie-Skala (SKH) wurde die Technik der Einschätzung der inneren Übereinstimmung verwendet. Berechnet wurde der Alpha-Cronbach-Koeffizient für die einzelnen Unterskalen: FŻ – 0,8656, KL – 0,8018, UR – 0,7651, KS – 0,7849; SCH – 0,6040. Zur Anwendung kam auch die „Test-Retest“-Strategie.³ 110 Studenten wurden dazu in zweiwöchigem Abstand befragt. Der Korrelationskoeffizient zwischen den einzelnen Skalen betrug zwischen 0,67 und 0,82.

2. Die Analyse des Niveaus der Harmonisierung des menschlichen Lebens

Gemäß den bei der Konstruktion der SKH-Untersuchungsmethode angenommenen theoretischen Voraussetzungen hinsichtlich der grundlegenden existentiellen Orientierung auf Harmonie wurden auf dem Wege der Regressionsanalyse Bemühungen unternommen, einen allgemeinen

sto uczestniczą w kłótniach, a nawet je rozpoczynają (KL+). Wobec niektórych osób żywią wyraźną niechęć. Nawet gdy wiedzą, że nie mają racji, nie zamierzają się do tego przyznać. Przeżywają często uczucie zazdrości. Cechuje ich podejrzliwość i brak zaufania do innych osób, których nie lubią i unikają. Nie są zdolni do przebaczenia. Nie umieją też przyznać się do błędu, dlatego ludzie często kłócą się z nimi.

Słabość charakteru (SCH-) osób konfliktowych ujawnia się w tym, że dominuje u nich postawa roszczeniowa i bezradność. Nie potrafią walczyć ze złem w sobie samych. Nie umieją przeprosić, gdy zawinili. Często zdarza im się czynić to, czego nie akceptują. Mają za słabą wolę, aby cokolwiek zmienić w swoim życiu. Nie potrafią porozumieć się z najbliższą rodziną. Mają pretensję do ludzi, że nie są dla nich życzliwi, że zbyt wiele oczekują od nich.

Strategia statystycznej obróbki całego bogactwa uzyskanych w badaniach danych pozwoliła odkryć, że osoby, które zbliżają się ku pełnej harmonii, uzyskują wysokie wyniki w skalach: ufności (A1), potrzeby opiekuńczości (Nur), ideałów (O5), wiary religijnej (WR), uległości (A4), asertywności (E3), kobiecości (Fem) i umiaru (A5). Natomiast niskie wyniki uzyskują one w skalach: wrogości (N2), drażliwości (N6), zaufania do siebie (S-cfd), wybieranych negatywnych określeń siebie (Unfav) i ekstrawertywnej serdeczności (E1).

Na podstawie tych danych można stworzyć psychologiczny obraz osób harmonijnych. Cechuje je zaufanie do innych i przekonanie, że mają oni uczciwe zamiary (A1+). Osoby harmonijne są zdolne do angażowania się w działania, przynoszące korzyści materialne i psychiczne innym ludziom; cechuje je naturalna taktowość i współczucie (Nur+). Mają intelektualną ciekawość i zainteresowania filozoficzne (O5+). Na konflikty interpersonalne reagują skłonnością do wybaczenia i zapominania przykrości, cechuje

Harmonieindikator (H-K) zu erarbeiten. Dieser Indikator wird für jede der Untersuchungspersonen nach folgender Formel der Linienregression zwischen der Kennziffer des religiösen Vertrauens (UR) und deren (in die T-Skala umgerechneten) Zahlenangaben in den übrigen vier SKH-Faktoren berechnet. Die sich aus den statistischen Berechnungen ergebende Formel lautet folgendermaßen:

$$(H-K) = 66,26 - F\check{Z} \cdot 0,13 - KL \cdot 0,20 + KS \cdot 0,15 - SCH \cdot 0,13$$

Dieser Formel zufolge ist, je höher das Ergebnis, desto höher das Niveau der Harmonie im Leben der Untersuchungsperson, und sind, je niedriger das Ergebnis, desto stärker die Konflikte, die sie durchlebt. Der so berechnete Indikator wird als Maß der Annäherung an die mittels der gesamten SKH-Skala gemessenen Harmonie anerkannt.

Gestützt auf die Quartilabweichung wurden zwei Gruppen unterschieden: mit hohen, auf die Realisierung der Harmonie verweisenden Ergebnissen (H) und mit niedrigen, die auf Konflikte hindeuten (K).

Die konfliktbeladenen Personen zeichnen sich durch erworbene Hilflosigkeit, Pessimismus, Fatalismus und eine negative Einschätzung ihres Lebens aus (F\check{Z}+). Diese Menschen vermögen sich von den sie quälenden Problemen nicht freizumachen. In vielen Situationen fühlen sie sich ratlos. Sie sehen ihr Leben als voller Konflikte. Sie sind sich vielen im Leben erlittenen Unrechts bewußt. Sie blicken nicht vertrauensvoll in die Zukunft und können mit ihren Schwierigkeiten nicht zurechtkommen. Allzu leicht geben sie auf.

Die Konfliktpersonen haben ein negatives Verhältnis zu den anderen, gern schaden sie anderen aus reiner Bosheit; oft nehmen sie an Streitigkeiten teil und beginnen diese sogar (KL+). Manchen Menschen gegenüber hegen sie einen ausdrücklichen Widerwillen. Selbst wenn

je ustepliwość, potulność i łagodność (A4+). Ich skłonności ekstrawertywne ujawniają się jako tendencje dominatywne i przywódcze (E3+). Są przy tym pozytywnie nastawione do życia i otoczenia, wzbudzają pozytywne reakcje u innych, mają zdolność spostrzegania i wczuwania się, przejawiają radość i spontaniczność; są serdeczne, wrażliwe uczuciowo (Fem+). Nie faworyzują własnej osoby. Ich skromność świadczy o realistycznym stosunku do samych siebie (A5+).

Tabela 2. Regresja wielokrotna dla harmonijności (zmienna zależna) względem wyników ACL, NEO-PI-R i SRP

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
A1 Ufność (NEO-PI-R)	0,273	6,198	0,000
N2 Wrogość (NEO-PI-R)	-0,134	-2,793	0,006
Nur (ACL)	0,115	1,789	0,075
O5 Ideały (NEO-PI-R)	0,117	2,866	0,004
WR (SRP)	0,141	3,739	0,000
N6 Drażliwość (NEO-PI-R)	-0,149	-3,194	0,002
A4 Uległość (NEO-PI-R)	0,149	3,268	0,001
E3 Asertywność (NEO-PI-R)	0,184	3,908	0,000
S-cfd(ACL)	-0,111	-2,323	0,021
Unfav (ACL)	-0,141	-2,464	0,014
Fem(ACL)	0,118	2,642	0,009
E1 Serdeczność (NEO-PI-R)	-0,109	-2,330	0,020
A5 Umiar (NEO-PI-R)	0,080	1,993	0,047

Ludzie cechujący się harmonijnością uzyskują wysokie wyniki w skali UR, mają poczucie wewnętrznej więzi z Bogiem, z którym pozostają w żywej relacji. Wierzą Bogu, którego spostrzegają jako miłującego Ojca. Akceptują Jego plany we własnym życiu. Także w do-

sie wissen, daß sie im Unrecht sind, wollen sie dies nicht zugeben. Oft erleben sie das Gefühl des Neides. Sie zeichnen sich durch Argwohn und Mißtrauen gegenüber anderen Menschen aus, die sie nicht leiden können und denen sie aus dem Wege gehen. Sie sind nicht fähig zu verzeihen. Sie vermögen auch keinen Irrtum zuzugeben und streiten sich deshalb oft mit anderen.

Die charakterliche Schwäche (SCH-) der Konfliktpersonen zeigt sich darin, daß bei ihnen die Anspruchshaltung und Hilflosigkeit dominiert. Sie vermögen nicht das Böse in sich selbst zu bekämpfen. Sie können nicht um Verzeihung bitten, wenn sie sich schuldig gemacht haben. Oft kommt es vor, daß sie etwas tun, was sie

Tabelle 2. Mehrfache Regression für die „Harmoniehaltung“ (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL, NEO-PI-R und SRP

Unabhängige Variablen	Beta	t	p. i.
A1 Vertrauen (NEO-PI-R)	0,273	6,198	0,000
N2 Feindseligkeit (NEO-PI-R)	-0,134	-2,793	0,006
Nur (ACL)	0,115	1,789	0,075
O5 Ideale (NEO-PI-R)	0,117	2,866	0,004
WR (SRP)	0,141	3,739	0,000
N6 Reizbarkeit (NEO-PI-R)	-0,149	-3,194	0,002
A4 Nachgiebigkeit (NEO-PI-R)	0,149	3,268	0,001
E3 Assertivität (NEO-PI-R)	0,184	3,908	0,000
S-cfd (ACL)	-0,111	-2,323	0,021
Unfav (ACL)	-0,141	-2,464	0,014
Fem (ACL)	0,118	2,642	0,009
E1 Herzlichkeit (NEO-PI-R)	-0,109	-2,330	0,020
A5 Mäßigkeit (NEO-PI-R)	0,080	1,993	0,047

świadczaniu nieszczęścia są Mu ulegli. Wierzą w miłosierdzie Boga, a zdarzenia interpretują w kategoriach woli Bożej (WR+). Modlą się za ludzi ze swego otoczenia.

Obca jest im wrogość, gniew, irytacja i agresja (N2-). Nawet w trudnych sytuacjach stresowych potrafią zachować spokój i sobie radzić (N6-). Nie ujawniają impulsywności, braku kontroli, arogancji, sceptycyzmu, buntowniczości oraz wrogości wobec siebie i innych (Unfav-). Przy tym mają ograniczone zaufanie do siebie (S-cfd-) i zdyscyplinowaną ekstrawertywną zdolność do utrzymywania bliskich związków z innymi ludźmi (E1-).

Tak głębokie różnice w sferze osobowości między osobami harmonijnymi i konfliktowymi potwierdzają, że funkcjonowanie psychospołeczne i duchowe jest ściśle związane z wymiarem zharmonizowania, badanym Skalą konfliktu-harmonii.

3. Relacja między ufnością religijną a wybranymi cechami osobowości

Wyniki uzyskane w podskali ufności religijnej UR pozwalają wyodrębnić dwie grupy badanych: o silnej ufności religijnej (H-ur) i o niskiej ufności religijnej lub jej braku (K-ur). W grupie osób ufnych religijnie istnieje znacząca przewaga liczebności mężczyzn nad kobietami. Kobiety stanowią 41,9%, a mężczyźni 58,1%. Natomiast w grupie o niższej ufności religijnej ujawnia się tendencja przeciwna – tu jest 60% kobiet i tylko 40 % mężczyzn.

Porównanie grup skrajnych, wyróżnionych za pomocą tej podskali, ma dać odpowiedź na pytanie, czy osoby z wysoką ufnością religijną różnią się od osób uzyskujących niskie wyniki. Porównanie średnich wyników uzyskiwanych przez wyodrębnione statystycznie grupy skrajne

nicht akzeptieren. Sie haben einen zu schwachen Willen, um irgendetwas in ihrem Leben ändern zu können. Sie leben nicht einmal mit ihren nächsten Familienmitgliedern im Einvernehmen. Sie werfen den Menschen vor, daß sie ihnen nicht wohlgesinnt sind und daß sie zuviel von ihnen erwarten.

Diese Strategie der statistischen Bearbeitung des umfangreichen Untersuchungsmaterials ermöglichte die Feststellung, daß Personen, die sich der vollen Harmonie nähern, hohe Ergebnisse in folgenden Skalen erreichen: Vertrauen (A1), Fürsorgebedürfnis (Nur), Ideale (O5), religiöser Glaube (WR), Fügsamkeit (A4), Assertivität (E3), Feminität (Fem) und Mäßigkeit (A5). Dagegen erreichen sie niedrige Ergebnisse in den Skalen: Feindseligkeit (N2), Reizbarkeit (N6), Selbstvertrauen (S-cfd), gewählte negative Selbstbezeichnungen (Unfav) und extravertive Herzlichkeit (E1).

Auf der Grundlage dieser Angaben können wir ein psychologisches Bild der harmonischen Personen erstellen. Sie zeichnen sich durch Vertrauen zu anderen Menschen und die Überzeugung aus, daß diese ehrliche Absichten hegen (A1+). Sie sind fähig, sich für Aktivitäten zu engagieren, die anderen Menschen materielle und psychischen Nutzen bringen; sie zeichnen sich durch natürliches Taktgefühl und Mitgefühl aus (Nur+). Sie besitzen intellektuelle Wißbegierde und philosophische Interessen (O5+). Auf interpersonale Konflikte reagieren sie mit der Neigung zum Verzeihen und Vergessen erlittenen Unrechts, und sie zeichnen sich durch Nachgiebigkeit, Zutraulichkeit und Sanftmütigkeit aus (A4+). Ihre extravertiven Neigungen äußern sich als dominative Tendenzen und Führungstalente (E3+). Dabei sind sie dem Leben und ihrer Umgebung gegenüber positiv eingestellt; sie wecken bei anderen positive Reaktionen; sie besitzen die Fähigkeit der Wahrnehmung und Einfühlung, zeigen Freude und Spontanität; sie sind

na podstawie testu t-Studenta pozwoliło uchwycić istotne cechy osobowości mierzone technikami badania osobowości (ACL, NEO-PI-R) i religijności (SRP).

Wyniki uzyskane przez obie wyodrębnione grupy: osób ufnych (H-ur) i nieufnych religijnie (K-ur) w badaniach skalą SKH ujawniają różnice w nasileniu konfliktów przeżywanych przez te osoby. Wyższej ufności religijnej towarzyszy niższy poziom lęków mierzonych podskalami fatalizmu (FŻ), konfliktów z ludźmi (KL) i słabości charakteru (SCH). Można więc stwierdzić, że gdy spada ufność religijna, nasilają się konflikty mierzone tymi skalami. Tylko w przypadku konfliktów sumienia nie występuje ta zależność, co potwierdza opinię o względnej niezależności przeżyć religijnych i moralnych.

Porównanie wyników kobiet i mężczyzn w obu grupach (H-ur i K-ur) badanych skalą SKH nie ujawniło istotnych statystycznie różnic między nimi. Jednak w grupie skupiającej osoby ufne religijnie jest znacząca statystycznie przewaga mężczyzn.

Ufność jest dyspozycją psychiczną, która zbliża osoby pozostające w interakcji ze sobą. W celu zbadania, jakie cechy osobowości i religijności towarzyszą ludziom cechującym się wysokim poziomem ufności wobec Boga, uwzględniono różnice, które w badaniach Testem przymiotników (ACL) i Inwentarzem osobowości (NEO-PI-R) oraz Skalą religijności personalnej (SRP) wystąpiły między osobami o wysokiej i niskiej ufności religijnej.

Zastosowanie techniki regresji krokowej w analizie danych uzyskanych w badaniach wyżej wymienionymi testami umożliwiły wydobycie najbardziej znaczących różnic między osobami o wysokiej i niskiej ufności religijnej. Ufność religijna, pozwalająca przewycięzać konflikty i budować harmonię, jest powiązana pozytywnie z: „selfem” religijnym (SR+), wiarą religijną (WR+), skutecznością (C4+), pozytyw-

herzlich und emotional sensibel (Fem+). Sie bevorzugen nicht die eigene Person. Ihre Bescheidenheit zeugt von einer realistischen Einstellung zu sich selbst (A5+).

Sie besitzen ein Gefühl innerer Verbundenheit mit Gott, mit dem sie in lebendiger Beziehung stehen. Sie glauben und vertrauen Gott, den sie als liebenden Vater betrachten. Sie akzeptieren Seine Pläne in ihrem eigenen Leben. Auch in Unglückserfahrungen bleiben sie Ihm ergeben. Sie glauben an die göttliche Barmherzigkeit und interpretieren alle Geschehnisse in Kategorien des Willens Gottes (WR+).

Feindseligkeiten, Zorn, Ärger und Aggressivität sind ihnen fremd (N2-). Selbst in schwierigen Situationen bewahren sie Ruhe und wissen sich zu helfen (N6-). Sie reagieren nicht impulsiv, verlieren nicht die Kontrolle, sind nicht arrogant, skeptisch oder aufrührerisch und sind weder gegen sich selbst noch gegen andere feindselig eingestellt (Unfav-). Dabei verfügen sie über ein eingeschränktes Selbstvertrauen (Scfd-) und eine disziplinierte extravertive Fähigkeit zur Aufrechterhaltung naher Beziehungen zu anderen Menschen (E1-).

So tiefe Unterschiede im Persönlichkeitsbereich zwischen harmonischen und konfliktbeladenen Menschen bestätigen, daß das psychosoziale und geistige Funktionieren eng mit dieser mittels der Konflikt-Harmonie-Skala untersuchten Dimension verbunden ist.

3. Die Beziehung zwischen dem religiösen Vertrauen und ausgewählten Persönlichkeitsmerkmalen

Die in der Unterskala des religiösen Vertrauens (UR) gewonnenen Ergebnisse ermöglichen, zwei Gruppen zu unterscheiden: Untersuchungspersonen mit starkem religiösem Vertrauen (H-ur)

nymi emocjami (E6+), praktykami religijnymi (PR+) i potrzebą afiliacji (Aff+). Natomiast negatywnie łączy się z uzdolnieniami przywódczymi (Mls-).

Tabela 3. Regresja wielokrotna dla ufności religijnej (zmienna zależna) względem wyników ACL, NEO-PI-R i SRP

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
SR (SRP)	0,319	3,904	0,000
WR (SRP)	0,268	4,116	0,000
C4 Skuteczność (NEO-PI-R)	0,140	3,733	0,000
E6 Pozytywne emocje (NEO-PI-R)	0,089	2,368	0,018
PR (SRP)	0,158	2,350	0,019
Aff (ACL)	0,152	3,709	0,000
Mls (ACL)	-0,118	-2,883	0,004

Osoby o wysokiej ufności religijnej mają silne poczucie bliskości Boga i identyfikacji z Nim. Są ustawicznie przekonane o permanentnym kontakcie z Bogiem, także podczas codziennych zajęć. Poczucie dumy z bycia chrześcijaninem wyzwala w nich stałą gotowość do pogłębiania życia religijnego (SR+). Wierzą Bogu, który jest aktywny w relacji z człowiekiem i którego spostrzegają jako miłującego Ojca. Akceptują plany Boże we własnym życiu. Także w doświadczaniu nieszczęścia są ulegli wobec Niego. Wierzą w Jego miłosierdzie. Interpretują zdarzenia w kategoriach woli Bożej (WR+). Przywiązują dużą wagę do praktyk religijnych; wykonują je niezależnie od opinii społecznej. Starają się pogłębiać wiedzę religijną. Często ich praktyką są modlitwy dziękczynne i wstawienne. Mają zdolność kontemplacji i znajdują radość w częstych rozmyślaniach na tematy religijne. Zaangażowanie w życie Kościoła jest dla nich źródłem satysfakcji (PR+).

und solche mit niedrigem oder gar keinem religiösen Vertrauen (K-ur). In der Gruppe der Personen mit religiösem Vertrauen dominiert die Anzahl der Männer beträchtlich gegenüber der der Frauen: Frauen sind 41,9%, Männer 58,1%. Dagegen zeigt sich in der Gruppe mit einem niedrigeren Grad religiösen Vertrauens eine umgekehrte Tendenz – hier sind 60% Frauen und nur 40% Männer.

Der Vergleich der mit Hilfe dieser Unterskala unterschiedenen extremen Gruppen soll die Frage beantworten, ob sich die Personen mit einem hohen Grad religiösen Vertrauens von denen unterscheiden, die diesbezüglich niedrige Werte aufweisen. Der Vergleich der durch die statistisch unterschiedenen extremen Gruppen auf der Grundlage des Tests t-Student gewonnenen Ergebnisse ermöglichte, wesentliche Persönlichkeitsunterschiede zu erfassen, die mit den Techniken der Persönlichkeitsuntersuchung (ACL, NEO-PI-R) und der Untersuchung der Religiosität (SRP) gemessen wurden.

Die von beiden unterschiedenen Gruppen, der Personen mit (H-ur) und ohne religiöses Vertrauen (K-ur), in den Untersuchungen mittels der SKH-Skala gewonnenen Ergebnisse zeugen von Unterschieden in der Intensität der von diesen Personen erlebten Konflikte. Mit einem höheren religiösen Vertrauen geht eine niedrigere Intensität der Ängste einher, die mit den Unterskalen Fatalismus (FŽ), Konflikte mit anderen Menschen (KL) und Charakterschwäche (SCH) gemessen wurden. Daher kann festgestellt werden, daß bei einem Rückgang des religiösen Vertrauens die mit diesen Skalen gemessenen Konflikte stärker werden. Nur im Falle der Gewissenskonflikte ist eine solche Abhängigkeit nicht feststellbar, was die Ansicht von der relativen Unabhängigkeit religiöser und moralischer Erlebnisse bestätigt.

Ein Vergleich der Ergebnisse der mittels der SKH-Skala untersuchten Frauen und der Männer in beiden Gruppen (H-ur und K-ur) zeigt keine

Ufności religijnej towarzyszy dążenie do osiągnięć, co oznacza wysoki poziom aspiracji i silną motywację do osiągania sukcesów w życiu, duże zaangażowanie w pracę, ale i skłonność do pracoholizmu (C4+). Ufność religijna łączy się także z tendencją do reagowania pozytywnymi emocjami, takimi jak: radość, poczucie szczęścia, zadowolenie z życia, optymistyczne nastawienie, dobre samopoczucie (E6+).

Osoby ufne religijnie poszukują i utrzymują wiele osobistych przyjaźni, dobrze czują się w towarzystwie innych, łatwo się przystosowują (Aff+). Nie są jednak dominujący i przywódcy, mniej wierzą w skuteczność wysiłku i samodyscypliny. Są plastyczni, preferują różnorodność, brak im stałości i pewności dotyczącej przyjętej linii działania (Mls-).

Prezentowane tu wyniki badań potwierdzają słuszność hipotezy o roli religijności w budowaniu harmonii. Korespondują one także zarówno z teologicznymi tezami, podkreślającymi rolę nadziei w życiu religijnym i osobowym⁴ oraz znaczenie ufności w realizacji celu życia i odkrywaniu jego sensu⁵, jak również z głównymi założeniami koncepcji E. H. Eriksona, dotyczącymi funkcji podstawowego prazaufania w dalszym rozwoju człowieka⁶.

4. Osobowości konfliktowe

Analiza czynnikowa Skali konfliktu-harmonii pozwoliła na wydobycie pięciu czynników, spośród których cztery wskazywały na przeżywanie określonego typu konfliktu. Warto przyrzeć się tym czterem rodzajom konfliktów i ich korelatom osobowościowym, aby ukazać źródła, mechanizmy psychologiczne i symptomy osobowościowe tych sytuacji egzystencjalnych, które utrudniają lub wręcz uniemożliwiają ludziom osiągnięcie docelowej harmonii.

wesentlichen statistischen Unterschiede zwischen ihnen. Einzig in der Gruppe der Personen mit religiösem Vertrauen kann ein statistisch bedeutsames Übergewicht der Männer festgestellt werden.

Das Vertrauen ist eine psychische Disposition, die die miteinander in Interaktion stehenden Personen einander näherbringt. Um zu untersuchen, welche Persönlichkeits- und Religiositätsmerkmale die Menschen aufweisen, die sich durch ein hohes Niveau des Gottvertrauens auszeichnen, wurden die Unterschiede berücksichtigt, die in den Untersuchungen mit Hilfe des Adjektivtestes (ACL) und des Persönlichkeitsinventars (NEO-PI-R) sowie der Skala der Persönlichen Religiosität (SRP) zwischen den Personen mit hohem und mit niedrigem religiösen Vertrauen auftraten.

Tabelle 3. Die mehrfache Regression für das „religiöse Vertrauen“ (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL, NEO-PI-R und SRP

Abhängige Variablen	Beta	t	p. i.
SR (SRP)	0,319	3,904	0,000
WR (SRP)	0,268	4,116	0,000
C4 Effektivität (NEO-PI-R)	0,140	3,733	0,000
E6 Positive Gefühle (NEO-PI-R)	0,089	2,368	0,018
PR (SRP)	0,158	2,350	0,019
Aff (ACL)	0,152	3,709	0,000
Mls (ACL)	-0,118	-2,883	0,004

Die Anwendung der Technik der schrittweisen Regression in der Analyse der aus den oben genannten Tests gewonnenen Angaben ermöglichte die Feststellung der stärksten Unterschiede zwischen den Personen mit einem hohen und einem niedrigen Grad religiösen Vertrauens. Das religiöse Vertrauen, das Konflikte zu überwinden und Harmonie zu schaffen ermöglicht, ist positiv verbunden mit dem religiösen „Self“

4.1. „Fataliści”

Podskala fatalizmu życiowego stanowi najsilniejszy czynnik wyodrębniony ze Skali konfliktu-harmonii (wyjaśnia 93% obszaru zmienności, badanego tą skalą). Można stąd wnioskować, że właśnie postawa fatalistyczna najbardziej utrudnia rozwój człowieka w kierunku harmonii.

Dane wskazują na fakt silnej zależności między przeżywanym konfliktem typu „fatalizm” a innymi typami konfliktów, mierzonymi Skalą konfliktu-harmonii. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w podskali FŻ (K-fż) charakteryzują się w stosunku do grupy przeciwnej (H-fż), wyższym (na poziomie statystycznej istotności) nasileniem konfliktów z ludźmi (KL), niepokojem sumienia (NS) i słabością charakteru (SCH). Ich ufność religijna jest natomiast niższa niż w grupie kontrolnej.

W grupie K-fż znajdują się osoby, które po doświadczeniach traumatycznych (lub na skutek wychowania) żyją w przekonaniu, że problemy przerastają je i nie ma dla nich optymistycznej wersji przyszłości. Pod wpływem nierozwiązanych konfliktów nie wierzą w możliwość osiągnięcia szczęścia. Dominuje w nich nastawienie bezradności i pesymizmu. Obserwacja życia społecznego pozwala stwierdzić, że bardzo dużo osób pozostaje pod wpływem takich nastawień życiowych.

Z danych uzyskanych w badaniach testowych (wyodrębnionych jako najbardziej różniące w oparciu o analizę regresji wielokrotnej) wynika, że fatalistyczne nastawienie do życia wiąże się z wysokimi wynikami w skalach: drażliwości (N6), depresyjności (N3), niepokoju (N1) oraz impulsywności (N5). Postawie fatalistycznej towarzyszy zarazem niski wynik w skalach: obowiązkowości (C3), potrzeby afiliacji (Aff), umiaru (A5), ideałów (O5) i pozytywnych emocji (E6).

(SR+), dem religioznym Glauben (WR+), Effektivität (C4+), positiven Gefühlen (E6+), religiösen Praktiken (PR+) und dem Bedürfnis nach Affiliation (Aff+). Dagegen steht es in negativer Verbindung zu den Führungstalenten (Mls-).

Personen mit einem hohen Grad religiösen Vertrauens haben ein stärkeres Gefühl der Nähe Gottes und der Identifizierung mit Ihm. Sie sind stets von ihrem permanenten Kontakt mit Gott überzeugt, auch während ihrer Alltagsbeschäftigungen. Das Gefühl des Stolzes auf ihr Christsein weckt in ihnen die Bereitschaft zur Vertiefung ihres religiösen Lebens (SR+). Sie glauben und vertrauen einem Gott, der in Beziehung zum Menschen aktiv ist und den sie als liebenden Vater ansehen. Sie akzeptieren die göttlichen Pläne in ihrem eigenen Leben. Auch in Unglückserfahrungen sind sie Ihm gefügig. Sie glauben an Seine Barmherzigkeit. Alle Geschehnisse interpretieren sie in Kategorien des göttlichen Willens (WR+). Große Bedeutung wird den religiösen Praktiken beigelegt, die sie unabhängig von der gesellschaftlichen Meinung ausüben. Sie sind bemüht, ihr religiöses Wissen zu vertiefen. Oft praktizieren sie Dank- und Fürbittegebete. Sie besitzen die Fähigkeit zur Kontemplation und finden Freude an häufigen Betrachtungen zu religiösen Themen. Ihr Engagement für das Leben der Kirche bildet für sie eine Quelle der Befriedigung (PR+).

Das religiöse Vertrauen wird begleitet von einem Streben nach Errungenschaften, womit ein hohes Aspirationsniveau und eine starke Motivation zum Erreichen von Erfolgen im Leben, ein starkes Engagement für die Arbeit, aber auch eine Neigung zum Workaholismus verbunden ist (C4+). Das religiöse Vertrauen verbindet sich oft mit der Tendenz zur Reaktion mit positiven Gefühlen wie: Freude, Glücksgefühl, Zufriedenheit mit dem Leben, optimistische Einstellung, gutes Selbstgefühl (E6+).

Religiös vertrauensvolle Personen suchen und pflegen viele persönliche Freundschaften,

Osoby cechujące się fatalistycznym nastawieniem do życia ujawniają tendencje neurotyczne. Cechuje je wysoka podatność na stres, nieumiejętność zmagania się z nim oraz tendencja do bezradności i dezorganizacji w trudnych sytuacjach. Reagują napięciem i strachem, nerwowością i zamartwianiem się (N6+). Doświadczają poczucia winy, smutku, bezradności i osamotnienia (N3+). Cechuje je niezdolność do kontrolowania pragnień i popędów (N4+).

Tabela 4. Regresja wielokrotna dla fatalizmu życiowego (zmienna zależna) względem wyników ACL, NEO-PI-R i SRP

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
N6 Drażliwość (NEO-PI-R)	0,230	4,540	0,000
N3 Depresja (NEO-PI-R)	0,297	5,982	0,000
C3 Obowiązkowość (NEO-PI-R)	-0,125	-2,965	0,000
Aff (ACL)	-0,151	-3,700	0,003
A5 Umiar (NEO-PI-R)	-0,112	-2,879	0,000
O5 Ideały (NEO-PI-R)	-0,079	-1,997	0,004
N1 Niepokój (NEO-PI-R)	0,117	2,525	0,047
N5 Impulsywność (NEO-PI-R)	0,131	2,573	0,012
E6 Pozytywne emocje (NEO-PI-R)	-0, 910	-2,225	0,011

Niska obowiązkowość (C3-) tych osób świadczy o niezdolności do kierowania się własnymi zasadami, np. moralnymi. Są zawodne, nierzetelne. Ich intelektualna ciekawość i zainteresowania filozoficzne są na niskim poziomie (O5-). Niechętnie angażują się w relacje z innymi; lęk i niepewność krepują ich uczestnictwo w życiu społecznym (Aff-). Nie potrafią reagować pozytywnymi emocjami, takimi jak: radość, poczucie szczęścia, zadowolenie z życia (E6-).

fühlen sich wohl in der Gesellschaft anderer Menschen und können sich leicht anpassen (Aff+). Sie sind jedoch nicht dominierend und auch keine Führernaturen, und sie glauben weniger an die Effektivität von Anstrengung und Selbstdisziplin. Sie sind elastisch, ziehen die Vielfalt vor, und es fehlt ihnen an Beharrlichkeit und Gewißheit in Bezug auf die angenommene Handlungsstrategie (Mls-).

Die hier präsentierten Untersuchungsergebnisse bestätigen die Richtigkeit der Hypothese hinsichtlich der Rolle der Religiosität beim Schaffen der Harmonie. Außerdem korrespondieren sie sowohl mit den theologischen Thesen, die die Rolle der Hoffnung im religiösen und persönlichen Leben⁴ und die Bedeutung des Vertrauens zur Realisierung des Lebensziels und der Entdeckung des Lebenssinnes⁵ unterstreichen, als auch mit den wichtigsten Grundsätzen der Konzeption von E. H. Erikson hinsichtlich der Funktion des grundlegenden Urvertrauens in der weiteren Entwicklung des Menschen.⁶

4. Konfliktpersönlichkeiten

Die Faktorenanalyse der Konflikt-Harmonie-Skala erlaubt die Unterscheidung von fünf Faktoren, von denen vier auf das Erleben eines bestimmten Konflikttyps verweisen. Es lohnt sich, diese vier Konfliktarten und ihre Persönlichkeitskorrelate näher zu betrachten, um die Quellen, die psychologischen Mechanismen und die Persönlichkeitssymptome dieser existentiellen Situationen aufzuzeigen, die es den Menschen erschweren oder sogar unmöglich machen, letztendlich zur Harmonie zu gelangen.

4.1 Die „Fatalisten“

Die Unterskala „Lebensfatalismus“ bildet den stärksten Faktor im Rahmen der Konflikt-

Ich nastawienie życiowe jest pesymistyczne, a samopoczucie z reguły złe.

Psychologiczny portret osób uzyskujących wysokie wyniki w podskali fatalizmu życiowego jest bliski charakterystyce osób podatnych na bezradność⁷. Zdaniem I. Zinserling, ta wyuczona bezradność ujawniać się będzie w deficytach wykonania zadań, deficytach emocjonalnych i motywacyjnych oraz w niższej ocenie własnego funkcjonowania⁸.

Fatalizm może być także interpretowany w kontekście obrazu siebie. Kto czuje się niezdolny do radzenia sobie z trudnościami życia i nie jest pewien samego siebie, ten ma zaniżoną samoocenę i będzie negatywnie oceniał szanse zmiany czegokolwiek w swoim życiu. Jego poczucie tożsamości zdominowane jest przez bezradność i bezsilność prowadzące do bierności i apatii. Dlatego właśnie osoby uzyskujące wysokie wyniki w skali FŻ cechuje podwyższony wskaźnik depresji.

Fakt fatalistycznego podejścia do życia może być także interpretowany w świetle teorii atrybucji. Czapiński zwraca uwagę na fakt, że atrybucja odpowiedzialności za jakość życia zależy od tego, czy ocena własnego życia rośnie, czy maleje. Im wyższa ocena własnego życia, tym silniejsze przypisywanie sobie odpowiedzialność za sukcesy. Klęski są wtedy przypisywane władzom lub otoczeniu⁹.

W badaniach testami na pierwsze miejsce w charakterystyce osobowości „fatalistów” wysuwa się drażliwość, depresyjność i niska obowiązkowość (por. wyniki korelacji wielokrotnej). Wiele wymiarów (niepokój, impulsywność, drażliwość, smutek) kształtuje obraz psychiczny zbliżony do osób przeżywających zaburzenia nerwicowe. Aleksandrowicz, charakteryzując osoby z patologicznym nerwicowym smutkiem mówi, że smutek ten jest przemieszany „z elementami poczucia winy i krzywdy, wrogości i pretensji do siebie oraz otoczenia, wiąże się

Harmonie-Skala (sie erklärt 93% des mit dieser Skala untersuchten Variabilitätsbereiches). Dar- aus könnte man schlußfolgern, daß gerade durch die fatalistische Haltung die Entwicklung des Menschen in Richtung der Harmonie am meisten erschwert wird.

Die Angaben verweisen auf die Tatsache einer starken Abhängigkeit zwischen dem erlebten Konflikt vom Typ des „Fatalismus” und den anderen mit der Konflikt-Harmonie-Skala gemessenen Konflikttypen. Personen, die hohe Ergebnisse in der Unterskala FŻ erreichen (K-fż), zeichnen sich im Vergleich zur entgegengesetzten Gruppe (H-fż) durch eine (in statistisch bedeutsamem Grade) stärkere Intensität der Konflikte mit den Menschen (KL), der Gewissensbisse (NS) und der Charakterschwäche (SCH) aus. Ihr religiöses Vertrauen ist dagegen geringer als in der Kontrollgruppe.

Tabelle 4. Mehrfache Regression für den „Lebensfatalismus” (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL, NEO-PI-R und SRP

Unabhängige Variablen	Beta	t	p. i.
N6 Reizbarkeit (NEO-PI-R)	0,230	4,540	0,000
N3 Depression (NEO-PI-R)	0,297	5,982	0,000
C3 Pflichtgefühl (NEO-PI-R)	-0,125	-2,965	0,000
Aff (ACL)	-0,151	-3,700	0,003
A5 Mäßigkeit (NEO-PI-R)	-0,112	-2,879	0,000
O5 Ideale (NEO-PI-R)	-0,079	-1,997	0,004
N1 Unfrieden (NEO-PI-R)	0,117	2,525	0,047
N5 Impulsivität (NEO-PI-R)	0,131	2,573	0,012
E6 Positive Gefühle (NEO-PI-R)	-0, 910	-2,225	0,011

z nierealistycznie pesymistyczną oceną sytuacji. Często towarzyszy mu spowolnienie ruchowe i spowolnienie myślenia, utrata dynamiki życiowej, brak łaknienia, zaburzenia snu itp.”¹⁰ Wydaje się, że ten obraz psychiczny osób z depresją neurotyczną jest bardzo bliski sylwetce psychicznej osób uzyskujących wysokie wyniki w skali FŻ.

Fatalizm życiowy w małym tylko stopniu wiąże się z uznawanym światem wartości. Osoby uzyskujące tu wysokie wyniki nie cenią mądrości i logicznego myślenia. Zależy im na uznaniu społecznym, którego, nawiasem mówiąc, nie potrafią zdobyć, ponieważ dominują u nich postawy roszczeniowe, które bardzo zniekształcają obraz rzeczywistości.

Nieznaczące różnice w kwestiach aksjologicznych świadczą o tym, że nastawienie fatalistyczne jest niezależne od uznawanej hierarchii wartości. To nie preferencja wartości (ich uznawanie lub nie), ale niewiara w ich osiągnięcie jest przyczyną spadku motywacji w działaniu i całej dysharmonii wewnętrznej i zewnętrznej, która dotyka „fatalistów”. Dlatego pomoc tym osobom nie polega na ukazywaniu im wartości i przekonywaniu do nich, lecz raczej na przewyciężaniu utrwalałych i nieprzepracowanych zranień, stanowiących źródło pesymistycznych i fatalistycznych nastawień.

Orientacja fatalistyczna nie łączy się ze zmianami w religijności. Wszystkie obszary życia religijnego mierzone Skalą religijności personalnej (wiara religijna, praktyki, moralność i „self” religijny) nie różnią się istotnie u osób o wysokich i niskich wynikach w skali FŻ. Z jednej strony wydaje się to pozytywne, że religijność jest rzeczywistością na tyle stabilną, że przyjmowana orientacja fatalistyczna jej nie deformuje. Z drugiej jednak strony ten brak wzajemnej zależności skłania ku refleksji, że oddziaływania religijne mają niewielką szansę na zmianę fatalistycznego nastawienia. Istnieje za-

In der Gruppe K-fz befinden sich Personen, die nach traumatischen Erlebnissen (oder infolge ihrer Erziehung) davon überzeugt sind, daß ihnen die Probleme über den Kopf wachsen und daß es für sie keine optimistische Zukunftsvision gibt. Unter dem Einfluß ungelöster Konflikte glauben sie nicht mehr an die Möglichkeit, glücklich zu werden. Bei ihnen dominiert eine Einstellung der Hilflosigkeit und des Pessimismus. Durch Beobachtung des sozialen Lebens kann festgestellt werden, daß sehr viele Personen solche Lebenseinstellungen vertreten.

Aus den in den Testuntersuchungen (die als auf der Basis der Analyse der mehrfachen Regression maximal differenzierend ausgesondert wurden) gewonnenen Angaben wird ersichtlich, daß die fatalistische Einstellung zum Leben mit hohen Ergebnissen in folgenden Skalen verbunden ist: Reizbarkeit (N6), Depressivität (N3), innerer Unfrieden (N1) und Impulsivität (N5). Die fatalistische Haltung wird also von einem niedrigen Ergebnis in folgenden Skalen begleitet: Pflichtgefühl (C3), Bedürfnis nach Affiliation (Aff), Mäßigkeit (A5), Ideale (O5) und positive Gefühle (E6).

Die sich durch eine fatalistische Einstellung zum Leben auszeichnenden Personen weisen neurotische Tendenzen auf. Charakteristisch für sie sind eine hohe Stressanfälligkeit, das Unvermögen mit Stress umzugehen sowie eine Tendenz zu Hilflosigkeit und Desorganisation in schwierigen Situationen. Sie reagieren mit Verspannung und Angst, Nervosität und Sorge (N6+). Sie erfahren Gefühle der Schuld, Traurigkeit, Ratlosigkeit und Vereinsamung (N3+). Sie zeichnen sich außerdem durch die Unfähigkeit zur Kontrolle ihrer Wünsche und Triebe aus (N4+).

Das nur schwach entwickelte Pflichtgefühl (C3-) dieser Personen zeugt von ihrer Unfähigkeit, sich von eigenen Prinzipien, z.B. von moralischen Grundsätzen, leiten zu lassen. Sie sind unzuverlässig und unsolide. Ihre intellektuelle

tem taka grupa ludzi, u których konflikty nie mogą zostać przewyciężone i harmonia nie może zostać osiągnięta na drodze umoralniania lub oddziaływań religijnych. Konieczna okazuje się tu psychoterapia, która usunie przeszkodę na drodze do harmonii. Tu moralizowanie ani nawracanie niewiele pomoże; jest nieskuteczne, gdyż osoby takie trzeba leczyć.

Być może, nasilenie w Polsce w epoce transformacji tendencji fatalistycznych u osób dorosłych jest wynikiem stresu, spowodowanego przeżyciami epoki komunistycznej i stanu wojennego. U osób młodych postawa fatalistyczna może być wynikiem błędów wychowawczych, przejawiających się przekazywaniem przez rodziców, wychowawców i media pesymistycznego nastawienia do ujawniających się trudności życiowych.

4.2. „Kłótlivi”

Podskala KL badająca konflikty z ludźmi pozwoliła wydobyć i opisać osoby, które można nazwać w pewnym uproszczeniu „kłótliwymi”. Ich nastawienie konfliktowe ukierunkowane jest na relacje międzyludzkie. Żywią wyraźną niechęć, zazdrość, wrogość, podejrzliwość i inne negatywne uczucia wobec bliźnich. Dlatego w ich zachowaniu dominuje kłótlliwość i złośliwość. Osoby te K. Horney zalicza do grupy neurotyków nastawionych „przeciw ludziom”¹¹.

Wyniki uzyskane w SKH ujawniły następującą tendencję. Wysokim wynikiem w podskali KL towarzyszą wysokie wyniki w podskalach FŻ, NS, SCH, oraz niskie wyniki w podskali UR. Różnice te osiągnęły poziom istotności statystycznej. Konfliktom z ludźmi towarzyszą zatem konflikty wynikające z postawy fatalizmu życiowego (FŻ), z niepokoju sumienia (NS) i słabości charakteru (SCH). Wyższemu poziomowi konfliktów z ludźmi towarzyszy natomiast niższa ufnosć religijna.

Wissensbegierde und ihr Interesse an philosophischen Fragen bewegt sich auf niedrigem Niveau (O5-). Sie engagieren sich nicht gern für Beziehungen mit anderen Menschen: Angst und Unsicherheit erschweren ihre Teilnahme am gesellschaftlichen Leben (Aff-). Sie können nicht mit positiven Gefühlen reagieren wie: Freude, Glücksgefühl, Zufriedenheit mit dem Leben (E6-). Ihre Lebenseinstellung ist pessimistisch und ihr Selbstgefühl in der Regel schlecht.

Das psychologische Porträt der Personen, die in der Unterskala „Lebensfatalismus” hohe Ergebnisse erreichen, ähnelt der Charakteristik der für Hilflosigkeit anfälligen Personen.⁷ I. Zinserling zufolge wird diese erworbene Hilflosigkeit in Form von Defiziten bei der Erfüllung von Aufgaben, emotionalen und Motivationsdefiziten sowie in einer niedrigeren Einschätzung des eigenen Funktionierens in Erscheinung treten.⁸

Der Fatalismus kann auch im Kontext des Selbstbildes interpretiert werden. Wer sich unfähig fühlt, mit den Schwierigkeiten des Lebens fertigzuwerden, und kein Selbstbewußtsein hat, besitzt eine niedrige Selbsteinschätzung und wird die Chance, irgendetwas in seinem Leben zu ändern, negativ beurteilen. Sein Identitätsgefühl ist von Ratlosigkeit und Hilflosigkeit demontiert, was häufig zu Passivität und Apathie führt. Eben deshalb zeichnen sich Personen, die in der FŻ-Skala hohe Ergebnisse erreichen, durch eine erhöhte Depressionsanfälligkeit aus.

Die Tatsache des fatalistischen Herangehens an das Leben kann auch im Lichte der Attributionstheorie interpretiert werden. J. Czapiński macht auf die Tatsache aufmerksam, daß die Attribution der Verantwortung für die Lebensqualität davon abhängt, ob die Einschätzung des eigenen Lebens wächst oder abnimmt. Je höher die Einschätzung des eigenen Lebens ist, desto stärker schreibt man sich dann auch die Verantwortung für die eigenen Erfolge zu. Für die Niederlagen werden eher die Behörden oder die Umgebung verantwortlich gemacht.⁹

Wyniki osób, uzyskujących wysokie i niskie wyniki w tej podskali (KL) w badaniach z zastosowaniem Testu przymiotników i Inwentarza NEO-PI-R oraz Skali religijności personalnej, zostały poddane dokładniejszej analizie przy pomocy strategii regresji wielokrotnej. Konflikty z ludźmi powiązane są pozytywnie z następującymi zmiennymi osobowości: wrogością (N2), ekscentrycznością (E5) i potrzebą agresji (Agg). Negatywnie związane są z uległością (A4), potrzebą opiekuńczości (Nur), ufnością (A1), ideałami (O5), wiarą religijną (WR) i asertywnością (E3).

Tabela 5. Regresja wielokrotna dla konfliktów z ludźmi (zmienna zależna) względem wyników ACL, NEO-PI-R i SRP

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
A4 Uległość (NEO-PI-R)	-0,267	-5,929	0,000
NUR (ACL)	-0,206	-4,250	0,000
A1 Ufność (NEO-PI-R)	-0,208	-4,959	0,000
N2 Wrogość (NEO-PI-R)	0,150	3,428	0,000
O5 Ideały (NEO-PI-R)	-0,086	-2,238	0,026
WR (SRP)	-0,081	-2,228	0,027
E5 Ekscentryczność (NEO-PI-R)	0,085	2,207	0,028
E3 Asertywność (NEO-PI-R)	-0,128	-2,972	0,003
AGG (ACL)	0,135	2,612	0,009

Osoby konfliktowe („kłótniwi”) wobec otoczenia uzyskują następujący obraz osobowości w charakterystyce psychologicznej: nie potrafią być ustępliwe ani nie umieją wybaczać. Ich sposobem reagowania na konflikty (trudności) jest agresywność. Ujawniają silne tendencje rywalizacyjne (A4-). Wobec innych nastawione są obronnie i z dużą dozą ostrożności; unikają bliskich więzi (Nur-). Cechuje je sceptycyzm wią-

Bei den Testuntersuchungen treten in der Persönlichkeitscharakteristik der „Fatalisten” Reizbarkeit, Depressivität und schwaches Pflichtgefühl in den Vordergrund (vgl. die Ergebnisse der mehrfachen Korrelation). Viele Dimensionen (Unfrieden, Impulsivität, Reizbarkeit, Traurigkeit) gestalten das psychische Bild ähnlich wie bei Personen, die an neurotischen Störungen leiden. J. W. Aleksandrowicz schreibt in seiner Charakteristik der Personen mit pathologisch neurotischer Traurigkeit, diese Traurigkeit sei gemischt „mit Elementen des Gefühls der Schuld und erlittenen Unrechts, mit Feindseligkeit und mit Vorwürfen gegen sich selbst und die Umgebung, verbunden mit einer unrealistisch pessimistischen Beurteilung der Situation. Oft geht sie mit verlangsamten Bewegungen und einer Verlangsamung des Denkens, dem Verlust der Lebensdynamik, Appetitlosigkeit, Schlafstörungen u. dgl. einher”.¹⁰ Es scheint, daß dieses psychische Bild von Personen mit neurotischen Depressionen sehr der psychischen Silhouette der Personen ähnelt, die hohe Ergebnisse in der FŽ-Skala erreichen.

Der Lebensfatalismus ist nur in geringem Grade mit der Anerkennung des Wertesystems verbunden. Die Personen, die hier hohe Ergebnisse erreichen, schätzen die Weisheit und das logische Denken nicht besonders. Ihnen ist an sozialer Anerkennung gelegen, die sie, nebenbei bemerkt, jedoch nicht erlangen können, weil bei ihnen Anspruchshaltungen dominieren, die das Bild der Wirklichkeit sehr verzerren.

Die unbeträchtlichen Unterschiede in axiologischen Fragen zeugen davon, daß die fatalistische Einstellung von der anerkannten Wertehierarchie unabhängig ist. Nicht die Präferenz von Werten (ihre Anerkennung oder Ablehnung), sondern der Unglaube an ihre Verwirklichung bildet hier die Ursache für die mangelnde Motivation im Handeln und der ganzen inneren und äußeren Disharmonie, die die „Fatalisten” betrifft. Deshalb kann diesen Personen auch nicht

żący się z przekonaniem, że inni mogą być nieuczciwi i niebezpieczni (A1-). Dlatego stwierdza się u nich wrogość, gniew i irytację – niekoniernie wyrażane na zewnątrz (N2+). Mają niski poziom intelektualnej ciekawości i zainteresowań filozoficznych (O5-). Ten obraz osobowości osób skonfliktowanych z bliźnimi odpowiada, opisywanej w psychologicznej literaturze, rywalizacyjnej orientacji życiowej¹², która może przyjąć formę otwartej wrogości i realizowania swoich celów kosztem innych ludzi, otwartej demonstracji siły i wrogości lub formę uporczywego trzymania się własnego stanowiska i wyrażania dezaprobaty i moralnej wyższości wobec przeciwnika. Postawa taka występuje częściej u strony słabszej skazanej na porażkę w konflikcie¹³.

Osoby te znamionuje poszukiwanie doznań, podnieć, stymulacji – np. w sytuacjach ryzyka (E5+). Nie mają zdolności asertywnych i przywódczych (E3-). Nie potrafią współpracować, są nastawieni na rywalizację, konkurencję. Mają tendencję do zwalczania siłą wszelkiego sprzeciwu, do złośliwego ośmieszania i zrażania innych; są nieopanowani, agresywni i rywalizujący (Agg+).

Osoby konfliktowe nie mają też poczucia wewnętrznej więzi z Bogiem i nie wierzą w Boże plany dotyczące ich osobistego życia. Zdarzenia interpretują w kategoriach „zrządzenia losu”. Czasem czują bunt wobec Boga z powodu nieszczęść. Nie wierzą w Bożą Opatrzność (uważają, że Bóg jest bierny). Wątpią w Jego miłosierdzie, traktując Go bardziej jako Sędziego, niż jako Ojca (WR-).

Konflikty z ludźmi zazwyczaj mają swoje źródło percepcji siebie i bliźniego. Psychologiczne interpretacje przyczyn konfliktów, odwołujące się do teorii tożsamości społecznej¹⁴ czy teorii stereotypizacji¹⁵ mogą stanowić teoretyczne tło dla ich wyjaśnienia. Uzyskane tu wyniki korespondują z psychologicznymi modelami uprze-

durch ein Aufzeigen der Werte und diesbezügliche Überzeugungsarbeit geholfen werden, sondern nur durch Heilung der den pessimistischen und fatalistischen Einstellungen zugrundeliegenden verfestigten und unbewältigten Wunden.

Die fatalistische Orientierung ist nicht mit Veränderungen in der Religiosität verbunden. Alle mit Hilfe der Skala der Persönlichen Religiosität gemessenen religiösen Lebensbereiche (religiöser Glaube, Praktiken, Moral und religiöses „Self“) unterscheiden sich bei den Personen mit hohen und mit niedrigen Ergebnissen in der FŽ-Skala nur unwesentlich. Einerseits erscheint es als positiv, daß die Religiosität insofern stabil ist, daß sie auch durch die angenommene fatalistische Orientierung nicht deformiert wird. Andererseits jedoch bewegt diese fehlende gegenseitige Abhängigkeit zu der Überlegung, daß die religiöse Einwirkung nur geringe Chancen hat, die fatalistische Einstellung zu verändern. Es gibt somit eine Gruppe von Menschen, deren Konflikte nicht durch Moralisieren oder durch religiöse Einwirkung überwunden werden können und die die Harmonie nicht auf diesem Wege erreichen können. Hier erweist sich die Psychotherapie als notwendig, die allein die Hindernisse auf dem Weg zur Harmonie beseitigen kann. Weder Moralisieren noch Bekehren hilft hier viel; so etwas ist unwirksam, weil solche Personen therapiert werden müssen.

Vielleicht ist im Polen der Transformations-epoche die Zunahme fatalistischer Tendenzen bei Erwachsenen das Resultat des von den Erfahrungen der kommunistischen Epoche, des Kriegszustandes und seinen Konsequenzen verursachten Stresses. Bei jungen Menschen kann die fatalistische Haltung das Ergebnis von Erziehungsfehlern sein, z.B. durch das Einträufeln einer pessimistischen Einstellung zu den auftretenden Schwierigkeiten im Leben durch Eltern, Erzieher und die Medien.

dzeń i stereotypów¹⁶. Istotne znaczenie w procesie powstawania i utrwalania konfliktów mierzonych skalą KL ma orientacja rywalizująca w kontaktach z ludźmi¹⁷.

Osoby kłótlive różnią się od pozostałych w istotny sposób w sferze potrzeb (por. wyniki ACL). Mają silniejsze potrzeby ekshibicjonizmu, autonomii, agresji i zmian. Natomiast wypierają potrzeby rozumienia siebie i innych, opiekuńczości, afiliacji i heteroseksualności, a także potrzeby poniżania siebie i podporządkowania. Wyniki te świadczą o tym, że „kłótlivych” cechuje niższy poziom potrzeb warunkujących nawiązywanie i utrzymywanie więzi emocjonalnych oraz rozumienia siebie i innych. Natomiast silniejsza jest u nich tendencja do realizowania własnych celów, nawet kosztem innych. Również w zakresie podstawowych wymiarów (tzw. Wielka Piątka) występuje tu wiele znaczących różnic. Największe różnice dotyczą ugodowości i wszystkich z nią związanych cech (ufności, prostolinijności, altruizmu, uległości i umiaru). „Kłótlivi” uzyskali znacząco niższe wyniki. Podobnie było w skali sumienności – okazali się mniej kompetentni, obowiązkowi, skuteczni, zdyscyplinowani i rozważni. Natomiast poziom neurotyzmu, a z nim niepokój, wrogość, depresyjność, impulsywność i drażliwość okazały się istotnie wyższe niż u pozostałych badanych.

Uzyskane wyniki pozwalają sądzić, że o strukturze osobowości „kłótlivych” bardziej decydują uwarunkowania charakterowe (mające swoje źródło w procesie wychowania) niż temperamentalne (czynniki fizjologiczne). Wyniki w zakresie ekstrawersji nie różnią ich od pozostałych osób. Jednak, w ramach tej skali, w podskalach serdeczności i pozytywnych emocji uzyskali niższe wyniki, natomiast w podskali ekscentryczności wyższe wyniki od osób niekonfliktowych. O cechach charakterowych decyduje m.in. hierarchia wartości, która zasadniczo różni „kłótlivych” od pozostałych badanych.

4.2 Die „Streitsüchtigen”

Die KL-Unterskala, die die Konflikte mit anderen Menschen untersucht, ermöglicht die Personen zu identifizieren und zu beschreiben, die etwas vereinfachend als „streitsüchtig” bezeichnet werden können. Ihre konfliktgeladene Einstellung betrifft die zwischenmenschlichen Beziehungen. Sie hegen ausdrücklichen Widerwillen, Feindseligkeit, Mißtrauen und andere negative Gefühle ihren Nächsten gegenüber. Deshalb dominiert in ihrem Verhalten Streitlust und Bösartigkeit. Diese Personen zählt K. Horney zur Gruppe der „gegen die Menschen” eingestellten Neurotiker.¹¹

Tabelle 5. Mehrfache Regression für die „Konflikte mit anderen Menschen” (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL, NEO-PI-R und SRP

Variablen	Beta	t	p. i.
A4 Nachgiebigkeit (NEO-PI-R)	-0,267	-5,929	0,000
NUR (ACL)	-0,206	-4,250	0,000
A1 Vertrauen (NEO-PI-R)	-0,208	-4,959	0,000
N2 Feindseligkeit (NEO-PI-R)	0,150	3,428	0,000
O5 Ideale (NEO-PI-R)	-0,086	-2,238	0,026
WR (SRP)	-0,081	-2,228	0,027
E5 Exzentrität (NEO-PI-R)	0,085	2,207	0,028
E3 Assertivität (NEO-PI-R)	-0,128	-2,972	0,003
AGG (ACL)	0,135	2,612	0,009

Die in der SKH-Skala gewonnenen Ergebnisse zeigen folgende Tendenzen. Ein hohes Ergebnis in der KL-Unterskala wird von hohen Ergebnissen in den Unterskalen FŽ, NS und SCH und niedrigen Ergebnissen in der Unterskala UR begleitet. Diese Unterschiede erreichen ein statistisch wesentliches

Największe różnice między „kłótliwymi” a pozostałymi badanymi dotyczą religijności; nie tylko intensywności przeżyć religijnych wyrażanych w praktykach religijnych, ale także jakości relacji religijnych. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w skali konfliktów z ludźmi nie przeżywają swojej religii w kategoriach personalnych, lecz raczej instrumentalnych. Religia nie ma mocy motywującej ich życie ani nie jest źródłem ich satysfakcji życiowej. Traktują ją raczej jako zło konieczne albo narzędzie pomocne w osiągnięciu egoistycznych celów.

Uzyskany obraz funkcjonowania psychologicznego i religijnego osób „kłótliwych” skłania do refleksji. Ponieważ źródłem takich nastawień jest zaburzony świat wartości w procesie wychowania, dlatego przezwyciężenie tego typu konfliktowości może dokonać się na drodze edukacji, kształcenia, uspołecznienia oraz zmiany obrazu Boga.

4.3. „Obarczeni wyrzutami sumienia”

Podskala KS, służąca do diagnozowania konfliktów sumienia, pozwoliła wyróżnić grupę osób, którą ze względu na dominujący objaw konfliktu można określić jako „obarczone wyrzutami sumienia”. U osób tych dominuje konflikt wewnętrzny dotyczący sfery moralności. Mają one poczucie własnej grzeszności. Przeżywają konflikty natury moralnej. Te konflikty w sferze życia moralnego łączą się z określonymi cechami osobowości, różnicami w preferencji niektórych wartości oraz w radykalnie odrębnym przeżywaniu religijności.

Wyniki skali SKH pozwalają stwierdzić, że osoby uzyskujące wysokie wyniki w podskali KS uzyskują także wyższe wyniki w podskalach FŻ, KL i SCH. Z tego wynika, że osobom przeżywającym konflikty sumienia towarzyszy wyższy poziom fatalistycznego nastawienia do świata, większe nasilenie konfliktów z otoczeniem i bardziej znacząca słabość charakteru.

Niveau. Die Konflikte mit anderen Menschen sind also mit Konflikten verbunden, die aus fatalistischen Haltungen (FŻ), aus Gewissensbissen (NS) und Charakterschwäche (SCH) resultieren. Dagegen ist mit einem höheren Grad der Konflikte mit anderen Menschen ein niedriges Niveau religiösen Vertrauens verbunden.

Die Ergebnisse der hohe und niedrige Werte in dieser Unterskala (KL) erreichenden Personen in den mit Hilfe des Adjektivtests und des NEO-PI-R-Inventars sowie der Skala der Persönlichen Religiosität durchgeführten Untersuchungen wurden mit Hilfe der Strategie der mehrfachen Regression einer genaueren Analyse unterworfen. Die Konflikte mit anderen Menschen sind oft positiv mit folgenden Persönlichkeitsvariablen verbunden: Feindseligkeit (N2), Exzentrizität (E5) und Aggressionsbedürfnis (Agg). Negativ verbunden sind sie mit Fügsamkeit (A4), Fürsorgebedürfnis (Nur), Vertrauen (A1), Idealen (O5), religiösem Glauben (WR) und Assertivität (E3).

Die Konfliktpersonen besitzen ihrer Umgebung gegenüber folgendes Persönlichkeitsbild: Sie sind unverträglich, und sie können nicht verzeihen. Ihre Reaktion auf Konflikte ist aggressiv. Sie zeigen starke Rivalisierungstendenzen (A4-). Anderen Menschen gegenüber sind sie defensiv und äußerst mißtrauisch eingestellt, und sie vermeiden nähere Bindungen (Nur-). Sie zeichnen sich durch Pessimismus aus, verbunden mit der Überzeugung, daß die anderen unehrlich oder gefährlich sein könnten (A1-). Deshalb hegen sie ihnen gegenüber Feindseligkeit, Zorn und Ärger (was nicht unbedingt nach außen manifestiert werden muß) (N2+). Sie haben ein niedriges Niveau intellektueller Wißbegier und philosophischer Interessen (O5-). Dieses Bild der Persönlichkeit von Personen, die im Konflikt mit ihren Nächsten stehen, entspricht der in der psychologischen Literatur beschriebenen Lebenshaltung der Rivalität,¹² die die Form offe-

Tabela 6. Regresja wielokrotna dla konfliktów sumienia (zmienna zależna) względem wyników ACL, NEO-PI-R i SRP

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
N3 Depresja (NEO-PI-R)	0,213	3,327	0,001
C3 Obowiązkowość (NEO-PI-R)	-0,154	-2,660	0,008
WR (SRP)	0,182	3,764	0,000
N5 Impulsywność (NEO-PI-R)	0,194	3,570	0,000
O4 Aktywność (NEO-PI-R)	0,121	2,325	0,021
N4 Nieśmiałość (NEO-PI-R)	0,189	2,900	0,004
A5 Umiar (NEO-PI-R)	-0,127	-2,570	0,011
A1 Ufność (NEO-PI-R)	0,160	3,019	0,003
E1 Serdeczność (NEO-PI-R)	-0,192	-3,397	0,001
O2 Estetyczne zainteresowania (NEO-PI-R)	0,124	2,351	0,019

Konflikty sumienia, które są typowymi konfliktami wewnętrznymi, łączą się z następującym zespołem cech osobowości, mierzonych testami osobowości (ACL i NEO-PI-R) i religijności (SRP), a wydobytych poprzez zastosowanie regresji wielokrotnej: depresyjność (N3), obowiązkowość (C3), wiara religijna (WR), impulsywność (N5), aktywność (O4), nieśmiałość (N4), umiar (A5), ufność (A1), serdeczność (E1) i estetyczne zainteresowania (O2). Charakterystyczne jest to, że do tego zespołu nie weszły skale potrzeb z ACL.

Powyższe dane pozwalają nakreślić sylwetkę psychiczną osób przeżywających konflikty sumienia. Jest ona szczególna, bo pełna kontrastów. Obok ufności występuje nieśmiałość, a nastroj osób przeżywających konflikty sumienia jest dysforyczny, depresyjny. Mają one skłonność do doświadczania poczucia winy, smutku,

ner Feindschaft und der Verwirklichung eigener Ziele auf Kosten anderer, offener Demonstration von Macht und Feindschaft oder die Form hartnäckigen Beharrens auf dem eigenen Standpunkt und der zum Ausdruck gebrachten Mißbilligung des Gegners sowie das Gefühl der der moralischen Überlegenheit ihm gegenüber annehmen kann. Eine solche Haltung ist öfter bei der schwächeren Seite zu beobachten, die zur Niederlage im Konflikt verurteilt ist.¹³

Diese Personen kennzeichnet die Suche nach Stimulation, z.B. in Risikosituationen (E5+). Sie besitzen keine assertiven und Führungstalente (E3-). Sie können nicht mit anderen zusammenarbeiten und sind auf Rivalität und Konkurrenz eingestellt. Sie tendieren dazu, jeglichen Widerspruch mit Gewalt zu bekämpfen, andere auf bössartige Weise lächerlich zu machen und gegeneinander einzunehmen; sie sind unbeherrscht, aggressiv und rivalisierend (Agg+).

Die Konfliktpersonen haben auch kein Gefühl der inneren Verbindung mit Gott und glauben nicht an die göttlichen Pläne für ihr persönliches Leben. Die Geschehnisse ihres Lebens kommentieren sie in Kategorien von „Schicksalsfügungen“. Auf Grund von Unglücksfällen empfinden sie oft Empörung gegen Gott. Sie glauben nicht an die göttliche Vorsehung (ihnen zufolge ist Gott passiv). Sie zweifeln an Seiner Barmherzigkeit und begreifen Ihn eher als Richter anstatt als Vater (WR-).

Die Konflikte mit anderen Menschen haben gewöhnlich in einer verzerrten Wahrnehmung der eigenen Person und des Nächsten ihren Ursprung. Die psychologischen Interpretationen der Konfliktursachen, die sich auf die Theorie der sozialen Identität¹⁴ oder die Theorie der Stereotypisierung¹⁵ berufen, können den theoretischen Hintergrund zu ihrer Erklärung liefern. Die hier gewonnenen Ergebnisse korrespondieren mit den psychologischen Modellen der Vorurteile und Stereotypen.¹⁶ Von wesentlicher Be-

behradności i osamotnienia (N3+). Często zawodzą, są mało rzetelne (C3-). Doświadczenie bycia winnym jest zjawiskiem uniwersalnym¹⁸, wynikającym z ludzkiej omylności i słabości natury. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w skali KS są bezradne wobec konfliktów sumienia. Nie potrafią przewyciężyć dostrzeganych u siebie przejawów zła. Mają one poczucie wewnętrznej więzi z Bogiem, którego postrzegają jako miłującego Ojca. Akceptują Boże plany we własnym życiu. Także w doświadczaniu nieszczęścia są uległe wobec Niego. Wierzą w miłosierdzie Boga i interpretują zdarzenia w kategoriach woli Bożej (WR+). Wiara wzmacnia ich poczucie własnej zawodności, ale nie jest na tyle centralnym motywem życia, by skłonić je do poprawy. Być może traktują religię selektywnie¹⁹ i minimalizują w niej czynnik zobowiązania.

Ludzie z konfliktami sumienia są impulsywni, niezdolni do kontrolowania swoich pragnień i popędów (N5+). Aktywnie poszukują nowych bodźców (O4+). Mają niskie poczucie własnej wartości; cechuje ich wstyd i zmieszanie w obecności innych (N4+). Mają przekonanie o własnej wyższości i tendencje narcystyczne (A5-). Cechuje ich przekonanie, że inni mają uczciwe zamiary (A1+), ale trudno im utrzymywać bliskie związki z innymi ludźmi, są mało serdeczni (E1-). Interesują się sztuką, mają wrażliwość estetyczną (O2+).

Można zatem powiedzieć, że osoby przeżywające konflikty sumienia są wprawdzie wrażliwe na kwestie moralne, ale z powodów narcystycznych bezradne i bezsilne wobec własnego zła. W psychologii moralności podkreśla się, że wrażliwość moralna jest rzeczywistością złożoną, obejmującą sądy, przekonania, poglądy moralne oraz umiejętność ich zastosowania w praktyce osobistego życia. Wydaje się, że główną przyczyną psychologiczną powodującą badane tu konflikty sumienia jest obok narcyzmu niekontrolowanie własnych pragnień i po-

deutung für den Prozeß der Entstehung und Fixierung der mittels der KL-Skala gemessenen Konflikte ist die rivalisierende Orientation im Kontakt mit den Menschen.¹⁷

Die streitsüchtigen Personen unterscheiden sich von den übrigen wesentlich, was den Bereich der Bedürfnisse betrifft (vgl. die ACL-Ergebnisse). Sie haben ein stärkeres Bedürfnis nach Exhibitionismus, Autonomie, Aggression und Veränderung. Im Gegensatz dazu verdrängen sie das Bedürfnis, sich selbst und die anderen zu verstehen, nach Fürsorglichkeit, Affiliation und Heterosexualität sowie das Bedürfnis nach Selbsterniedrigung und Unterordnung. Diese Ergebnisse zeugen davon, daß sich die „Streitsüchtigen“ durch eine geringere Intensität der Bedürfnisse auszeichnen, die die Anknüpfung und Aufrechterhaltung emotionaler Bindungen sowie das Verständnis der eigenen Person und der anderen bedingen. Stattdessen weisen sie stärkere Tendenzen zur Verwirklichung der eigenen Ziele auf, auch auf Kosten anderer. Auch im Bereich der grundlegenden Dimensionen (die „großen Fünf“) gibt es beträchtliche Unterschiede. Am stärksten betreffen sie die Nachgiebigkeit und alle damit verbundenen Eigenschaften (Vertrauen, Geradlinigkeit, Altruismus, Fügsamkeit und Mäßigkeit). Die „Streitsüchtigen“ erreichen hier entschieden niedrigere Ergebnisse. Ähnlich verhält es sich in der Skala der Gewissenhaftigkeit – hier erweisen sie sich als weniger kompetent, weniger pflichtbewußt, weniger effektiv, weniger diszipliniert und weniger umsichtig. Dagegen liegt ihr neurotisches Niveau mit innerem Unfrieden, Feindseligkeit, Depressivität, Impulsivität und Reizbarkeit viel höher als bei den übrigen Untersuchungspersonen.

Die gewonnenen Ergebnisse erlauben die Feststellung, daß für die Persönlichkeitsstruktur der „Streitsüchtigen“ eher Charakterbedingungen (deren Ursache im Erziehungsprozeß zu suchen wären) als das Temperament (physiologi-

pędów. Ta słabość, polegająca na niezdolności do realizacji dostrzeganego dobra i podążaniu za złem, jest zjawiskiem powszechnie znanym, wyrażonym w słynnej maksymie Owidiusza: *Vide meliora proboque deteriora sequor* („Widzę rzeczy lepsze i uznaję je, ale podążam za gorszymi”), a także w sformułowaniu św. Pawła „[...] łatwo przychodzi mi chcieć tego co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7, 18-19).

Warto zauważyć, że te moralne konflikty mają często podłoże emocjonalne²⁰. Przy tym mniejsze znaczenie ma tu preferowana hierarchia wartości niż poziom egotyzmu czy narcyzmu.

Błędem byłoby ocenianie ludzi przeżywających konflikty sumienia jako niemoralnych, gdyż wiele faktów świadczy o ich wysokiej wrażliwości na kwestie moralne. Mają oni silne poczucie obowiązku. Cechuje ich umiar, ufność, serdeczność, aktywność, nieśmiałość, wiara religijna i estetyczne zainteresowania. Ten dosyć skomplikowany układ cech osobowości wynika prawdopodobnie z ambiwalentnego stosunku tych osób do siebie. Ich niedojrzałość ujawnia się w podwyższonej neurotyczności i obniżonej sumienności (por. wyniki w NEO-PI-R).

Z danych uzyskanych w badaniach Skalą religijności personalnej wynika, że osoby obarczone wyrzutami sumienia są bardziej religijne. Ich religijność ma charakter więzi osobowej z Bogiem. Można zatem stwierdzić, że ich punktem oparcia jest wiara religijna. Akceptują zasady moralne, ale nie umieją przełożyć wymagań moralnych i religijnych na osobistą praktykę życia. Sprawiają wrażenie osób przeżywających kryzys religijny lub poszukujących pogłębienia moralnego i religijnego. Przez otoczenie mogą być postrzegane jako dewocyjne, faryzejskie i obłudne, co w rzeczywistości jest sądem zbyt krytycznym i nieuzasadnionym.

sche Faktoren) entscheidend sind. Ihre Ergebnisse im Bereich der Extraversion unterscheiden sich nicht von denen der übrigen Untersuchungspersonen. Aber im Rahmen dieser Skala erreichen sie in den Unterskalen der Herzlichkeit und der positiven Gefühle niedrigere Werte, in der Unterskala der Exzentrizität dagegen höhere Werte als die konfliktfreien Personen. Über die Charaktereigenschaften entscheidet u.a. die Wertehierarchie, hinsichtlich der sich die „Streitsüchtigen“ prinzipiell von den anderen Untersuchungspersonen unterscheiden.

Die stärksten Unterschiede zwischen den „Streitsüchtigen“ und den übrigen Untersuchungspersonen betreffen die Religiosität; nicht nur die Intensität der in den religiösen Praktiken zum Ausdruck kommenden religiösen Erlebnisse, sondern auch die Qualität der religiösen Beziehungen. Die Personen, die in der Skala Konflikte mit anderen Menschen hohe Werte erreichen, leben ihre Religion nicht in personalen, sondern eher in instrumentalen Kategorien. Die Religion besitzt keine ihr Leben motivierende Kraft und bildet auch nicht die Quelle ihrer Befriedigung im Leben. Sie wird eher als ein notwendiges Übel oder als ein hilfreiches Werkzeug zum Erreichen egoistischer Ziele verstanden.

Das gewonnene Bild des psychologischen und religiösen Funktionierens „streitsüchtiger“ Personen bewegt zum Nachdenken. Da die Quelle dieser Einstellungen in einer gestörten Welt der Werte im Erziehungsprozeß liegt, kann die Überwindung dieses Konflikttyps auf dem Wege der Erziehung, Bildung und Sozialisierung sowie einer Veränderung des Gottesbildes geschehen.

4.3 Die „mit Gewissensbissen Beladenen“

Die zur Diagnostizierung der Gewissenskonflikte dienende KS-Unterskala ermöglicht die Unterscheidung einer Gruppe von Personen, die aufgrund des bei ihnen vorherrschenden Kon-

Czym spowodowane jest to „obarczenie wyrzutami sumienia”? Odpowiedź nie jest łatwa i wymaga dalszych badań. Można jednak postawić hipotezę, że to restrykcyjne wychowanie i przekazywany fałszywy obraz Boga ukształtowały ten typ konfliktowości. Trudno jednak wykluczyć, że także osobiste grzechy, moralne błędy i upadki doprowadzają do stanu kryzysu ujawniającego się wyżej wymienionymi objawami.

Wielu badaczy przyjmuje, że religia daje człowiekowi moc, siłę i wsparcie w cierpieniu i zwątpieniu oraz stanowi uzasadnienie dla własnego rozwoju. Integralna więź między religijnością i moralnością stała się podstawą teorii rozwoju religijnego; teorię tę opracował J. W. Fowler²¹. Trudności natury moralnej mają silny rezonans w sferze religijnej, a występujące konflikty sumienia wzmacniane są poczuciem religijnej odpowiedzialności. Tak religia staje się zasadą jednoczącą system moralnych ocen i uczuć.

4.4. „Słabe charaktery”

Skala słabości charakteru (SCH) pozwala wyłonić osoby, u których charakter ukształtowany został niewystarczająco lub błędnie. Osoby uzyskujące wysokie wyniki w tej skali nie potrafią walczyć ze złem w sobie i w otoczeniu. Słabej woli towarzyszą u nich postawy roszczeniowe i nieumiejętność radzenia sobie w relacjach interpersonalnych. Osobom o słabym charakterze częściej niż reprezentantom grupy o silnym charakterze towarzyszą fatalizm życiowy, kłótniowość i wyrzuty sumienia. Natomiast ufnosc religijna jest u nich niższa.

Pod wpływem koncentrowania się na osobowości i jej cechach, zainteresowania charakterem we współczesnej psychologii uległy osłabieniu. Wielu psychologów uważa, że charakter jest nie tyle częścią osobowości, ile raczej jej aspektem, poprzez który ujawnia się stosunek człowieka do otoczenia społecznego²². Adler np. uważa,

Tabelle 6. Mehrfache Regression für die „Gewissenskonflikte” (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL, NEO-PI-R und SRP

Unabhängige Variablen	Beta	t	p. i.
N3 Depression (NEO-PI-R)	0,213	3,327	0,001
C3 Pflichtgefühl (NEO-PI-R)	-0,154	-2,660	0,008
WR (SRP)	0,182	3,764	0,000
N5 Impulsivität (NEO-PI-R)	0,194	3,570	0,000
O4 Aktivität (NEO-PI-R)	0,121	2,325	0,021
N4 Schüchternheit (NEO-PI-R)	0,189	2,900	0,004
A5 Mäßigkeit (NEO-PI-R)	-0,127	-2,570	0,011
A1 Vertrauen (NEO-PI-R)	0,160	3,019	0,003
E1 Herzlichkeit (NEO-PI-R)	-0,192	-3,397	0,001
O2 Ästhetische Interessen (NEO-PI-R)	0,124	2,351	0,019

flikttyps als „mit Gewissensbissen Beladene” bezeichnet werden können. Bei diesen Personen dominieren innere Konflikte, die den Bereich der Moral betreffen. Sie haben ein Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit. Sie erleben Konflikte moralischer Natur. Diese Konflikte im Bereich des moralischen Lebens sind mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen, unterschiedlicher Bevorzugung mancher Werte sowie einem radikal anderen Erleben der Religiosität verbunden.

Die Ergebnisse der SKH-Skala erlauben die Feststellung, daß Personen, die in der KS-Unterskala hohe Ergebnisse erreichen, auch in den Unterskalen FŽ, KL und SCH hohe Werte aufweisen. Daraus folgt, daß die Personen mit Gewissenskonflikten ein höheres Niveau fatalistischer Einstellung zur Welt, eine größere Intensität der Konflikte mit ihrer Umgebung und einen beträchtlich schwächeren Charakter besitzen.

że charakter wyraża postawę duchową, sposób, w jaki człowiek ustosunkowuje się do otoczenia²³, natomiast E. Fromm spostrzega charakter jako relatywnie trwałą dyspozycję do kanalizowania ludzkiej energii w procesie asymilacji i socjalizacji. Uważa on, że charakter jest kształtowany przez wpływy rodziny i otoczenia kulturowego. Na podobnym stanowisku stoją Kretschmer i Remplein²⁵.

Słabość charakteru wynika ze słabości woli. Wprawdzie trudno zgodzić się z tezą R. Maya, że nasze wrodzone mechanizmy przejawiania dyspozycji woli i podejmowania decyzji zostały nieodwołalnie zniszczone²⁶, niemniej trzeba przyznać, że tematyka ćwiczenia woli i kształtowania charakteru znikła z obszaru zainteresowań psychologii. Z obawy przed obecnością normatywnego wymiaru w psychologii (która według behawioralnych założeń miała być przede wszystkim dyscypliną deskryptywną), psychologowie teoretycy pomijali zupełnie te problemy.

Tabela 7. Regresja wielokrotna dla słabości charakteru (zmienna zależna) względem wyników ACL i NEO-PI-R

Zmienne niezależne	Beta	t	p. i.
N4 Drażliwość (NEO-PI-R)	0,159	2,985	0,003
A1 Ufność (NEO-PI-R)	-0,195	-4,427	0,000
N5 Impulsywność (NEO-PI-R)	0,166	3,495	0,001
O3 Emocjonalność (NEO-PI-R)	-0,130	-2,998	0,003
N3 Depresja (NEO-PI-R)	0,261	5,320	0,000
A5 Umiar (NEO-PI-R)	-0,158	-3,704	0,000
FEM (ACL)	-0,138	-3,331	0,001
C4 Skuteczność (NEO-PI-R)	-0,151	-3,261	0,001

Die Gewissenskonflikte, die typische innere Konflikte darstellen, sind mit dem folgenden Ensemble von Persönlichkeitsmerkmalen verbunden, die mittels der Persönlichkeits- (ACL und NEO-PI-R) und Religiositätstests (SRP) gemessen und durch Anwendung der mehrfachen Regression ermittelt wurden: Depressivität (N3), Pflichtgefühl (C3), religiöser Glaube (WR), Impulsivität (N5), Aktivität (O4), Schüchternheit (N4), Mäßigkeit (A5), Vertrauen (A1), Herzlichkeit (E1), ästhetische Interessen (O2). Charakteristisch ist, daß die Bedürfnisskalen von ACL nicht in dieses Ensemble Eingang gefunden haben.

Obige Angaben ermöglichen, die psychische Silhouette von Personen zu zeichnen, die an Gewissenskonflikten leiden. Neben dem Vertrauen findet man Schüchternheit, und die Stimmung der unter Gewissenskonflikten leidenden Personen ist disphorisch und depressiv. Sie neigen zur Empfindung eines Gefühls der Schuld, zu Traurigkeit, Hilflosigkeit und Vereinsamung (N3+). Oft versagen sie und sind wenig solide (C3-). Die Erfahrung des Schuldigseins ist eine universelle Erscheinung,¹⁸ die aus der menschlichen Fehlbarkeit und Schwäche der Natur resultiert. Die Personen, die in der KS-Skala hohe Werte erreichen, stehen ihren Gewissenskonflikten hilflos gegenüber. Sie vermögen die bei ihnen erkennbaren Anzeichen des Bösen nicht zu überwinden. Sie haben ein Gefühl der inneren Verbundenheit mit Gott, den sie als liebenden Vater ansehen. Sie akzeptieren die göttlichen Pläne in ihrem Leben. Auch in Erfahrungen des Unglücks sind sie Ihm ergeben. Sie glauben an die göttliche Barmherzigkeit und interpretieren die Geschehnisse in Kategorien des Willens Gottes (WR+). Der Glaube stärkt ihr Gefühl des eigenen Versagens, aber er stellt kein ausreichend zentrales Lebensmotiv dar, um sie zu einer Besserung zu bewegen. Vielleicht behandeln sie die Religion selektiv¹⁹ und minimalisieren in ihr den Faktor der Verpflichtung.

Słabość charakteru to niechęć lub niezdolność do wysiłku. Spośród elementów aktu woli (poznanie jakiegoś dobra; namysł, czyli zastanowienie się i ocena motywów; postanowienie, czyli wybór jednej z możliwości; wykonanie) u osób o słabym charakterze najbardziej zaburzona jest zdolność wykonania. Brakuje im konsekwencji i siły do realizacji dobra, które widzą, i unikania zła, z którego zdają sobie sprawę.

Regresja krokowa pozwoliła stwierdzić, że słabość charakteru łączy się z nasileniem neurotyczności ujawniającej się w skalach R: drażliwości (N4), impulsywności (N5) i depresyjności (N3). Ponadto charakterystyczne jest obniżenie wyników w skalach ufności (A1), emocjonalności (O3), umiaru (A5), skuteczności (C4) oraz kobiecości w teście ACL (Fem).

Osoby o słabym charakterze cechują się zatem podatnością na stres i nieumiejętnością zmagania się z nim oraz tendencją do reagowania poczuciem bezradności i dezorganizacją w trudnych sytuacjach (N4+). Są niezdolne do kontrolowania popędów i pragnień (N5+). Mają skłonność do doświadczania poczucia winy, smutku, bezradności i osamotnienia (N3+). Cechuje je sceptycyzm, wiązany się z przekonaniem, że inni mogą być nieuczciwi, niebezpieczni (A1-), oraz brak wrażliwości emocjonalnej i otwartości na stany emocjonalne innych ludzi (O3-). Charakteryzuje je przekonanie o własnej wyższości i tendencje narcystyczne (A5-). Mają skłonności do porzucania zadań przed ich ukończeniem (C4-). Przejawiają większą tendencję do dystansu; powątpiewają, mają trudności w nawiązaniu kontaktu (Fem-).

Słabość charakteru ujawnia się głównie jako słabość dyspozycji woli, ale ma także specyficzną barwę emocjonalną. Drażliwość, nieufność, impulsywność, brak umiaru – to główne rysy uczuciowości człowieka o słabym charakterze; R. May podkreśla, że „kryzys woli nie narodził się ani z obecności, ani z braku mocy

Die Menschen mit Gewissenskonflikten sind impulsiv und unfähig, ihre Wünsche und Triebe zu kontrollieren (N5+). Sie suchen aktiv nach neuen Reizen (O4+). Ihr Selbstwertgefühl ist niedrig; in Anwesenheit anderer zeichnen sie sich durch Schamhaftigkeit und Verlegenheit aus (N4+). Sie sind von ihrer eigenen Überlegenheit überzeugt und weisen narzistische Tendenzen auf (A5-). Sie sind davon überzeugt, daß die anderen ehrliche Absichten hegen (A1+), aber es fällt ihnen schwer, engere Kontakte mit anderen Menschen zu pflegen, und sie sind wenig herzlich (E1-). Ihr Interesse an der Kunst zeugt von ästhetischer Sensibilität (O2+).

Daher kann man sagen, daß die unter Gewissenskonflikten leidenden Personen zwar für moralische Fragen sensibel, aber aus narzistischen Gründen dem Bösen im eigenen Inneren rat- und hilflos gegenüberstehen. In der Moralpsychologie wird unterstrichen, daß die moralische Sensibilität eine komplexe Wirklichkeit darstellt, die Urteile, Überzeugungen, Ansichten zur Moral sowie die Fähigkeit ihrer Anwendung in der täglichen Lebenspraxis umfaßt. Es scheint, daß die psychologische Hauptursache, die für die hier untersuchten Konflikte verantwortlich ist, neben dem Narzismus in der Unfähigkeit liegt, die eigenen Wünsche und Triebe zu kontrollieren. Diese Schwäche äußert sich als Unfähigkeit, das erkannte Gute zu verwirklichen, und das Tun des Bösen ist ein allgemein bekanntes Phänomen, das in Ovids berühmter *Maxime* zum Ausdruck kommt: *Video meliora proboque deteriora sequor* („Ich sehe das Bessere und erkenne es an, folge aber dem Schlechteren“), was vom hl. Paulus so formuliert wird: „Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.“ (Röm 7, 18–19)

Es lohnt zu bemerken, daß die moralischen Konflikte oft emotional bedingt sind.²⁰ Von ge-

w świecie jednostki. Narodził się ze sprzeczności między obecnością mocy a jej brakiem – rezultatem tego jest paraliż woli”²⁷. Konsekwencją dewaluacji woli stała się dewaluacja odwagi, ponieważ odwaga istnieć może jedynie na usługach woli.

Można pytać, na ile zaburzenia charakteru łączą się z zaburzeniami osobowości lub je ujawniają²⁸. Bliższa analiza sylwetek psychicznych osób uzyskujących takie wyniki pozwala zaliczyć te osoby raczej do neurotycznych osobowości z dominacją wyidealizowanych nastawień „przeciw ludziom”²⁹. Stosunkowo niski wynik w skali kobiecości w teście ACL świadczy o tym, że mają one zarazem silne potrzeby poniżania się i wsparcia. To świadczy o pragnieniu podobania się innym, a nawet podporządkowania się za cenę uzyskanego uznania. Osoby te cechuje silna tendencja do samokontroli i przystosowanie się do oczekiwań społecznych.

Pod względem religijności osoby ze słabym charakterem niewiele różnią się od pozostałych. Jednak w zakresie praktyk religijnych uzyskują wyniki znacząco niższe, co świadczy o tym, że praktyki te są płytkie i wykonywane raczej ze względu na opinię otoczenia.

5. Implikacje duszpasterskie i katechetyczne

Zaprezentowane wyniki badań mogą pomóc w formułowaniu praktycznych wskazań przydatnych katechetom, duszpasterzom, terapeutom, wychowawcom, trenerom oraz osobom zainteresowanym własnym rozwojem. Praktyczne implikacje, wynikające z prawd odkrytych na drodze poszukiwań teoretycznych i badań empirycznych, można zatem ująć w kilka punktów.

1. Pastoralne oddziaływania muszą uwzględniać cel, jakim jest harmonia wewnętrzna i ze-

ringerer Bedeutung ist dabei das gewählte Wertesystem als vielmehr das Niveau des Egoismus bzw. Narzismus.

Es wäre falsch, diese Leute als unmoralisch zu beurteilen, weil viele Tatsachen von ihrer hohen Sensibilität für moralische Fragen zeugen. Sie haben ein starkes Pflichtgefühl. Charakteristisch für sie sind Mäßigkeit, Vertrauen, Herzlichkeit, Aktivität, Schüchternheit, religiöser Glaube und ästhetische Interessen. Dieses recht komplizierte Ensemble von Persönlichkeitsmerkmalen resultiert wahrscheinlich aus dem ambivalenten Verhältnis dieser Personen zu sich selbst. Ihre Unreife äußert sich in Form erhöhten neurotischen Verhaltens und verminderter Gewissenhaftigkeit (vgl. die Ergebnisse im NEO-PI-R-Inventar).

Aus den gewonnenen Ergebnissen der Untersuchungen anhand der Skala der Persönlichen Religiosität wird erkennbar, daß die mit Gewissensbissen belasteten Personen religiöser sind als die Kontrollgruppe. Ihre Religiosität besitzt den Charakter einer personalen Verbundenheit mit Gott. Daher kann festgestellt werden, daß ihnen der religiöse Glaube durchaus einen Rückhalt bietet. Die moralischen Prinzipien werden von ihnen akzeptiert, aber sie vermögen sie in ihrem persönlichen Leben nicht zu verwirklichen. Sie können die moralischen und religiösen Forderungen nicht in ihre persönliche Lebenspraxis umsetzen. Sie erwecken den Eindruck von Personen, die eine religiöse Krise durchmachen oder nach moralischer und religiöser Vertiefung suchen. Von ihrer Umgebung können sie als bigott, pharisäerhaft und heuchlerisch angesehen werden, was in Wirklichkeit jedoch ein allzu kritisches und unberechtigtes Urteil darstellt.

Wodurch ist diese „Beladenheit mit Gewissensbissen“ verursacht? Eine Antwort darauf zu finden ist nicht einfach und erfordert weitergehende Untersuchungen. Aber man kann die Hypothese aufstellen, daß dieser Konflikttyp durch

wewnętrzna. Psychologicznie ujęta, harmonia jawi się jako dojrzałość osobowości (Allport), pełnia człowieczeństwa (Frilingsdorf), indywidualizacja (Jung), realizacja swoich możliwości (Maslow). Pełna harmonia charakteryzuje się współwystępowaniem pozytywnych, poprawnych i twórczych relacji z sobą samym, a także z Bogiem, innymi ludźmi i otoczeniem biologicznym. W języku teologicznym harmonia może być określana jako wewnętrzny pokój, doświadczenie łaski, zbawienie, świętość. Specyficznym rysem harmonii jest jej dynamika i konieczność jej permanentnego poszukiwania na drodze przepracowywania konfliktów.

2. Działania pastoralne powinny uwzględniać konflikty, w które poszczególni ludzie są uwikłani. Określony typ konfliktu wyznacza szczególną drogę wzrostu, rozwoju, uzdrowienia. W zależności od typu przeżywanego konfliktu, osoby szukające harmonii osiągają ją na specyficznej (uwarunkowanej aktualnie doświadczanym konfliktem) drodze.

3. Konflikty przeżywane przez poszczególne osoby mogą stanowić napięcie i być źródłem energii do zmiany życia na lepsze, do rozwoju, ale mogą też być przyczyną stagnacji lub regresu.

4. Ufność religijna jest czynnikiem silnie stymulującym rozwój w kierunku harmonii. Osoby ufne religijnie łatwiej osiągają nie tylko głęboką osobową relację z Bogiem, ale łatwiej nawiązują pozytywne kontakty z bliźnimi oraz lepiej rozumieją i akceptują siebie. Wśród zasobów, jakimi dysponuje człowiek w zmaganiach o jakość życia wyrażoną wysokim poziomem harmonii, ufność religijna zajmuje miejsce priorytetowe.

5. Przeżywany konflikt łączy się z określonymi cechami osobowości. Badania zaprezentowane powyżej pozwoliły wyodrębnić cztery syndromy nastawień konfliktowych, charakteryzujące badane osoby: fatalizm, konflikty z ludźmi, konflikty sumienia oraz słabość charakteru. Każda z opisanych sytuacji konfliktowych uru-

eine allzu restriktive Erziehung und ein vermitteltes falsches Gottesbild verursacht wurde. Allerdings darf nicht völlig ausgeschlossen werden, daß auch persönliche Sünden, moralische Irrtümer und Verfehlungen zu dem sich in Form der erwähnten Symptome äußernden Krisenzustand führen können.

Viele Forscher nehmen an, daß die Religion dem Menschen Kraft, Stärke und Hilfe in Leid und Zweifel gibt und eine Motivation für die eigene Entwicklung darstellt. Die integrale Verbindung zwischen Religion und Moral wurde zur Grundlage der von J. W. Fowler geschaffenen Theorie der religiösen Entwicklung.²¹ Schwierigkeiten moralischer Natur verursachen eine starke Resonanz im religiösen Bereich, und die auftretenden Gewissenskonflikte werden durch das Gefühl der religiösen Verantwortlichkeit noch verstärkt. So wird die Religion zu einem das System der moralischen Urteile und Gefühle einenden Prinzip.

4.4 „Schwache Charaktere“

Mittels der Skala Charakterschwäche (SCH) können Personen unterschieden werden, deren Charakter ungenügend oder falsch geformt wurde. Die hohe Ergebnisse in dieser Skala erreichenden Personen vermögen nicht, das Böse in sich selbst und in ihrer Umgebung zu bekämpfen. Sie zeichnen sich durch Willensschwäche aus, verbunden mit Anspruchshaltungen und der Unfähigkeit, in ihren interpersonellen Beziehungen zurechtzukommen. Die charakterschwachen Menschen zeichnen sich häufiger als die Repräsentanten der charakterstarken Vergleichsgruppe durch eine fatalistische Lebenseinstellung, Streitsucht und Gewissensbisse aus. Dagegen ist das religiöse Vertrauen bei ihnen geringer.

Unter dem Einfluß der Konzentration auf die Persönlichkeit und ihre Merkmale ist das Interesse am Charakter in der zeitgenössischen

chamia specyficzne obszary osobowości i w ten sposób dookreśla „drogę pielgrzyma”³⁰. Wokół innych problemów i dyspozycji ogniskować się będzie droga pielgrzymowania „fatalisty”, inne trudności, zagrożenia i szanse ma „człowiek kłótlivy”, z innymi uwarunkowaniami musi liczyć się „osoba z poczuciem winy” i wreszcie różna jest droga ku harmonii kogoś, u kogo dominującą cechą jest słaby charakter.

6. W pomocy osobie dążącej do harmonii ważne jest odkrycie konfliktu podstawowego dla danej osoby. Jest to droga do wyartykułowania problemu, którego będzie dotyczyć poradnictwo czy duszpasterstwo.

7. Zrozumienie i analiza zogniskowanego konfliktu religijno-egzystencjalnego pogłębia się podczas procesu poradnictwa³¹. Otwiera się wtedy nowa perspektywa zrozumienia siebie, Boga i świata. Możliwa staje się przemiana. Tematów wiary i życia nie da się oddzielić.

8. Najtrudniej osiągać harmonię ludziom nastawionym fatalistycznie do życia. Oddziaływania duszpasterskie wobec „fatalistów” muszą zmierzać w kierunku przezwyciężenia bierności wyuczonyj. Drogą do rozwiązania tego typu konfliktu nie może być umoralnianie, apelowanie do świata wartości, lecz raczej terapia zranień występujących w historii życia³².

9. „Kłótlivy” osoby, konfliktowo nastawione do innych ludzi, ujawniają deficyt w zakresie socjalizacji i dlatego oddziaływania katechetyczne i pastoralne powinny być w ich przypadku skierowane na pomoc w odnalezieniu się w grupach społecznych stymulujących rozwój społeczny i duchowy. Dużą szansę stwarzają tu ruchy religijne, które w swej działalności odpowiadają nie tylko na zapotrzebowanie społeczne, ale i duchowe. Należy jednak liczyć się z tym, że wchodząc do takich grup osoby „kłótlivy” będą realizowały swój rozwój bardziej przez walkę niż przez uległość. Jednak postawa miłości i akceptacji ze strony otoczenia może łago-

Psychologie zurückgegangen. Viele Psychologen sind der Ansicht, der Charakter sei nicht so sehr ein Teil der Persönlichkeit als vielmehr ein Aspekt dieser, durch den die Beziehungen des Menschen zu seiner sozialen Umwelt in Erscheinung treten.²² A. Adler meint, der Charakter bringe die geistige Haltung zum Ausdruck, d.h. die Art und Weise, wie sich der Mensch auf sein Umfeld einstellt,²³ während E. Fromm den Charakter als eine verhältnismäßig stabile Disposition zur Kanalisierung der menschlichen Energie im Assimilations- und Sozialisierungsprozeß versteht. Er meint, daß der Charakter durch Einflüsse der Familie und des kulturellen Umfeldes gestaltet wird.²⁴ Einen ähnlichen Standpunkt vertreten Kretschmer und Rempelen.²⁵

Tabelle 7. Mehrfache Regression für die „Charakterschwäche” (abhängige Variable) in Bezug auf die Ergebnisse von ACL und NEO-PI-R

Variablen	Beta	t	p. i.
N4 Reizbarkeit (NEO-PI-R)	0,159	2,985	0,003
A1 Vertrauen (NEO-PI-R)	-0,195	-4,427	0,000
N5 Impulsivität (NEO-PI-R)	0,166	3,495	0,001
O3 Emotionalität (NEO-PI-R)	-0,130	-2,998	0,003
N3 Depression (NEO-PI-R)	0,261	5,320	0,000
A5 Mäßigkeit (NEO-PI-R)	-0,158	-3,704	0,000
FEM (ACL)	-0,138	-3,331	0,001
C4 Effektivität (NEO-PI-R)	-0,151	-3,261	0,001

Die Charakterschwäche resultiert aus der Schwäche des Willens. Zwar können wir der These von R. May kaum zustimmen, daß unsere angeborenen Mechanismen der Bekundung der Disposition des Willens und des Treffens von Entscheidungen unwiderruflich zerstört worden sind,²⁶ aber dennoch muß anerkannt werden,

dzie ich agresywne nastawienia i stymulować oczekiwany rozwój w stronę harmonijnych relacji z otoczeniem społecznym.

10. Osoby przeżywające konflikty sumienia są wrażliwe na sferę życia religijnego. Z tego obszaru może płynąć dla nich stymulacja do osiągania pełnej harmonii ze sobą i z otoczeniem. Ponieważ przyczyną ich trudności może być fiksacja rozwojowa na fazie religijności autorytarnomoralnej³³, dlatego w oddziaływaniach duszpasterskich należy podjąć wysiłek wprowadzenia takich osób w dalsze, dojrzalsze poziomy życia religijnego.

11. Wobec osób ujawniających słabość charakteru pastoralne działania powinny bazować na kształtowaniu woli odpowiedzialnej za suwerenne decyzje. Tu szczególnie ważny jest system wartości³⁴ oraz przepracowanie własnego kompleksu niższości, braku zaufania do siebie.

Powyższy, z pewnością uproszczony, zestaw wskazań powinien stać się inspiracją do bardziej wnikliwych poszukiwań odpowiednich dróg rozwoju osób dotkniętych różnego rodzaju konfliktami. Świadomość celu, jakim jest harmonia wewnętrzna i zewnętrzna, ułatwi podejmowanie konkretnych kroków w celu konstruktywnego przezwyciężania trudności, które mogą się pojawić na szlaku szukania pełni życia.

■ PRZYPISY

¹ Por. O. Marmet, *Ich und du und so weiter. Kleine Einführung in die Sozialpsychologie*, Piper Verlag, München-Zürich 1992.

² J. Domian, *Cykle afirmacji ludzkich*, IW PAX, Warszawa 1986, s. 174.

³ G. A. Ferguson, Y. Takane, *Analiza statystyczna w psychologii i pedagogice*, PWN, Warszawa 1997, s. 493.

⁴ Por. A. J. Nowak (red.), *Człowiek wiary, nadziei, miłości*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 1988.

⁵ V. E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Piper Verlag, München 1979; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, RW KUL, Lublin 1993.

daß die Thematik des Willenstrainings und der Charakterbildung aus dem Interessenbereich der Psychologie verschwunden ist. Aus Furcht vor der Präsenz des normativen Aspekts in der Psychologie, die den behavioralen Prämissen zufolge vor allem eine deskriptive Disziplin zu sein hat, übergehen die Psychologietheoretiker jetzt völlig die Problematik der Willensfreiheit und der Charakterbildung.

Die Charakterschwäche ist eine Schwäche des Willens, die Unlust bzw. die Unfähigkeit, Mühen auf sich zu nehmen. Von allen Elementen des Willensaktes (das Erkennen eines Guts, das Nachdenken – als Überlegung und Beurteilung der Motive, der Beschluß – die Wahl einer von mehreren Möglichkeiten, und schließlich die Ausführung) ist die Fähigkeit zur Ausführung der Tat bei Personen mit schwachem Charakter am stärksten gestört. Ihnen fehlt die Konsequenz und die Kraft, das Gute zu verwirklichen, das sie erkennen, und das Böse zu vermeiden, über das sie sich durchaus im klaren sind.

Durch schrittweise Regression konnte festgestellt werden, daß die Charakterschwäche mit einer Intensivierung des neurotischen Verhaltens verbunden ist, was in den R-Skalen zum Ausdruck kommt: Reizbarkeit (N4), Impulsivität (N5) und Depressivität (N3). Darüber hinaus sind niedrigere Werte in den Skalen des Vertrauens (A1), der Emotionalität (O3), der Mäßigkeit (A5), der Effektivität (C4) und der Feminität im ACL-Test (Fem) charakteristisch.

Personen mit schwachem Charakter zeichnen sich somit durch Anfälligkeit für Stress und die Unfähigkeit aus, mit ihm fertigzuwerden, und sie tendieren dazu, auf schwierige Situationen mit Hilflosigkeit und Desorganisation zu reagieren (N4+). Sie sind unfähig, ihre Triebe und Wünsche zu kontrollieren (N5+), und neigen zu Schuldgefühlen, Traurigkeit, Hilflosigkeit und Vereinsamung (N3+). Sie sind pessimistisch eingestellt und davon überzeugt, daß die anderen

⁶ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Wyd. Rebis, Poznań 1997.

⁷ Por. M. E. P. Seligman, *Optymizmu można się nauczyć. Jak zmienić swoje myślenie i swoje życie*, Media Rodzina, Poznań 1996.

⁸ I. Zinserling, *Bezradność społeczna, bezradność wyuczona*, w: M. Lewicka, J. Grzelak (red.), *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.

⁹ J. Czapiński, *Makropsychologia czyli psychologia zmiany społecznej*, w: M. Lewicka, J. Grzelak (red.), dz. cyt.

¹⁰ J. W. Aleksandrowicz, *Zaburzenia nerwicowe*, PZWL, Warszawa 1998.

¹¹ K. Horney, *Nasze wewnętrzne konflikty*, Wyd. Rebis, Poznań 1994, s. 62–72.

¹² M. Deutsch, *The resolution of conflict: constructive and destructive process*, Yale University Press, New Haven–London 1973; tenże, *Constructive conflict resolution: Principles, training, and research*, „Journal of Social Issues” 50 (1994); A. Golec, *Konflikt polityczny: myślenie i emocje*, Wyd. Akademickie DIALOG, Warszawa 2002.

¹³ Por. A. Golec, dz. cyt., s. 24–25.

¹⁴ H. Tajfel, J. C. Turner, *The social identity theory of intergroup behavior*, w: S. Worchel, W. G. Austin (red.), *Psychology of intergroup relations*, Nelson-Hall Publisher, Chicago, s. 7–24.

¹⁵ Por. B. Wojcieszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 68–75.

¹⁶ C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

¹⁷ Por. A. Golec, dz. cyt., s. 24–25.

¹⁸ Por. G. Sovereign, *Poczucie winy*, Wydawnictwo M, Kraków 1993.

¹⁹ W. Chaim, *Psychologiczna analiza religijności nie-spójnej*, RW KUL, Lublin 1991.

²⁰ Por. P. Aszyk, *Konflikty moralne a etyka*, Wyd. WAM, Kraków 1998.

²¹ J. W. Fowler, *Weaving the New Creation. Stages of Faith and the Public Church*, San Francisco 1991.

²² Por. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, PWN, Warszawa 1988, s. 95.

²³ A. Adler, *Znajomość człowieka*, St. Jamiołkowski & T. J. Evert, Łódź 1948, s. 153.

²⁴ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, PWN, Warszawa 1994, s. 54.

²⁵ Por. S. Siek, *Struktura osobowości*, Wyd. ATK, Warszawa 1986, s. 76, 86–87.

²⁶ R. May, *Miłość i wola*, Wyd. Rebis, Poznań 1993, s. 188.

²⁷ Tamże, s. 195.

Menschen unehrlich und gefährlich sein könnten (A1-). Es mangelt ihnen an emotionaler Sensibilität und an Offenheit für die emotionalen Zustände anderer Personen (O3-). Charakteristisch für sie sind die Überzeugung von der eigenen Überlegenheit sowie narzistische Tendenzen (A5-). Sie haben eine Tendenz, Aufgaben noch vor ihrem Abschluß hinzuwerfen (C4-). Außerdem charakterisiert sie eine größere Neigung zur Distanz; sie hegen Zweifel und haben Schwierigkeiten, Kontakte zu knüpfen (Fem-).

Die Charakterschwäche tritt hauptsächlich als Schwäche der Willensdisposition in Erscheinung, besitzt aber auch ihre charakteristische emotionale Färbung. Reizbarkeit, Mißtrauen, Impulsivität und Maßlosigkeit bilden die Hauptmerkmale der Emotionalität eines charakterschwachen Menschen. R. May betont, daß „die Krise des Willens weder aus der Präsenz noch aus dem Fehlen von Kraft in der Welt des Individuums resultiert. Sie entsteht aus dem Widerspruch zwischen der Präsenz von Kraft und ihrem Fehlen – und das Resultat davon ist eine Lähmung des Willens.“²⁷ Die Konsequenz der Devaluation des Willens ist dann die Devaluation des Mutes, weil der Mut nur im Dienste des Willens existieren kann.

Man mag nun fragen, inwieweit die charakterlichen Störungen mit Persönlichkeitsstörungen verbunden sind oder diese zutage treten lassen.²⁸ Die nähere Analyse der psychischen Silhouetten solche Werte erreichender Personen erlaubt, diese Menschen eher den neurotischen Persönlichkeiten mit der Dominanz idealisierter Einstellungen „gegen die Menschen“ zuzuordnen.²⁹ Das verhältnismäßig niedrige Ergebnis in der Feminitätsskala des ACL-Testes zeugt davon, daß sie dazu tendieren, Distanz zu anderen Menschen zu halten, und Schwierigkeiten haben, Kontakte zu knüpfen. Zugleich hegen sie ein starkes Bedürfnis nach Unterordnung und Stütze. Dies zeugt von ihrem Wunsch, anderen zu gefallen und sich ihnen um den Preis der gewon-

²⁸ Por. A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, PZWL, Warszawa 1999, s. 36–42.

²⁹ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Wyd. Rebis, Poznań 1993; taż, *Nasze wewnętrzne konflikty*, Wyd. Rebis, Poznań 1994.

³⁰ Por. J. Rudniański, *Przestrzeń wiary w cywilizacji współczesnej*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1998; A. Galdowa, *Powszechność i wyjątek, rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wyd. Księgarni Akademickiej, Kraków 1995.

³¹ Por. Ch. Morgenthaler, G. Schibler, *Religiös-existentielle Beratung. Die Einführung*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 2002.

³² Por. R. Jaworski, *Psychologiczne aspekty radzenia sobie ze stresem*, w: R. Jaworski (red), *Problemy człowieka w świetle psychologii*, Wyd. Naukowe Novum, Płock 2000.

³³ Por. Cz. Walesa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, w: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*, TN KUL, Lublin 1982, s. 150–151.

³⁴ K. Ostrowska, *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*, Centrum Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN, Warszawa 1998.

Romuald Jaworski

Ks. dr, wykładowca w Katedrze Psychologii Religii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w Wyższej Szkole im. Pawła Włodkowica w Płocku oraz w Punkcie Konsultacyjnym UKSW w Płocku; profesor w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku; dyrektor Centrum Psychologiczno-Pastoralnego „Metanoia” w Płocku.

nenen Anerkennung sogar unterzuordnen. Diese Personen zeichnen sich durch eine starke Tendenz zur Selbstkontrolle und zur Anpassung an die sozialen Erwartungen aus.

In Bezug auf die Religiosität unterscheiden sich die Personen mit schwachem Charakter kaum von den übrigen. Allerdings erreichen sie auf dem Gebiet der religiösen Praktiken beträchtlich niedrigere Werte, was davon zeugt, daß diese Praktiken oberflächlich sind und eher mit Blick auf die Meinung der Umgebung ausgeübt werden.

5. Pastorale und katechetische Implikationen

Die hier präsentierten Untersuchungsergebnisse können praktische Hinweise auslösen, die für Katecheten, Seelsorger, Therapeuten, Erzieher, Trainer sowie an der eigenen Entwicklung interessierte Personen von Nutzen sein können. Die praktischen Implikationen, die sich aus den auf dem Wege theoretischer Erwägungen und empirischer Untersuchungen entdeckten Erkenntnissen ergeben, können in mehreren Punkten zusammengefaßt werden.

1. Die pastorale Einwirkung muß immer das Ziel der inneren und äußeren Harmonie im Blick haben. Die psychologische Harmonie wird definiert als Reife der Persönlichkeit (Allport), als Fülle des Menschseins (Frilingsdorf), Individuation (Jung) bzw. als Realisierung der eigenen Möglichkeiten (Maslow). Die volle Harmonie zeichnet sich durch das gemeinsame Auftreten positiver, korrekter und kreativer Beziehungen zu sich selbst, aber auch zu Gott, zu den anderen Menschen und zur biologischen Umgebung aus. In der Sprache der Theologie kann die Harmonie als innerer Frieden, als Erfahrung der Gnade, als Heil und als Heiligkeit bezeichnet werden. Einen besonderen Wesenszug der Harmonie bildet ihre

Dynamik und die Notwendigkeit der permanenten Suche nach ihr auf dem Wege der Konfliktlösung.

2. Die pastoralen Aktivitäten müssen die Konflikte berücksichtigen, in die die jeweiligen Personen verstrickt sind. Spezifische Konflikte implizieren jeweils einen spezifischen Weg des Wachsens, der Entwicklung und Heilung. Je nach der Art des erlebten Konflikts erreichen die Personen die Harmonie auf spezifische Weise, die vom gerade erlebten Konflikt bedingt ist.

3. Die Konflikte, unter denen die einzelnen Personen leiden, können Spannungen hervorrufen und eine Quelle der Energie zu Veränderungen auf ein besseres Leben und auf Entwicklung hin darstellen, aber sie können auch zu Stagnation oder Regression führen.

4. Das religiöse Vertrauen stellt einen die Entwicklung zur Harmonie enorm stimulierenden Faktor dar. Religiös vertrauensvolle Personen erreichen nicht nur eine tiefe persönliche Beziehung zu Gott, sondern knüpfen auch leichter positive Kontakte zu ihren Nächsten an und verstehen und akzeptieren sich selbst besser. Von allen Ressourcen, über die der Mensch in seinem Ringen um Lebensqualität verfügt, welche durch einen hohen Grad an Harmonie ausgedrückt wird, nimmt das religiöse Vertrauen einen vorrangigen Platz ein.

5. Der erlebte Konflikt ist immer mit bestimmten Persönlichkeitsmerkmalen verbunden. Die hier präsentierten Untersuchungen ermöglichen die Unterscheidung von vier Konfliktsyndromen, die die Untersuchungspersonen charakterisieren: die fatalistische Einstellung, den Konflikt mit anderen Menschen, die Gewissenskonflikte sowie die Charakterschwäche. Jede dieser Konfliktsituationen setzt ganz spezifische Bereiche der Persönlichkeit in Gang und schreibt auf diese Weise einen ganz bestimmten „Pilgerweg“ vor.³⁰ Den Pilgerweg eines „Fatalisten“ werden andere Probleme und Dispositionen charakterisieren als den des „Streitsüchtigen“, der es

mit ganz anderen Schwierigkeiten, Gefahren und Chancen zu tun hat; eine Person mit Schuldgefühlen muß mit noch anderen Bedingungen fertig werden, und davon unterscheidet sich wiederum der Weg zur Harmonie bei Personen mit dominierender Charakterschwäche.

6. Um einer die Harmonie anstrebenden Person helfen zu können, ist es wichtig, den grundlegenden Konflikt dieser Person zu erkennen. Dies ist der Weg zur Artikulierung des Problems, woran sich dann die Beratung oder die Seelsorge anschließen wird.

7. Das Verständnis und die Analyse des bestehenden religiös-existentialen Konflikts vertieft sich im Prozeß der Beratung.³¹ Dort eröffnet sich eine neue Perspektive des Verständnisses seiner selbst, Gottes und der Welt, und Veränderungen werden ermöglicht. Die Themen des Glaubens und des Lebens können nicht voneinander getrennt werden.

8. Am schwierigsten ist es für die dem Leben gegenüber fatalistisch eingestellten Personen, zur Harmonie zu gelangen. Die seelsorgliche Betreuung von „Fatalisten“ muß die Überwindung der erworbenen Passivität anstreben. Um diese Art von Konflikten zu überwinden, hat es keinen Sinn, zu moralisieren oder an die Welt der Werte zu appellieren; notwendig ist stattdessen eine Therapie, die sich auf die in der Lebensgeschichte davongetragenen Wunden konzentriert.³²

9. Die „Streitsüchtigen“, d.h. Personen, die mit anderen Menschen im Konflikt stehen, weisen Defizite im Bereich der Sozialisierung auf; deshalb muß ihre katechetische und pastorale Betreuung auf Hilfe ausgerichtet sein, soziale Gruppen für sie zu finden, die ihre soziale und geistige Entwicklung stimulieren können. Große Chancen bieten diesbezüglich religiöse Bewegungen, deren Wirken nicht nur auf die Befriedigung sozialer, sondern auch spiritueller Bedürfnisse ausgerichtet ist. Allerdings muß damit gerechnet werden, daß

streitsüchtige Personen, die solchen Gruppen beitreten, ihre Entwicklung dort eher durch Kampf als durch Fügsamkeit zu realisieren versuchen. Aber durch eine Haltung der Liebe und Akzeptanz von Seiten ihrer Umgebung kann ihre aggressive Einstellung besänftigt und die erwartete Entwicklung in Richtung harmonischer Beziehungen zur sozialen Umwelt stimuliert werden.

10. Personen mit Gewissenskonflikten sind sensibel für den religiösen Lebensbereich, der ihnen Anreize zum Erreichen der vollen Harmonie mit sich selbst und ihrer Umgebung bieten kann. Da ihre Schwierigkeiten in Fixationen begründet sein können, die ihre Entwicklung auf der Stufe einer autoritär-moralischen Religiosität binden,³³ muß bei ihrer seelsorglichen Betreuung versucht werden, diesen Personen weitere, reifere Stufen des religiösen Lebens zu eröffnen.

11. Gegenüber Personen, die sich durch einen schwachen Charakter auszeichnen, muß die pastorale Einwirkung auf der Gestaltung eines für souveräne Entscheidungen verantwortlichen Willens basieren. Besonders wichtig sind hierbei das Wertesystem³⁴ sowie die Überwindung des eigenen Minderwertigkeitskomplexes, des mangelnden Selbstvertrauens.

Diese gewiß etwas vereinfachte Liste von Hinweisen sollte dazu inspirieren, noch eindringlicher nach entsprechenden Wegen zu suchen, die den unter verschiedenen Arten von Konflikten leidenden Personen die Entwicklung zu einem erfüllten Leben ermöglichen. Das Bewußtsein des Ziels der inneren und äußeren Harmonie, die als Chance vor dem Menschen steht, wird die Aufnahme konkreter Schritte zum Zweck einer konstruktiven Überwindung der Schwierigkeiten erleichtern, die auf dem Weg der Entwicklung auftreten können.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. O. Marmet, *Ich und du und so weiter. Kleine Einführung in die Sozialpsychologie*, Piper Verlag, München – Zürich 1992.

² J. Domian, *Cykle afirmacji ludzkich*, IW PAX, Warszawa 1986, S. 174.

³ G. A. Ferguson, Y. Takane, *Analiza statystyczna w psychologii i pedagogice*, PWN, Warszawa 1997, S. 493.

⁴ Vgl. A. J. Nowak (Hrsg.), *Człowiek wiary, nadziei, miłości*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice 1988.

⁵ V. E. Frankl, *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*, Piper Verlag, München 1979; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, RW KUL, Lublin 1993.

⁶ E. H. Erikson, *Dzieciństwo i społeczeństwo*, Wyd. Rebis, Poznań 1997.

⁷ Vgl. M. E. P. Seligman, *Optymizmu można się nauczyć. Jak zmienić swoje myślenie i swoje życie*, Media Rodzina, Poznań 1996.

⁸ I. Zinserling, *Bezradność społeczna, bezradność wyuczona*, in: M. Lewicka, J. Grzelak (Hrsg.), *Jednostka i społeczeństwo. Podejście psychologiczne*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.

⁹ J. Czapiński, *Makropsychologia, czyli psychologia zmiany społecznej*, in: M. Lewicka, J. Grzelak (Hrsg.), op. cit.

¹⁰ J. W. Aleksandrowicz, *Zaburzenia nerwicowe*, PZWL, Warszawa 1998.

¹¹ K. Horney, *Nasze wewnętrzne konflikty*, Wyd. Rebis, Poznań 1994, S. 62–72.

¹² M. Deutsch, *The resolution of conflict: constructive and destructive process*, Yale University Press, New Haven – London 1973; ders., *Constructive conflict resolution: Principles, training, and research*, „Journal of Social Issues” 50 (1994); A. Golec, *Konflikt polityczny: myślenie i emocje*, Wyd. Akademickie DIALOG, Warszawa 2002.

¹³ Vgl. A. Golec, op. cit., S. 24–25.

¹⁴ H. Tajfel, J. C. Turner, *The social identity theory of intergroup behavior*, in: S. Worchel, W. G. Austin (Hrsg.), *Psychology of intergroup relations*, Nelson-Hall Publisher, Chicago, S. 7–24.

¹⁵ Vgl. B. Wojcieszke, *Człowiek wśród ludzi. Zarys psychologii społecznej*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2002, S. 68–75.

¹⁶ C. N. Macrae, Ch. Stangor, M. Hewstone, *Stereotypy i uprzedzenia*, Gdańskie Wyd. Psychologiczne, Gdańsk 1999.

¹⁷ Vgl. A. Golec, op. cit., S. 24–25.

¹⁸ Vgl. G. Sovereigo, *Poczucie winy*, Wydawnictwo M, Kraków 1993.

¹⁹ W. Chaim, *Psychologiczna analiza religijności nie-spójnej*, RW KUL, Lublin 1991.

²⁰ Vgl. P. Aszyk, *Konflikty moralne a etyka*, Wyd. WAM, Kraków 1998.

²¹ J. W. Fowler, *Weaving the New Creation. Stages of Faith and the Public Church*, San Francisco 1991.

²² Vgl. M. Grzywak-Kaczyńska, *Trud rozwoju*, PWN, Warszawa 1988, S. 95.

²³ A. Adler, *Znajomość człowieka*, St. Jamiołkowski & T. J. Evert, Łódź 1948, S. 153.

²⁴ E. Fromm, *Niech się stanie człowiek. Z psychologii etyki*, PWN, Warszawa 1994, S. 54.

²⁵ Vgl. S. Siek, *Struktura osobowości*, Wyd. ATK, Warszawa 1986, S. 76, 86–87.

²⁶ R. May, *Miłość i wola*, Wyd. Rebis, Poznań 1993, S. 188.

²⁷ Ebd., S. 195.

²⁸ Vgl. A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, PZWL, Warszawa 1999, S. 36–42.

²⁹ K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Wyd. Rebis, Poznań 1993; dies., *Nasze wewnętrzne konflikty*, Wyd. Rebis, Poznań 1994.

³⁰ Vgl. J. Rudniański, *Przestrzeń wiary w cywilizacji współczesnej*, Wyd. „W drodze”, Poznań 1998; A. Galdowa, *Powszechność i wyjątek, rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Wyd. Księgarni Akademickiej, Kraków 1995.

³¹ Vgl. Ch. Morgenthaler, G. Schibler, *Religiös-existentielle Beratung. Die Einführung*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln 2002.

³² Vgl. R. Jaworski, *Psychologiczne aspekty radzenia sobie ze stresem*, in: R. Jaworski (Hrsg.), *Problemy człowieka w świetle psychologii*, Wyd. Naukowe Novum, Płock 2000.

³³ Vgl. Cz. Walesa, *Psychologiczna analiza rozwoju religijności człowieka ze szczególnym uwzględnieniem pierwszych okresów jego ontogenezy*, in: Z. Chlewiński (Hrsg.), *Psychologia religii*, TN KUL, Lublin 1982, S. 150–151.

³⁴ K. Ostrowska, *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*, Centrum Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN, Warszawa 1998.

Romuald Jaworski

Dr., Lehrbeauftragter am Lehrstuhl für Religionspsychologie der Fakultät für Christliche Philosophie an der Kardinal-Stefan-Wyszyński-Universität (UKSW) in Warschau, an der Hochschule „Paweł Włodkowic” in Płock sowie im Konsultationspunkt der UKSW in Płock; Professor am Höheren Priesterseminar in Płock; Direktor des Pastoralpsychologischen Zentrums „Metanoia” in Płock.

Zdzisław Kroplewski**Kontrowersje wokół psychologii pastoralnej****Kontroversen über die Pastoralpsychologie**

Słowa kluczowe: psychologia pastoralna, teologia pastoralna, psychologia religii, poradnictwo pastoralne

Schlüsselworte: Pastoralpsychologie, Pastoraltheologie, Religionspsychologie, pastorale Beratung

Wstęp

Psychologia pastoralna jako jedna z dziedzin wiedzy o charakterze interdyscyplinarnym budzi kontrowersje wśród badaczy – i to zarówno teologów, jak i psychologów. Najbardziej sprzeczne opinie dotyczą miejsca psychologii pastoralnej wśród innych nauk, szczególnie relacji między nią a teologią i psychologią. Ze względu na przedmiot swoich zainteresowań, psychologia pastoralna jest przez niektórych naukowców włączana do teologii pastoralnej, a przez innych do jednej z dziedzin psychologicznych. W moim przekonaniu, dylemat ten można rozwiązać poprzez uznanie psychologii pastoralnej za dział psychologii pozostający w ścisłym związku z teologią pastoralną. Taką tezę stawiam w niniejszym artykule. Mamy tu bowiem przypadek analogiczny do przypadku psychologii społecznej (działu psychologii ściśle łączącego się z socjologią) czy też psychologii wychowawczej (nieodłącznie powiązanej z pedagogiką). Zaklasyfikowanie jednakże psychologii pastoralnej jest wyraźnie bardziej skomplikowane, gdyż nauka, wobec której pozostaje ona w nierozzerwalnym związku, to

Einführung

Die Pastoralpsychologie weckt, als ein Wissensgebiet mit interdisziplinärem Charakter, unter den Forschern Kontroversen – und zwar sowohl bei Theologen als auch bei Psychologen. Die größte Kontroverse betrifft die Position der Pastoralpsychologie inmitten der anderen Wissenschaften, insbesondere ihre Beziehung zur Theologie und zur Psychologie. Aufgrund ihres Interessengegenstandes wird die Pastoralpsychologie von den einen zur Pastoraltheologie gerechnet und von andern als eine psychologische Disziplin erachtet. In meiner Überzeugung kann dieses Dilemma durch Anerkennung der Pastoralpsychologie als eines Teilgebietes der Psychologie gelöst werden, welches jedoch mit der Pastoraltheologie in Beziehung steht. Diese These vertritt ich im vorliegenden Artikel. Denn diese Situation verhält sich analog zur Situation der Sozialpsychologie in Beziehung zur Soziologie oder der Erziehungspsychologie in Beziehung zur Pädagogik.

Aber die Kontroversen über die Pastoralpsychologie werden deutlicher wahrgenommen, weil die Wissenschaft, mit der sie in Beziehung

teologia, zaś pomiędzy teologią a psychologią istnieje duża różnica w poziomie opisu naukowego i w źródłach wiedzy. Teologia bowiem jest nauką odwołującą się do Objawienia, a psychologia odwołuje się do empirii.

Jak trudny jest problem relacji między psychologią a teologią, można ocenić według przebiegu dyskusji zamieszczonej w „Rocznikach Psychologicznych”, a dotyczącej psychologii chrześcijańskiej¹. Powołuję się na artykuł o tak określonej tematyce, chociaż sam nie opowiadam się za określeniem „chrześcijański nurt psychologii” (bo nie ma, według mnie, ani psychologii buddyjskiej, ani muzułmańskiej, ani chrześcijańskiej; jest jedynie psycholog, który jest buddystą, muzułmaninem lub chrześcijaninem). Artykuł R. Jaworskiego wzbudził liczne refleksje i wywołał wiele kontrowersji. Wszystko to pokazało, jak bardzo ważne jest konkretne umiejscowienie w świecie dzisiejszych nauk także psychologii pastoralnej. To opracowanie ma temu pomóc.

1. Szerzej o zamieszczeniu wokół umiejscowienia psychologii pastoralnej wśród innych nauk

Wspomniałem we wstępie, że badacze zajmujący się problematyką duszpasterską mają duży problem z zaklasyfikowaniem psychologii pastoralnej. Jedni twierdzą, że jest ona częścią teologii pastoralnej, którą wyposaża w narzędzie do pracy z człowiekiem i której wyznacza pole zainteresowań². Drudzy natomiast uważają, że jest ona działem psychologii tak samo jak inne praktyczne dyscypliny psychologiczne (psychologia wychowawcza, psychologia kliniczna, psychologia pracy itd.)³.

Istnieje duża potrzeba wyjaśnienia metodologicznej trudności związanej z psychologią pastoralną, na co zwracają uwagę głównie młodszy badacze tej dyscypliny⁴. W starszych podręcznikach, uznawanych za podstawowe źródło informacji, wyrażana jest bowiem pewna bezsilność wobec tego zagadnienia. Ewangelicki psycholog

steht, die Theologie ist, und weil zwischen Theologie und Psychologie ein großer Unterschied im Deskriptionsniveau und in den Wissensquellen besteht. Die Theologie ist ja eine Wissenschaft, die sich auf die Offenbarung beruft, während die Psychologie auf empirischen Quellen basiert.

Wie schwierig das Problem der Beziehung zwischen Psychologie und Theologie ist, wird am Beispiel der Diskussion im Jahrbuch „Roczniki Psychologiczne” zum Thema der christlichen Psychologie erkennbar.¹ Allerdings spreche ich mich persönlich nicht für eine solche Richtung der Psychologie aus (denn meiner Meinung nach gibt es weder eine buddhistische noch eine islamische oder christliche Psychologie; höchstens der Psychologe selbst ist Buddhist, Moslem oder Christ), aber R. Jaworskis Artikel hat zahlreiche Diskussionen in einer ähnlichen Sache ausgelöst und viele Kontroversen geweckt. Diese Diskussion hat gezeigt, wie wichtig die konkrete Situierung auch der Pastoralpsychologie in der Welt der heutigen Wissenschaften ist. Die vorliegende Arbeit soll dazu helfen.

1. Verwirrung über den Ort der Pastoralpsychologie

Den sich mit der Pastoraltheologie befassenden Wissenschaftlern bereitet die Situierung der Pastoralpsychologie große Schwierigkeiten. Die einen sind der Meinung, sie sei ein Teilgebiet der Pastoraltheologie, das ein Instrument zur Arbeit mit dem Menschen liefert und deren Interessenfelder absteckt.² Andere dagegen meinen, sie sei ein Teilgebiet der Psychologie, genauso wie die anderen praktische Disziplinen der Psychologie auch (Erziehungspsychologie, Klinische Psychologie, Arbeitspsychologie usw.)³.

Es besteht die dringende Notwendigkeit einer Klärung der mit der Pastoralpsychologie verbundenen methodologischen Schwierigkeit, worauf besonders die jüngeren Vertreter dieser Forschungsdisziplin verweisen.⁴ In den älteren

pastoralny J. Scharfenberg zauważa, że bez rozwiniętego ruchu pomocy psychologiczno-pastoralnej (a więc bez praktyki) nie można właściwie stwierdzić, czym jest psychologia pastoralna. Natomiast katolicki psycholog pastoralny I. Baumgartner, który sam opowiada się za ścisłym ząębaniem się psychologii pastoralnej i teologii pastoralnej, pisze o ziemi niczyjej pomiędzy teologią, psychologią, duszpasterstwem i psychoterapią⁵. To ostatnie stwierdzenie („ziemia niczyja”) chyba najlepiej określa stan metodologicznych rozstrzygnięć w kwestii umiejscowienia psychologii pastoralnej.

Opisywana tu trudność przejawia się też w pewnych sprzecznościach, na które można natknąć się przy próbach wyjaśnienia tego zagadnienia. Swoją książkę M. Szentmartoni zaczyna np. stwierdzeniem, że psychologia pastoralna stanowi dział teologii pastoralnej, a mimo to, podając jej definicję, twierdzi, że psychologia pastoralna stanowi dział psychologii (co potwierdza także sposób opracowania książki)⁶.

O innym problemie ze zidentyfikowaniem pozycji psychologii pastoralnej zaświadcza opis tego zagadnienia w bardzo obszernym podręczniku autorstwa M. Klessmanna, który, analizując tę dyscyplinę wiedzy, umiejscawia ją wśród podstawowych wymiarów teologii praktycznej⁷. Wyodrębniając jednak cele, które stawia sobie psychologia pastoralna, na pierwszym miejscu zapisuje następujące zadanie: „Psychologia pastoralna stara się zrozumieć religijne, to znaczy symboliczno-rytualne, a szczególnie kościelne formy komunikacji z psychologicznej perspektywy”⁸. Przytoczone słowa świadczą o tym, że – mimo ustawienia psychologii pastoralnej wśród działów teologii pastoralnej – wymiar jej uprawiania pozostaje psychologiczny. Klessmann podaje jednak bardzo szeroką perspektywę uprawiania psychologii pastoralnej jako dziedziny psychologii, teologii praktycznej i formy samej praktyki (niem. *Praxis*) oraz hermeneutyki jako

grundlegenden Lehrbüchern kommt nämlich dieser Frage gegenüber eine gewisse Hilflosigkeit zum Ausdruck. Der evangelische Pastoralpsychologe J. Scharfenberg schreibt, dass ohne eine entwickelte Bewegung pastoralpsychologischer Hilfe (d.h. eine entsprechende Praxis) eigentlich gar nicht festgestellt werden kann, was Pastoralpsychologie ist. Dagegen spricht der katholische Pastoralpsychologe I. Baumgartner, der sich persönlich für eine enge Verzahnung von Pastoralpsychologie und Pastoraltheologie ausspricht, von einem Niemandsland zwischen Theologie, Psychologie, Seelsorge und Psychotherapie.⁵ Seine Formulierung vom „Niemandsland” bezeichnet den Zustand der methodologischen Situierung der Pastoralpsychologie wohl am besten.

Diese Schwierigkeit wird auch in bestimmten Widersprüchen erkennbar, denen man bei den Versuchen einer Klärung dieser Frage begegnen kann. Obwohl M. Szentmartoni sein Buch mit der Feststellung beginnt, dass die Pastoralpsychologie ein Teilgebiet der Pastoraltheologie ist, konstatiert er bei ihrer Definition, dass die Pastoralpsychologie ein Teil der Psychologie ist, was auch durch die Arbeitsweise seines Buches bestätigt wird.⁶

Von einem anderen Problem mit der klaren Identifizierung der Pastoralpsychologie zeugt auch M. Klessmanns Schilderung dieser Problematik in dem von ihm verfassten sehr ausführlichen Lehrbuch. Darin situiert er die analysierte Pastoralpsychologie als eine der grundlegenden Dimensionen der Praktischen Theologie.⁷ Aber bei der Unterscheidung der Ziele, die sich die Pastoralpsychologie stellt, nennt er an erster Stelle folgendes: „Die Pastoralpsychologie bemüht sich, die religiösen, d.h. die symbolisch-rituellen und insbesondere die kirchlichen Formen der Kommunikation aus psychologischer Perspektive zu verstehen.”⁸ Diese Formulierung zeugt davon, dass die Perspektive der Betreibung der Pastoralpsychologie trotz ihrer Anerkennung als Teilgebiet der Pastoraltheologie

nauki o zrozumieniu człowieka⁹. Na uwypuklenie zasługuje fakt, że Klessmann traktuje psychologię pastoralną jako naukę starającą się zrozumieć system komunikacji, który występuje w religii, w Kościele. Religia jest bowiem przez niego rozumiana jako wieloaspektowy proces komunikacji w systemie wiary¹⁰.

Warto też w tym miejscu nadmienić, że zamieszaniu dotyczącemu umiejscowienia psychologii pastoralnej w ramach teologii lub psychologii jest też winne stanowisko samych teologów i psychologów. Wielu teologów nie akceptuje nawet najmniejszej wzmianki o związku między psychologią a teologią, uważając, że psychologia redukuje zjawiska nadprzyrodzone do naturalnych, a duszpasterstwo sprowadza do psychologicznych relacji i metod stosowanych w terapii. Podobnie niektórzy psychologowie niechętnie widzą psychologię pastoralną w ramach swoich dyscyplin. Uważają, że zajmuje się ona takimi zjawiskami, takimi obszarami, których za pomocą metod empirycznych nie da się zbadać, i w efekcie, opisując zjawiska duszpasterskie, wchodzi na obcy sobie teren badawczy.

Odpowiedź na zarzuty teologów może być taka, że psychologia nie wypowiada się na temat zjawisk nadprzyrodzonych, bo nie ma do tego ani odpowiedniej metody, ani odpowiedniego języka i dlatego nie byłaby w stanie zastąpić teologii pastoralnej. Natomiast odpowiedzią na wątpliwości psychologów jest konstatacja, że psychologia pastoralna opisuje tylko empirycznie badalne skutki działań duszpasterskich, a nie zjawiska nadprzyrodzone jako takie. W celu przeprowadzenia psychologicznej analizy metod i skutków duszpasterstwa, psychologia pastoralna, jako dziedzina psychologiczna, dysponuje właściwymi metodami oraz terminologią.

psychologisch bleibt. Klessmann bietet jedoch eine sehr breite Perspektive des Betreibens der Pastoralpsychologie als eines Teilgebietes der Psychologie, der Praktischen Theologie und der Form der Praxis selbst sowie der Hermeneutik (als Wissenschaft vom Verständnis des Menschen).⁹ Hervorgehoben werden muss die Tatsache, dass Klessmann die Pastoralpsychologie als eine Wissenschaft ansieht, die bemüht ist, das System der Kommunikation in der Religion und in der Kirche zu verstehen. Denn die Religion wird von ihm als ein vielschichtiger Kommunikationsprozess im Glaubens- und Religionssystem verstanden.¹⁰

An dieser Stelle soll auch erwähnt werden, dass an der Verwirrung über die Situierung der Pastoralpsychologie im Rahmen der Theologie oder der Psychologie auch der Standpunkt der Theologen und Psychologen selbst schuld ist. Viele Theologen sind nicht bereit, auch nur die geringste Beziehung der Psychologie zur Theologie zu akzeptieren; sie sind der Meinung, die Psychologie würde die übernatürlichen Phänomene auf natürliche und die Seelsorge auf psychologische Beziehungen und in der Therapie verwendete Methoden reduzieren. Aber auch manche Psychologen sehen die Pastoralpsychologie nicht gern im Rahmen ihrer Disziplinen. Sie sind nämlich der Ansicht, die Pastoralpsychologie würde ein Forschungsgebiet betreten, welches mit Hilfe empirischer Methoden nicht erforscht werden kann, dass sie mit der Beschreibung seelsorglicher Phänomene also fremdes Forschungsterrain betritt.

Den Vorwürfen der Theologen kann entgegengehalten werden, dass sich die Psychologie nicht zu übernatürlichen Phänomenen äußert, weil sie dazu weder über eine adäquate Methode noch über eine angemessene Sprache verfügt. Deshalb wäre sie gar nicht imstande, die Pastoraltheologie zu ersetzen. Auch den Zweifeln der Psychologen kann begegnet werden, denn die Pastoralpsychologie beschreibt nur die empirisch erforschbaren Folgen seelsorglicher Handlungen

2. Psychologia pastoralna częścią teologii pastoralnej

Jednym z bardzo wyraźnie sformułowanych poglądów na miejsce psychologii pastoralnej wśród innych nauk jest uznanie jej za dział teologii pastoralnej. Bardzo szeroką analizę psychologii pastoralnej jako części i jednocześnie podstawowego wymiaru teologii pastoralnej przedstawia H. Wahl¹¹. Autor ten opisuje dwa możliwe modele uprawiania psychologii pastoralnej w powiązaniu z teologią pastoralną: model nauki pomocniczej oraz model interakcji i dialogu. Rolą psychologii pastoralnej jako nauki pomocniczej teologii pastoralnej jest – poprzez analizę ludzkich doświadczeń – wspomaganie duszpasterza w wyborze tematów, wzbogacanie sfery jego zainteresowań oraz wyposażanie go w odpowiednie kompetencje do pracy pastoralnej. Według natomiast modelu interakcji i dialogu, psychologia pastoralna pomaga teologii opisywać relacje duszpasterskie (co z kolei wpływa na lepsze zrozumienie działań pastoralnych), a także łączy teologię pastoralną z różnymi nurtami psychologii, przez co umożliwia czerpanie z nich inspiracji i wsparcia.

Na miejsce psychologii pastoralnej w ramach teologii praktycznej można jednak spojrzeć z bardziej ogólnego pastoralnego punktu widzenia. Problem ten wygląda wtedy mniej dyskusyjnie. Istnieje bowiem model teologii pastoralnej (albo też, dokładniej mówiąc, model ogólnej wiedzy na temat duszpasterstwa) jako interdyscyplinarnej nauki o teoretycznym i praktycznym charakterze, która z różnych punktów widzenia próbuje opisać sytuację duszpasterską i z tych punktów widzenia wskazać praktyczne rozwiązania. W takim ujęciu teologia pastoralna jest traktowana jako otwarta dyscyplina naukowa opisująca duszpasterskie działania¹², zaś psychologia pastoralna nie traci swej autonomii i psychologicznego charakteru. Jest jedną z nauk (razem np. z teologią i socjologią pastoralną),

und nicht die übernatürlichen Phänomene als solche. Zur psychologischen Analyse der Ergebnisse und Methoden der Seelsorge verfügt die Pastoralpsychologie als psychologischer Bereich über die entsprechenden Methoden und eine angemessene Sprache.

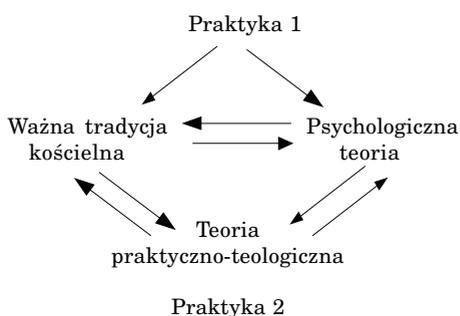
2. Die Pastoralpsychologie als Teil der Pastoraltheologie

Eine sehr nachdrücklich geäußerte Ansicht über den Ort der Pastoralpsychologie inmitten der anderen Wissenschaften betrifft ihre Situierung als Teil der Pastoraltheologie. Eine sehr breite Analyse der Pastoralpsychologie als Teilgebiet und Grunddimension des Pastoraltheologie präsentiert H. Wahl.¹¹ Er schildert zwei mögliche Modelle des Betriebens der Pastoralpsychologie in Beziehung zur Pastoraltheologie: das Modell einer Hilfswissenschaft und das Modell der Interaktion und des Dialogs. Die Rolle der Pastoralpsychologie als einer Hilfswissenschaft für die Pastoraltheologie besteht darin, durch die Analyse der menschlichen Erfahrung der Pastoraltheologie zu helfen, die richtigen Themen und Interessenbereiche auszuwählen und den Seelsorger mit entsprechenden Kompetenzen zur Seelsorgearbeit auszustatten. Nach dem Modell der Interaktion und des Dialogs dagegen hilft die Pastoralpsychologie der Theologie, die seelsorglichen Beziehungen zu beschreiben, die ein besseres Erkennen der seelsorglichen Handlungen bewirken, und hilft der Pastoraltheologie, mit den verschiedenen Richtungen der Psychologie in Verbindung zu stehen, von denen sie Hilfe erwarten kann.

Der Ort der Pastoralpsychologie im Rahmen der Praktischen Theologie kann aber auch von einem allgemeineren pastoralen Gesichtspunkt aus betrachtet werden. Dann erscheint dieses Problem weniger fragwürdig. Denn es gibt ein Modell der Pastoraltheologie, oder genauer gesagt, des allgemeinen Wissens zum Thema der

które pomagają opisać i wyznaczyć kierunki duszpasterskiej aktywności.

Schemat 1. Teologia pastoralna jako teoria działania duszpasterskiego

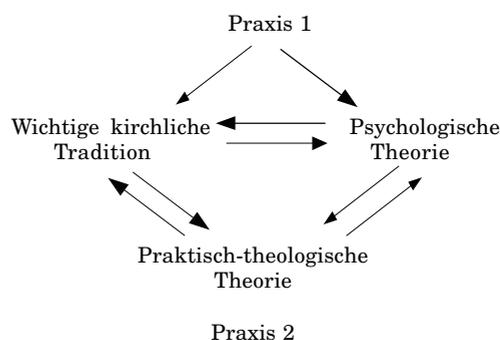


Schemat 1 odzwierciedla model teologii praktycznej jako interdyscyplinarnej teorii działania duszpasterskiego¹³. Model ten pokazuje, że na daną sytuację duszpasterską należy spojrzeć z trzech punktów widzenia: ważnej tradycji kościelnej, psychologicznych teorii oraz teorii teologii pastoralnej (teorii praktyczno-teologicznej). Taki interdyscyplinarny ogląd wesprze działanie, czyli pomoże znaleźć najlepsze rozwiązanie problemu danego człowieka. Zaproponowany model, według mnie, można zaakceptować z punktu widzenia psychologii duszpasterstwa. Dopuszczam jednak możliwość, że trafi on na opór teologów pastoralnych, którzy mogą widzieć w nim zagrożenie dla teorii i samodzielnych metod działania pastoralnego.

Przedstawione powyżej poglądy powstały w ramach tzw. ruchu duszpasterskiego w obszarze języka niemieckiego (niem. *Seelsorgebewegung*). Ruch ten z jednej strony dostosował metody duszpasterskie do wyzwań współczesności, a z drugiej strony w dużej mierze sprowadził duszpasterstwo do teorii i metod psychologicznych (to one wyznaczyły kierunek teorii i praktyce duszpasterskiej). W efekcie zatarła się róż-

Seelsorge, welches sie als interdisziplinäre Wissenschaft mit theoretischem und praktischem Charakter versteht, die von unterschiedlichen Gesichtspunkten versucht, die seelsorgliche Situation zu beschreiben, und die von diesen Gesichtspunkten aus dann auch praktische Handlungen aufzeigt. Die Pastoraltheologie wird dann als eine offene wissenschaftliche Disziplin behandelt, die das seelsorgliche Wirken beschreibt.¹² Bei einem solchen Ansatz verliert die Pastoralpsychologie weder ihre Autonomie noch ihren psychologischen Charakter; sie bildet (zusammen mit der Theologie, der Pastoralsoziologie u.dgl.) eine der Wissenschaften, die die Richtungen für die seelsorgliche Handeln zu beschreiben und abzustecken helfen.

Schema 1. Die Pastoraltheologie als Theorie seelsorglichen Handelns



Im Schema 1¹³ präsentiere ich ein Modell der Praktischen Theologie als interdisziplinäre Theorie seelsorglichen Handelns. Ein solches Modell zeigt, dass man, um die beste Lösung für die betreffende seelsorgliche Situation zu finden, diese von drei Gesichtspunkten aus betrachten muss: der wesentlichen Tradition der Kirche, der psychologischen Theorien und der Theorie der Pastoraltheologie (der praktisch-theologischen Theorie). Aus dieser interdisziplinären Sicht resultiert dann das für den betreffenden Menschen

nica między teologią pastoralną a psychologią pastoralną na rzecz powstania nowej dziedziny wiedzy, którą można by nazwać teorią duszpasterstwa. Świadectwem tego są chociażby tytuły podręczników do duszpasterstwa. Ich autorzy unikają nazwy „teologia pastoralna” na rzecz ogólnej nazwy „duszpasterstwo”, co jest wyrazem połączenia różnych poglądów na temat duszpasterstwa (zaczepniętych np. z teologii, psychologii oraz socjologii)¹⁴. Sytuację taką można zaobserwować zarówno na gruncie teologii ewangelickiej, jak i katolickiej. Opiswane tu zjawisko ilustruje też fakt, że np. w Niemczech większość psychologów pastoralnych była lub jest profesorami teologii pastoralnej na wydziałach teologicznych¹⁵. W ostatnim dziesięcioleciu zauważa się jednak krytycyzm wobec ruchu duszpasterskiego; to krytyczne nastawienie wyraża się sprzeciwem wobec zbytowego psychologizowania duszpasterstwa¹⁶.

3. Psychologia pastoralna działem psychologii związanym z teologią pastoralną

Zupełnie odmienny od zasygnalizowanego powyżej stanowiska jest pogląd, według którego psychologia pastoralna stanowi część psychologii. Ciekawe podejście tego typu przedstawia Z. Chlewiński, który twierdzi, że psychologia pastoralna „jest nauką, w której różne prawidłowości ustalone przez empiryczną psychologię aplikuje się do rozwiązywania problemów duszpasterskich”¹⁷. Według cytowanego autora, psychologowie pastoralni rzadko ustalają prawidłowości psychologiczne samodzielnie – korzystają w ich ustalaniu z osiągnięć innych dyscyplin psychologicznych¹⁸. Podejście to jest zgodne z moim własnym. Uważam jednak, że do powyższej definicji należałoby dodać odpowiednio opisany przedmiot zainteresowań psychologii pastoralnej. Chlewiński przedmiotu badań poszukuje w kręgu problemów psychologicznych. W moim przekonaniu, trzeba go poszukiwać w ba-

beste Handeln und zugleich die effektivste Form der Seelsorgetätigkeit. Dieses Modell ist meiner Meinung nach vom Gesichtspunkt der Pastoralpsychologie akzeptabel. Aber mir scheint, dass es bei den Pastoraltheologen auf Widerstand stoßen kann, die darin eine Gefahr für die Theorie und die selbständigen Methoden der Seelsorgetätigkeit erblicken können.

Die oben präsentierten Ansichten entstanden im Rahmen der sog. Seelsorgebewegung im deutschen Sprachraum. Diese Bewegung hat einerseits die Seelsorgemethoden den Erfordernissen der Gegenwart angepasst und andererseits die Seelsorge in hohem Maße auf psychologische Theorien und Methoden zurückgeführt, die der pastoralen Theorie und Praxis die Richtung wiesen. Dadurch wurde der Unterschied zwischen der Pastoraltheologie und der Pastoralpsychologie zugunsten der Entstehung eines neuen Wissensgebietes verwischt, welches als Theorie der Seelsorge bezeichnet werden könnte. Davon zeugen schon die Lehrbücher für die Seelsorge, die den Namen Pastoraltheologie zugunsten der allgemeinen Bezeichnung „Seelsorge” vermeiden, die eine Verbindung von unterschiedlichen Ansichten zum Thema der Seelsorge (aus Theologie, Psychologie, Soziologie) darstellt.¹⁴ Eine derartige Situation ist sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Theologie erkennbar. Diese Situation wird auch durch die Tatsache illustriert, dass die meisten Pastoralpsychologen Professoren der Pastoraltheologie an theologischen Fakultäten in Deutschland waren oder sind.¹⁵ Im letzten Jahrzehnt wird jedoch Kritik an der Seelsorgebewegung laut, die im Einspruch gegen eine übermäßige Psychologisierung der Seelsorge zum Ausdruck kommt.¹⁶

daniach pastoralnych, a więc z perspektywy, którą daje teologia pastoralna; taka perspektywa prowadzi do bliskiej relacji pomiędzy psychologią i teologią pastoralną.

Moim zdaniem, najbardziej odpowiednie jest określenie psychologii pastoralnej jako dziedziny psychologicznej, która jest związana z teologią pastoralną. Psychologia pastoralna zaopozycza wiedzę o ogólnych prawidłowościach funkcjonowania człowieka, a także metody badawcze i język, narzędzie opisu, od psychologii. Z teologii pastoralnej czerpie sytuacje (sytuacje duszpasterskie). Uważam bowiem, odmiennie niż H. Wahl¹⁹, że to nie psychologia pastoralna daje teologii pastoralnej tematy zainteresowań, lecz odwrotnie, to teologia pastoralna, opisując sytuacje duszpasterskie, wyznacza pole badań psychologii pastoralnej, które ta z kolei analizuje za pomocą metod psychologicznych²⁰.

Inaczej mówiąc, psychologia duszpasterstwa nie jest częścią teologii pastoralnej, ale pozostaje w określonej relacji z nią. Dzięki tej relacji właśnie ma wyznaczony odpowiedni zakres swoich zainteresowań i swoje powiązania z sytuacjami duszpasterskimi, które bada. Relacja taka okazuje się potrzebna, bo psychologia pastoralna nie posiada narzędzi do badania czynnika nadprzyrodzonego, obecnego w sytuacji duszpasterskiej – musi jednak się z nim liczyć, musi zakładać, że nie wszystko jest w stanie zbadać i opisać. Takie narzędzia ma teologia, i ten fakt wydaje się uzasadniać postulat współpracy psychologii pastoralnej, jako dziedziny psychologicznej, z teologią pastoralną. Gdyby psychologia duszpasterstwa była częścią teologii pastoralnej, musiałaby przyjąć jej metodę i język. Metody teologii jednakże nie przystają w żaden sposób do badań psychologicznych. Dochodziłoby wtedy do zredukowania psychologii pastoralnej do teologii pastoralnej. Konsekwencją takiego podejścia byłoby też zrezygnowanie z języka psychologii w opisie zjawisk

3. Die Pastoralpsychologie als ein zur Pastoraltheologie in Beziehung stehendes Teilgebiet der Psychologie

Völlig verschieden von der oben präsentierten Ansicht ist die Behandlung der Pastoralpsychologie als Teil der Psychologie. Einen interessanten Ansatz dieser Art liefert Z. Chlewiński, demzufolge die Pastoralpsychologie „eine Wissenschaft ist, in der verschiedene von der empirischen Psychologie festgestellte Gesetzmäßigkeiten zur Lösung seelsorglicher Probleme zur Anwendung kommen“¹⁷. Chlewiński zufolge werden die psychologischen Gesetzmäßigkeiten nur selten von den Pastoralpsychologen selbst definiert, die zu ihrer Feststellung die Ergebnisse anderer psychologischer Disziplinen heranziehen.¹⁸ Dieses Herangehen stimmt mit meinem eigenen Ansatz überein. Aber ich denke, dass obiger Definition noch der entsprechend beschriebene Interessengegenstand der Pastoralpsychologie hinzugefügt werden müsste. Chlewiński sucht den Forschungsgegenstand im Feld der psychologischen Probleme. Meiner Überzeugung nach muss es in den pastoralen Forschungen gesucht werden, d.h. in der Perspektive, die uns die Pastoraltheologie bietet. Eine derartige Perspektive führt zu einer engen Beziehung zwischen Psychologie und Pastoraltheologie.

Meiner Ansicht nach wäre es am angebrachten, die Pastoralpsychologie als ein psychologisches Teilgebiet zu definieren, welches zur Pastoraltheologie in gewisser Beziehung steht. Die Pastoralpsychologie nutzt von der Psychologie als solcher die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten menschlichen Funktionierens sowie die Sprache, das Instrument zur Beschreibung und Methode, und von der Pastoraltheologie die Situationen (die Seelsorgesituationen). Ich meine nämlich, im Gegensatz zu Wahl,¹⁹ dass nicht die Pastoralpsychologie der Pastoraltheologie die Interessenthemen liefert, sondern umgekehrt, dass die Pastoraltheologie bei der Beschreibung der Seelsorgesi-

pastoralnych, jako że nie można w obrębie danej nauki używać języka dwóch zupełnie odmiennych dyscyplin naukowych.

Podsumowując przedstawione wyżej opinie uważam, że miejsce psychologii pastoralnej wśród dziedzin psychologicznych jest podobne do np. miejsca psychologii wychowawczej. Psychologia wychowawcza, jako praktyczna dziedzina psychologii, wskazuje najbardziej efektywne i poprawne sposoby wpływania na dziecko tak, aby miało ono szansę na prawidłowy rozwój – ale prawidłowości rozwoju bada psychologia rozwojowa. Podobnie psychologia pastoralna pokazuje sposoby i skutki wpływania na człowieka poprzez działania pastoralne, jednak prawidłowości tu występujące wykrywają głównie inne dziedziny psychologii (przede wszystkim psychologia religii, ale także psychologia rozwojowa, psychologia osobowości, psychologia kliniczna itp.). Można przywołać też inną analogię: tak jak psychologia wychowawcza współpracuje z pokrewną sobie dziedziną, pedagogiką, tak samo psychologia pastoralna współpracuje z teologią pastoralną.

4. Psychologia pastoralna jako poradnictwo psychologiczno-religijne

Wśród sposobów definiowania psychologii duszpasterstwa przewija się określenie jej jako poradnictwa psychologiczno-religijnego lub poradnictwa pastoralnego. Taki sposób pojmowania psychologii pastoralnej rozwinął się głównie w Stanach Zjednoczonych, gdzie należy także szukać początków poradnictwa psychologiczno-religijnego²¹.

Rozumienie psychologii pastoralnej jako formy poradnictwa łączy się z faktem, że w Stanach Zjednoczonych osoby rozwiązujące psychologiczne problemy duszpasterskie koncentrują się na pomocy psychologiczno-religijnej osobom chorym. Z tego powodu kształcenie

tuationen der Pastoralpsychologie ein Untersuchungsfeld absteckt, welches diese dann mit Hilfe psychologischer Methoden beschreibt.²⁰

Die Pastoralpsychologie ist also kein Teil der Pastoraltheologie, aber sie steht in Beziehung zu ihr. Dank dieser Beziehung findet sie angemessene Interessensfelder und ihren Bezug zur Seelsorgesituation, die sie untersucht. Eine solche Beziehung ist nötig, denn die Pastoralpsychologie besitzt kein Forschungsinstrument zur Untersuchung des übernatürlichen Faktors, der in der Seelsorgesituation in Erscheinung tritt, aber sie muss mit ihm rechnen und muss davon ausgehen, dass sie nicht alles zu erforschen und zu beschreiben imstande ist. Ein solches Werkzeug besitzt nur die Theologie. Deshalb scheint das Postulat enger Zusammenarbeit der Pastoralpsychologie als einer psychologischen Disziplin mit der Pastoraltheologie begründet zu sein.

Wenn die Pastoralpsychologie jedoch ein Teil der Pastoraltheologie wäre, dann müsste sie deren Methode und Sprache übernehmen. Aber die Methoden der Theologie sind für psychologische Untersuchungen überhaupt nicht geeignet. Dann würde die Pastoralpsychologie auf die Pastoraltheologie reduziert werden. Im Gefolge eines solchen Herangehens müsste dann auch auf die Sprache der Psychologie bei der Beschreibung pastoraler Phänomene verzichtet werden. Denn man kann innerhalb derselben Wissenschaft nicht die Sprache zweier völlig verschiedener wissenschaftlicher Disziplinen verwenden.

Die weiter oben präsentierte Diskussion zusammenfassend stelle ich fest, dass der Ort der Pastoralpsychologie inmitten der psychologischen Disziplinen z.B. dem Ort der Erziehungspsychologie ähnelt, die als praktischer Bereich der Psychologie die effektivsten und korrektesten Methoden des Einflussnahme auf das Kind zeigt, damit es die Chance bekommt, sich richtig zu entwickeln. Aber die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung untersucht die Entwicklungspsy-

psychologiczne duszpasterzy w USA przebiega głównie w placówkach medycznych lub jest powiązane z instytucjami przygotowującymi do pracy z chorymi, a jego nazwa brzmi „kliniczna edukacja pastoralna”. Kształcenie polega przede wszystkim na zdobyciu umiejętności stosowania różnorodnych form poradnictwa oraz pewnych metod terapii indywidualnej i grupowej²².

Zastrzeżenie wobec przedstawionego powyżej podejścia do psychologii pastoralnej dotyczy szczególnie zbytniego zredukowania jej do poradnictwa, a nie zawsze poradnictwo, nawet gdy jest prowadzone przez duszpasterza, musi być duszpasterskim działaniem. Czasem może być po prostu zwykłym udzielaniem pomocy. Poza tym uprawianie poradnictwa nie wyczerpuje możliwych form pastoralnych działań. Inaczej mówiąc, psychologia pastoralna ma o wiele szerszy zasięg niż tylko poradnictwo, nawet gdy jest ono nazywane pastoralnym. Poradnictwo pastoralne może być czasami uznawane za formę kierownictwa duchowego²³.

Sama idea poradnictwa psychologiczno-religijnego jest dobra, posiada wiele zalet interdyscyplinarnej pomocy człowiekowi w różnych sytuacjach, zwłaszcza trudnych; pomocy, w której obecny jest element religijny. Psychologia pastoralna dysponuje jednak o wiele szerszym polem zarówno badań, jak i praktyki. Dlatego też proponuję, aby poradnictwo psychologiczno-religijne uważać za jeden z ważnych elementów psychologii pastoralnej.

5. Czy psychologia pastoralna powinna się wiązać z określonym nurtem psychologii?

Następny problem do rozwiązania to znalezienie odpowiedzi na pytanie, który nurt psychologii powinni obrać psychologowie pastoralni jako swój główny kierunek przeprowadzania analiz i udzielania pomocy. Jedni opowiadają się za przydatnością psychoanalizy²⁴, drudzy pod-

chologie. Auf ähnliche Weise zeigt die Pastoralpsychologie die Methoden und Folgen der Einwirkung auf den Menschen durch seelsorgliches Handeln. Aber die Gesetzmäßigkeiten werden hauptsächlich durch andere Bereiche der Psychologie aufgedeckt, vor allem durch die Religionspsychologie, aber auch durch die Entwicklungspsychologie, die Persönlichkeitspsychologie, die klinische Psychologie u.a. Die Erziehungspsychologie besitzt ebenfalls einen verwandten Bereich, mit dem sie zusammenarbeitet – und zwar mit der Pädagogik, so wie die Pastoralpsychologie mit der Pastoraltheologie zusammenarbeiten muss.

4. Die Pastoralpsychologie als psychologisch-religiöse Beratung

Hinsichtlich der verschiedenen Auffassungen der Pastoralpsychologie begegnet man auch ihrem Verständnis als psychologisch-religiöse Beratung oder pastorale Beratung. Eine solche Auffassung der Pastoralpsychologie entwickelte sich vor allem in den Vereinigten Staaten, wo auch die Anfänge der psychologisch-religiösen Beratung gesucht werden müssen. Dort wird die Pastoralpsychologie meistens als pastorale Beratung verstanden.²¹

Das Verständnis der Pastoralpsychologie als einer Form der Beratung steht damit im Zusammenhang, dass die psychologischen Probleme der Seelsorge in den Vereinigten Staaten auf die psychologisch-religiöse Hilfe für kranke Personen konzentriert ist, wovon auch die Bezeichnung dieser Art der Vorbereitung zeugt: klinische Pastoralbildung. Eine solche Vorbereitung besteht vor allem im Erwerb von Fähigkeiten verschiedenartiger Formen der Beratung bzw. irgendwelcher Formen der Individual- oder Gruppentherapie. Deshalb findet die psychologische Ausbildung für Seelsorger in den USA hauptsächlich in medizinischen Einrichtungen

kreślają znaczenie psychologii humanistycznej (psychologię pastoralną nazywają wówczas psychologią pastoralną skoncentrowaną na osobie)²⁵, jeszcze inni wybierają logoteorię²⁶ czy też psychologię postaci (*Gestalt*)²⁷. Znaleźli się nawet tacy duszpasterze psychologowie, którzy swoją teorię związali z behawioryzmem²⁸. Nie wydaje się jednak, aby takie zawężenie do jednego nurtu badawczego było potrzebne. Psychologia pastoralna bowiem czerpie z osiągnięć wielu nurtów i działów psychologii po to, by jak najlepiej zrozumieć człowieka w relacji do religii, Kościoła, transcendencji²⁹. Poza tym opowiedzenie się za określonym nurtem psychologii pociąga za sobą przyswojenie jego założeń, a niektóre z nich mogą być nie do przyjęcia z punktu widzenia religii. Taka sytuacja zaistniała w przypadku klasycznej psychoanalizy, która była i ciągle jest popularna wśród części psychologów pastoralnych oraz psychologów zajmujących się życiem duchowym człowieka. Freudowskie pojmowanie religii trudno zaakceptować z pozycji psychologii pastoralnej, gdyż Freud, ogólnie to ujmując i upraszczając, religię definiował jako wynik działania w podświadomości człowieka mechanizmów kompensacyjnych. Religia miałaby być – w ujęciu tego badacza – swoistego rodzaju neurozą. Pogląd taki przekreśla psychoanalizę jako wyłączny nurt uprawiania psychologii pastoralnej, co nie oznacza braku docenienia ogromnej zasługi rozważań psychoanalitycznych dla zrozumienia różnorodnych sytuacji, z którymi mamy do czynienia w duszpasterstwie³⁰.

Wydaje się, że najlepszym rozwiązaniem przedstawionego powyżej problemu jest propozycja uwzględnienia pewnego rodzaju synkretyzmu, czy też eklektyzmu, w podejściu do psychologii. Każdy nurt tej nauki odkrywa przeciwieństwo, bada i opisuje ważne prawidłowości funkcjonowania człowieka. Wyjaśnia w ten sposób pewne przyczyny ludzkich zachowań, pokazuje drogi

statt oder ist mit Institutionen verbunden, die Menschen zur Arbeit mit Kranken ausbilden.²²

Gegen einen solchen Ansatz ist vor allem einzuwenden, dass die Pastoralpsychologie in dieser Situation auf bloße Beratung reduziert wird. Aber diese Beratung muss nicht immer eine Seelsorgehandlung darstellen, selbst wenn sie von einem Seelsorger durchgeführt wird, noch erschöpft sie die möglichen Formen pastoraler Aktivitäten. Außerdem kann die pastorale Beratung ganz einfach nur eine gewöhnliche Hilfeleistung darstellen. Die Pastoralpsychologie hat eine viel größere Reichweite als die bloße Beratung, selbst wenn diese als pastoral bezeichnet wird. Eine solche Beratung kann manchmal als eine Form geistiger Führung anerkannt werden.²³

Obwohl die Idee der psychologisch-religiösen Beratung selbst gut ist und viele Vorzüge der interdisziplinären Hilfe für Menschen in verschiedenen Situationen besitzt, besonders in schwierigen Situationen mit religiösen Aspekten, stellt die Pastoralpsychologie dennoch ein viel breiteres Forschungs- und Praxisfeld dar. Deshalb schlage ich vor, die psychologisch-religiöse Beratung als einen wichtigen Bestandteil der Pastoralpsychologie anzuerkennen.

5. Soll sich die Pastoralpsychologie mit einer besonderen Richtung der Psychologie verbinden?

Das nächste zu lösende Problem besteht darin, welche Richtung der Psychologie die Pastoralpsychologie als ihre Hauptströmung annehmen sollte, im Rahmen derer sie dann ihre Analysen durchführt und Hilfe leistet. Manche sprechen sich diesbezüglich für die Psychoanalyse aus,²⁴ andere messen der Humanistischen Psychologie größere Bedeutung bei (die Pastoralpsychologie wird dann als personenzentrierte Pastoralpsychologie bezeichnet);²⁵ noch andere sehen eine größere Bedeutung der Logotherapie²⁶

wyjścia. Wydobyć z różnych nurtów psychologii tych istotnych prawidłowości jest sposobem na wieloaspektowe pomaganie człowiekowi poprzez pracę pastoralną. Poza tym, dzięki takiemu nastawieniu, psycholog pastoralny nie jest zakładnikiem jednego nurtu psychologii. Warto zaznaczyć, że eklektyczne podejście często znajduje zastosowanie w praktyce terapeutycznej. O jego wartości w psychoterapii decyduje przede wszystkim możliwość zastosowania najlepszej metody wglądu w przyczyny trudności pacjenta w zależności od jego problemu i wybrania właściwego sposobu udzielenia mu pomocy³¹.

6. Proponowana definicja psychologii pastoralnej

Po przedstawieniu różnych punktów widzenia, nierzadko kontrowersyjnych, na określenie miejsca psychologii pastoralnej, opowiadam się za następującą jej definicją: *psychologia pastoralna jest nauką psychologiczną, która poprzez aplikacje poznanych przez psychologię prawidłowości albo poprzez wyniki własnych badań empirycznych opisuje sytuacje duszpasterskie, zwłaszcza system różnorodnych relacji zachodzących w sytuacji duszpasterskiej, oraz podaje najlepsze metody (od strony psychologicznej) efektywnej pracy duszpasterskiej.*

Największą trudność w zdefiniowaniu psychologii pastoralnej stanowi wykraczanie opisywanej przez nią sytuacji duszpasterskiej poza obszary dostępne metodom badań, stosowanym w naukach szczegółowych, empirycznych – a przecież do nich zalicza się psychologię. Sytuacja duszpasterska bowiem dotyka rzeczywistości transcendentnej, której nie wszystkie aspekty jest w stanie opisać psychologia. Jedynym, wydaje mi się, wyjściem z tej sytuacji może być zastosowanie przez psychologów pastoralnych pewnego rodzaju samoograniczenia. Powinno ono dotyczyć

oder der Gestaltpsychologie²⁷ für die Pastoraltheologie. Es haben sich sogar Pastoralpsychologen gefunden, die ihre Theorie mit dem Behaviorismus verbunden haben.²⁸

Aber eine solche Einengung auf nur eine Strömung scheint nicht notwendig zu sein, weil die Pastoralpsychologie die Errungenschaften vieler Richtungen und Teilgebiete der Psychologie nutzt, um den Menschen in seiner Beziehung zur Religion, zur Kirche und zur Transzendenz besser verstehen zu können.²⁹ Außerdem zieht die Parteinahme für eine bestimmte psychologische Richtung die Annahme ihrer Prämissen nach sich, von denen manche vom Gesichtspunkt der Religion nicht immer akzeptabel sind. Diese Situation entstand im Zusammenhang mit der klassischen Psychoanalyse, die bei einem Teil der Pastoralpsychologen und der sich mit dem geistigen Leben des Menschen beschäftigenden Psychologen populär war und immer noch ist. Aber Freuds Sicht der Religion ist für die Pastoralpsychologie nur schwerlich zu akzeptieren, weil Freud – generalisierend und vereinfachend gesagt – in der Religion das Ergebnis von Kompensationsmechanismen im Unterbewusstsein des Menschen sieht und die Religion daher als eine Art Neurose versteht. Es wäre also schwierig, die ganze Psychoanalyse als alleinige Strömung beim Betreiben der Pastoralpsychologie zu akzeptieren, was jedoch keine Herabwürdigung der enormen Verdienste psychoanalytischer Betrachtungen für das Verständnis verschiedener Situationen bedeutet, mit denen wir es in der Seelsorge zu tun haben.³⁰

Der beste Ausweg für die Pastoralpsychologie aus dem erwähnten Dilemma scheint eine Art Synkretismus oder Eklektizismus gegenüber der Psychologie zu sein. Denn jede psychologische Richtung entdeckt wichtige Gesetzmäßigkeiten menschlichen Funktionierens. Auf diese Weise erklärt sie die Ursachen bestimmter Verhaltensweisen und zeigt Auswege. Das Zutagefördern dieser wichtigen Gesetzmäßigkeiten aus

opisu rzeczywistości nadprzyrodzonej: opis ten należy zarezerwować dla teologii, która ze swoich założeń bada i opisuje rzeczywistość transcendentną (w tym wypadku chodzi głównie o teologię pastoralną i teologię duchowości). Psychologia pastoralna może jedynie opisać widoczne skutki działania czynnika transcendentnego, ale nie powinna wypowiadać się na temat przyczyn i skutków nadprzyrodzonych.

Przykład przedstawionego powyżej wymogu samoograniczenia mógłby być następujący: opisując zmianę zachodzącą w człowieku po przyjęciu sakramentu bierzmowania, opisujemy dające się zauważyć skutki, natomiast nie stwierdzamy, czy skutki te są wynikiem osobistego zaangażowania się człowieka we własny rozwój, czy działań pedagogicznych, czy też działania czynnika nadprzyrodzonego – albo też wszystkich tych czynników razem wziętych. Psychologia pastoralna może więc w tym przypadku opisać sytuację rozwojową młodego człowieka, który przystępuje do sakramentu bierzmowania, może pokazać charakterystyczne trudności okresu rozwojowego, w którym się on znajduje i podać najlepsze metody pracy wychowawczej z człowiekiem w danym okresie. Natomiast nie powinna wypowiadać się na temat działania łaski.

Samoograniczenie psychologii pastoralnej powinno też, według mnie, dotyczyć języka używanego do opisu sytuacji duszpasterskiej. Psycholog pastoralny powinien raczej używać języka typowego dla psychologii, pozostawiając teologowi język teologiczny, służący do opisu rzeczywistości nadprzyrodzonej. Nie powinien więc stosować (a jeżeli stosuje, to z dużym ograniczeniem) takich słów, jak „łaska”, „Objawienie” itd.

Zaproponowane przeze mnie świadome samoograniczenia pozwolą ustrzec się przed niebezpieczeństwem psychologizmu³² w opisie rzeczywistości nadprzyrodzonej, a z drugiej strony przed teologizmem³³ w samej psychologii pa-

den verschiedenen Richtungen und Strömungen der Psychologie stellt einen Weg zur vielschichtigen Hilfe für den Menschen durch die pastorale Arbeit dar. Dadurch wird auch verhindert, dass der Pastoralpsychologe zum Gefangenen einer bestimmten psychologischen Richtung wird. Dieses eklektizistische Herangehen wird auch oft in der therapeutischen Praxis angewandt. Sein Wert in der Psychotherapie beruht vor allem darauf, dass je nach dem Problem des Patienten die jeweils beste Methode der Einsicht in seine Schwierigkeiten und die beste Form der Hilfeleistung angewandt werden kann.³¹

6. Mein Vorschlag zur Definition der Pastoralpsychologie

Nach den weiter oben präsentierten Kontroversen spreche ich mich für folgende Definition der Pastoralpsychologie aus: *Die Pastoralpsychologie ist eine psychologische Wissenschaft, die entweder durch Anwendung der von der Psychologie entdeckten Gesetzmäßigkeiten oder durch eigene empirische Untersuchungsergebnisse die seelsorgliche Situation beschreibt, insbesondere das System der in der seelsorglichen Situation auftretenden verschiedenartigen Beziehungen, und die besten Methoden (von psychologischer Seite) einer effektiven Seelsorgetätigkeit bietet.*

Die größte Schwierigkeit beim Definieren der Pastoralpsychologie besteht darin, dass die seelsorgliche Situation, die sie beschreibt, über die Forschungsmethoden der empirischen Einzelwissenschaften hinausreicht, zu denen auch die Psychologie gerechnet wird. Die seelsorgliche Situation berührt nämlich eine transzendente Wirklichkeit, deren Aspekte die Psychologie nicht umfassend zu beschreiben imstande ist. Den einzigen Ausweg aus dieser Lage scheint mir die Anwendung einer gewissen Selbstbeschränkung seitens der Pastoralpsychologie zu bieten. Diese Selbstbeschränkung sollte die Beschreibung der übernatürlichen Wirklichkeit betreffen. Deren Be-

storalnej. Jedna i druga sytuacja jest metodologicznie niepoprawna. Podobne samoograniczenia powinny dotyczyć nie tylko psychologii pastoralnej, ale też psychologii religii oraz psychologii duchowości. Wydaje się, że na najmniejszy problem napotyka psychologia religii, która wypracowała już swoją autonomię, natomiast większe trudności i kontrowersje występują w ramach psychologii pastoralnej i psychologii duchowości.

Reasumując można powiedzieć, że zaproponowana powyżej definicja pozwala na opisywanie w ramach psychologii pastoralnej tego aspektu rzeczywistości pastoralnej (religijnej), który daje się empirycznie zbadać i opisać, przy z góry przyjętym zastrzeżeniu, że opis badanej rzeczywistości jest niepełny, ujmuje bowiem tylko naturalny aspekt działania duszpasterskiego. Przedstawienie działania czynnika nadprzyrodzonego pozostawia się tu naukom teologicznym.

Inna definicja psychologii pastoralnej zawiera konstatację, że jest to teoria pomocy człowiekowi w procesie jego uzdrawiania. Taką koncepcję przyjmuje np. I. Baumgartner. Uważa on, że potrzeby współczesnego człowieka może zaspokoić m.in. duszpasterstwo o charakterze terapeutycznym, którego zadaniem jest udzielanie pomocy pojedynczemu człowiekowi poprzez zastosowanie metod psychologicznych³⁴. Według mnie, definicja ta z dwóch względów zawęża psychologię pastoralną. Po pierwsze, sprowadza psychologię duszpasterstwa do działań terapeutycznych, a przecież dyscyplina ta ma większe pole działania niż tylko terapia. Po drugie, ogranicza psychologię pastoralną do pracy indywidualnej, podczas kiedy przedmiotem jej zainteresowań jest zarówno pojedynczy człowiek, jak i grupa.

Nie powinno się także rozumieć psychologii pastoralnej jako formy teologicznych rozważań osadzonych w egzystencjalnym środowisku człowieka. Można tak wyklądać teologię albo

schreibung muss der Theologie vorbehalten bleiben (in diesem Falle hauptsächlich der Pastoraltheologie und der Theologie der Spiritualität), die von ihren Voraussetzungen her die transzendente Wirklichkeit erforscht und erklärt. Die Pastoralpsychologie kann nur die sichtbaren Folgen der Wirkung des transzendenten Faktors beschreiben, aber sie sollte sich nicht zum Thema der übernatürlichen Ursachen und Wirkungen äußern.

Als exemplarisch für diese Situation kann festgestellt werden, dass dann, wenn wir die Veränderung im Menschen nach dem Empfang des Sakraments der Firmung beschreiben, lediglich die sichtbaren Wirkungen beschrieben werden, aber wir können nicht klären, ob diese Wirkungen die Folge des persönlichen Engagements des Menschen für seine eigene Entwicklung bzw. pädagogischer Einwirkungen sind oder auf das Wirken des übernatürlichen Faktors zurückzuführen sind – oder all dieser Faktoren zusammengenommen. Die Pastoralpsychologie kann in diesem Falle also die Entwicklungssituation des Jugendlichen beschreiben, der das Sakrament der Firmung empfangen soll; sie kann die besten Methoden der Erziehungsarbeit mit dem jungen Menschen in dieser Entwicklungsphase vorschlagen und auf die verschiedenen für dieses Alter typischen Probleme verweisen. Aber sie kann sich nicht zum Thema der Wirkung der Gnade äußern.

Diese Selbstbeschränkung der Pastoralpsychologie sollte meiner Meinung nach auch die zur Beschreibung der seelsorglichen Situation verwendete Sprache betreffen. Der Pastoralpsychologe sollte eher eine für die Psychologie typische Sprache verwenden und die theologische Sprache dem Theologen zur Beschreibung der übernatürlichen Wirklichkeit überlassen. Er sollte also nicht solche Worte wie Gnade, Offenbarung u. dgl. benutzen, und wenn, dann nur in sehr beschränktem Maße.

Eine solche bewusste Selbstbeschränkung ermöglicht, die Gefahr des Psychologismus³²

prowadzić religijne rozważania, w których następuje odwołanie do doświadczenia, do przeżyć człowieka. Tego typu podejście można by nazwać egzystencjalną teologią, egzystencjalnymi religijnymi rozważaniami, które są często bardzo cenne, nie jest to jednak forma psychologii pastoralnej³⁵.

Powyższe stwierdzenie można także odnieść do traktowania psychologii pastoralnej jako niezależnej formy praktyki. Takie właśnie traktowanie tej dyscypliny, jako jedno z kilku, zakłada Klessmann³⁶. Dopuszcza ono kształcenie niezależnych psychologów pastoralnych, którzy będą zajmowali się odpowiednimi formami pomocy człowiekowi (np. w chorobie terminalnej, gdy występują trudności natury psychicznej i religijnej). Psychologia pastoralna może być rozumiana jako praktyka tylko w takim znaczeniu, że służy jako przydatne narzędzie osobom zajmującym się działalnością duszpasterską. Pomocą natomiast psychologiczną, także w przestrzeni religijnej, w poszczególnych sytuacjach zajmują się po prostu terapeuci. Jeżeli natomiast chcemy, by wspierali oni proces duszpasterski, to powinno się wybierać takich terapeutów, którzy w swej pracy odwołują się do wartości chrześcijańskich lub też ich nie lekceważą.

Psychologia pastoralna, chociaż jest dziedziną autonomiczną, to w jakimś sensie jest też nauką pomocniczą teologii. Służy wsparciem ludziom, którzy zajmują się pracą pastoralną, a więc w pierwszym rzędzie kapłanom, diakonom, katechetom, liderom grup religijnych, pracownikom socjalnym chrześcijańskich organizacji, wszelkiego rodzaju pracownikom zaangażowanym w duszpasterstwo (w niektórych krajach są to m.in. asystenci pastoralni).

Przedstawiona przeze mnie definicja pozostawia psychologii pastoralnej, jako jednej z dziedzin psychologicznych, autonomię. Ani nie redukuje jej do teologii pastoralnej, ani nie ogranicza wchodzenia jej w relację z tą ostatnią.

bei der Beschreibung der übernatürlichen Wirklichkeit zu vermeiden, und schützt andererseits auch vor einem gewissen Theologismus³³ in der Pastoralpsychologie selbst. Denn sowohl die eine wie die andere Situation wäre methodologisch inkorrekt. Eine ähnliche Selbstbeschränkung sollte nicht nur die Pastoralpsychologie betreffen, sondern auch die Religionspsychologie und die Psychologie der Spiritualität. Es scheint, dass die Religionspsychologie, die ihre Autonomie bereits gefestigt hat, am wenigsten Schwierigkeiten mit diesem Problem hat, während im Rahmen der Pastoralpsychologie und der Psychologie der Spiritualität die größten Schwierigkeiten und Kontroversen auftreten.

Die oben präsentierte Definition ermöglicht im Rahmen der Pastoralpsychologie eine Beschreibung desjenigen Aspektes der pastoralen, religiösen Wirklichkeit, der empirisch untersucht und beschrieben werden kann, mit dem von vornherein akzeptierten Vorbehalt, dass die Beschreibung der untersuchten Wirklichkeit immer unvollständig sein wird, weil damit nur der natürliche Aspekt seelsorglichen Handelns erklärt wird. Die Beschreibung des Wirkens des übernatürlichen Faktors bleibt den theologischen Wissenschaften vorbehalten.

Eine andere, meiner Meinung nach allzu enge Definition der Pastoralpsychologie geht davon aus, dass dies eine Theorie der Unterstützung des Menschen in seinem Heilungsprozess ist. Eine solche Konzeption wird u.a. von I. Baumgartner vertreten, der anlässlich der Schilderung der Bedürfnisse des heutigen Menschen meint, nötig sei eine Seelsorge mit therapeutischem Charakter, deren Aufgabe es ist, dem einzelnen Menschen zu helfen. Diese Hilfe wird mittels psychologischer Methoden geleistet.³⁴ Eine derartige Definition stellt aus zwei Gründen eine Einengung der Pastoralpsychologie dar. Erstens, weil die Pastoralpsychologie hier auf therapeutische Aktivitäten reduziert wird, während sie doch einen größeren

Relacja ta jednak wyznacza jedynie pole zainteresowań psychologii pastoralnej, której metody i język badań pozostają psychologiczne.

Podsumowanie

W niniejszym opracowaniu zmierzyłem się ze zjawiskiem występowania kontrowersji wokół miejsca psychologii pastoralnej wśród takich nauk, jak teologia pastoralna i psychologia. W moim przekonaniu, psychologia pastoralna jest nauką psychologiczną ze wszystkimi tego konsekwencjami – i sądzę, że należało to jasno powiedzieć. Jednocześnie, nie naruszając tak wyraźnie określonego statusu metodologicznego tej dyscypliny, dobrze jest podkreślić jej związki z teologią pastoralną. Nie zmieniają one jednak faktu, że psychologia pastoralna jest psychologią, a nie teologią – tak jak psychologia społeczna przez zajmowanie się społecznymi relacjami człowieka nie stała się socjologią.

■ PRZYPISY

¹ Por. R. Jaworski, *Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Psychologiczne” 1/2006, s. 205–226 wraz z odpowiedziami dyskutantów. Chociaż zgadzam się z wątkiem odnoszącym się do antropologii (stoi ona zawsze u podstaw psychologii), to jednak inne tezy postawione w tym artykule są zarówno dla psychologii jak i chrześcijaństwa zbyt daleko idące. Nie oznacza to, że nie istnieje, jak twierdzi autor, duże zamieszanie w praktyce pomocy terapeutycznej ze względu na brak odniesienia się wielu terapeutów do rzetelnej antropologii. Jednakże gdyby opowiedzieć się za istnieniem psychologii chrześcijańskiej, przesunęłaby się ona bardziej w kierunku teorii ewangelizacji – lub co najmniej katechetyki albo pedagogiki religijnej, czy też swoistego rodzaju psychologii religijnej (odróżniającej ją od psychologii religii).

² Psychologię pastoralną umiejscawia w ramach teologii pastoralnej np. *Lexikon für Theologie und Kirche*, pokazując także trudność tego zagadnienia. Por. G. Schmid, hasło „Pastoralpsychologie“, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999, kolumna 1441–1444. Za takim jednoznacznym rozwiązaniem opowiada się także wielu psychologów pastoralnych, por. np. H. Wahl, *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grund-*

Handlungsspielraum besitzt als nur die Therapie. Zweitens wird die Pastoralpsychologie hier auf die individuelle Arbeit beschränkt, während ihr Interessengegenstand doch sowohl die Einzelperson als auch die Gruppe ist.

Die Pastoralpsychologie sollte auch nicht als eine Form im existentiellen Milieu des Menschen angesiedelter theologischer Betrachtungen verstanden werden. So kann man Theologie lehren oder auch religiöse Betrachtungen anstellen, in denen man sich auf die Erfahrung, auf die Erlebnisse des Menschen beruft. Einen derartigen Ansatz könnte man als existentielle Theologie bezeichnen, als existentielle religiöse Betrachtungen, die oft sehr wertvoll sind, aber dies ist keine Form der Pastoralpsychologie.³⁵

Die Pastoralpsychologie sollte auch nicht als eine unabhängige Form der Praxis behandelt werden. Ein solches Verständnis der Pastoralpsychologie vertritt unter anderen Klessmann.³⁶ Es ermöglicht die Ausbildung unabhängiger Pastoralpsychologen, die sich mit den entsprechenden Formen der Hilfe für den Menschen beschäftigen werden (z.B. in der Terminalkrankheit, mit Schwierigkeiten psychischer und religiöser Natur). Die Pastoralpsychologie kann nur in dem Sinne als Praxis verstanden werden, dass sie denjenigen Personen als Hilfsinstrument dient, die sich mit der Seelsorgetätigkeit befassen. Mit der psychologischen Hilfe dagegen, auch im religiösen Bereich, befassen sich ganz einfach die Therapeuten. Aber wenn wir wollen, dass sie den Seelsorgeprozess unterstützen, dann müssen solche Therapeuten ausgewählt werden, die sich in ihrer Arbeit auf die christlichen Werte berufen oder diese zumindest nicht missachten.

Obwohl die Pastoralpsychologie einen autonomen Bereich darstellt, ist sie in gewissem Sinne eine Hilfswissenschaft für die Theologie und für die Menschen, die sich mit der Seelsorgetätigkeit befassen, d.h. in erster Linie für Priester, Diakone, Katecheten, Leiter religiöser Gruppen,

dimensionen Praktischer Theologie, w: I. Baumgartner (red.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Pustet, Regensburg 1990, s. 41–61.

³ Za miejscem psychologii pastoralnej wśród nauk psychologicznych wyraźnie opowiadają się: Z. Chlewiński (zob. Z. Chlewiński, *Przedmowa*, w: Z. Chlewiński (red.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 5) oraz M. Szentmartoni (zob. M. Szentmartoni, *Psychologia pastoralna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, s. 11–12).

⁴ Por. A. Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln 2001, s. 113–117.

⁵ I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990.

⁶ M. Szentmartoni, dz. cyt., s. 9 i 11.

⁷ M. Klessmann, *Pastoralpsychologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, s. 17.

⁸ Tamże, s. 54.

⁹ Tamże, s. 26–54.

¹⁰ Tamże, s. 17–26.

¹¹ H. Wahl, dz. cyt., s. 41–61.

¹² Por. A. Wittrahm, dz. cyt., s. 266–267.

¹³ Za R. Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, w: F. Klostermann, R. Zerfaß (red.), *Praktische Theologie heute*, München, Mainz 1974, s. 167.

¹⁴ Por. np. K. Winkler, *Seelsorge*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1997.

¹⁵ Np. wśród ewangelickich psychologów pastoralnych Joachim Scharfenberg był profesorem teologii praktycznej na Uniwersytecie w Kiel, a Dietrich Stolberg był profesorem teologii praktycznej w Marburgu; natomiast wśród katolickich psychologów pastoralnych Herbert Wahl jest profesorem teologii praktycznej na Uniwersytecie w Trier, zaś Herman Stengert był profesorem teologii pastoralnej na Uniwersytecie w Innsbrucku.

¹⁶ Krytyka tzw. ruchu duszpasterskiego w Niemczech jest opisana w: A. Wittrahm, dz. cyt., s. 23–72.

¹⁷ Z. Chlewiński, dz. cyt., s. 5.

¹⁸ Tamże, s. 5–8.

¹⁹ H. Wahl, dz. cyt., s. 41–61.

²⁰ Podobnie twierdzi też M. Szentmartoni (por. M. Szentmartoni, dz. cyt., s. 11–14).

²¹ Por. S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, Nashville, New York 1949; A. W. R. Sipe, C. J. Rowe (red.), *Psychiatry, Ministry and Pastoral Counseling*, Minnesota 1984; R. J. Wicks, R. S. Parsons, D. E. Capps (red.), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, New York 1985; R. J. Hunter (red.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville 1990; W. A. Knights, *Pastoral Counseling. A Gestalt Approach*, New York, London 2002.

Sozialarbeiter in christlichen Organisationen und alle Arten von in der Seelsorge engagierten Mitarbeitern (in manchen Ländern sind das z.B. die Pastoralreferenten).

Die von mir präsentierte Definition reduziert die Pastoralpsychologie nicht auf die Pastoraltheologie. Sie wahrt ihre Autonomie als ein psychologisches Spezialgebiet. Die präsentierte Definition beschränkt aber nicht das Eingehen einer Beziehung zur Pastoraltheologie. Diese Beziehung steckt allerdings nur das Interessenfeld ab. Die Methoden und die Sprache der pastoralpsychologischen Forschung bleiben psychologisch.

Zusammenfassung

In der vorliegenden Arbeit konfrontierte ich mich mit dem Phänomen der Kontroversen zum Thema der Pastoralpsychologie, die sich in den Schwierigkeiten äußern, für sie einen entsprechenden Ort im Verhältnis zur Pastoraltheologie und zur Psychologie zu finden. Ich bin überzeugt, dass es gut ist, wenn Klarheit darüber besteht, dass die Pastoralpsychologie eine psychologische Wissenschaft mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen ist. Ohne den methodologischen Status der Pastoralpsychologie als einer psychologischen Disziplin zu verändern, kann man jedoch nicht umhin, ihre Beziehung zur Pastoraltheologie zu bemerken. Diese Beziehung ändert nichts an der Tatsache, dass die Pastoralpsychologie Psychologie ist und nicht Theologie, so wie die Sozialpsychologie durch ihre Beschäftigung mit den sozialen Beziehungen nicht zur Soziologie geworden ist.

²² Por. <<http://www.acpe.edu>>, 28 sierpnia 2006, oraz <http://www.srhs.org/pastoral_care/clinical_pastoral_education.asp>, 28 sierpnia 2006.

²³ Por. Z. Kroplewski, *Kierownictwo duchowe a psychoterapia*, w: J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe. Poradnik dla księży*, Wydawnictwo WAM, Kraków (w druku).

²⁴ Zob. np. O. Pfister, *Analytische Seelsorge. Einführung in die Praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien*, Göttingen 1927; J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985.

²⁵ Zob. np. S. Hiltner, dz. cyt.; P. F. Schmid, *Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge*, Würzburg 1989.

²⁶ Zob. np. E. Lukas, *Psychologische Seelsorge. Logotherapie – die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie*, Freiburg 1996; K.-H. Röhlhlin, *Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Franks im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeption und als Impuls für die kirchliche Seelsorge*, München 1988.

²⁷ Zob. np. W. A. Knights, dz. cyt.; K. Lückel, *Begegnung mit Sterbenden. „Gestaltseelsorge“ in der Begleitung sterbender Menschen*, München, Mainz 1981.

²⁸ G. Besier, *Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie“*, Göttingen 1980.

²⁹ Za takim rozumieniem opowiada się także I. Baumgartner (zob. I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie...*). Por. także Z. Kroplewski, dz. cyt.

³⁰ Por. M. Klessmann, dz. cyt., s. 217–220.

³¹ Por. L. Grzesiuk, U. Jakubowska, *Nurty teoretyczne w psychoterapii. Inne szkoły psychoterapeutyczne*, w: L. Grzesiuk (red.), *Psychoterapia. Szkoły, zjawiska, techniki i specyficzne problemy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 79–81.

³² Pewne formy psychologizmu możemy znaleźć w niektórych pracach teologów pastoralnych, którzy swoje teorie duszpasterstwa w dużej mierze podporządkowują teoriom psychologicznym. W takim duchu jest napisany podręcznik do ewangelickiej teologii pastoralnej (zob. K. Winkler, dz. cyt.). W podręczniku tym zawarto wiele teorii pastoralnych uwikłanych w teorie psychologiczne. Typowym psychologizmem w teologii wydają się być także prace Stolberga (por. np. D. Stolberg, *Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppen-dynamisch-therapeutische Arbeitsweise*, Göttingen 1971).

³³ Typowy teologizm do prac z zakresu psychologii duchowości wprowadza A. J. Nowak (por. np. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1992).

³⁴ I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie...*

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. R. Jaworski, *Propozycja psychologii bazującej na antropologii chrześcijańskiej*, „Roczniki Psychologiczne”, 1/2006, S. 205–226 zusammen mit den fragwürdigen Antworten. Obwohl ich mit dem Motiv des Artikels von R. Jaworski übereinstimme, das sich auf die der Psychologie immer zugrundeliegende Anthropologie bezieht, gehen die in diesem Artikel aufgestellten Thesen sowohl für die Psychologie als auch für das Christentum entschieden zu weit. Das bedeutet aber nicht, wie der Autor meint, daß in der Praxis der therapeutischen Hilfe keine große Verwirrung existiert – und zwar wegen der mangelnden Bezugnahme auf eine solide Anthropologie bei vielen Therapeuten. Würde man sich jedoch für die Existenz einer christlichen Psychologie entscheiden, dann würde diese mehr in Richtung einer Theorie der Evangelisierung oder zumindest der Katechetik bzw. Religionspädagogik oder auch einer spezifischen Art von religiöser Psychologie tendieren, die sie von der Religionspsychologie unterscheidet.

² Im *Lexikon für Theologie und Kirche* wird die Pastoralpsychologie im Rahmen der Patoraltheologie situiert, aber es werden auch die damit verbundenen Schwierigkeiten aufgezeigt, vgl. G. Schmid, *Pastoralpsychologie*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, Herder, Freiburg, Basel, Rom, Wien 1999, Spalte 1441–1444. Für dieselbe eindeutige Lösung sprechen sich auch viele Pastoralpsychologen aus, vgl. z.B. H. Wahl, *Pastoralpsychologie – Teilgebiet und Grunddimensionen Praktischer Theologie*, in: I. Baumgartner (Hrsg.), *Handbuch der Pastoralpsychologie*, Pustet, Regensburg 1990, S. 41–61.

³ Für eine Situierung der Pastoralpsychologie innerhalb der psychologischen Wissenschaften sind Z. Chlewiński, *Przedmowa*, in: Z. Chlewiński (Hrsg.), *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, S. 5; M. Szentmartoni, *Psychologia pastoralna*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995, S. 11–12.

⁴ Vgl. A. Wittrahm, *Seelsorge, Pastoralpsychologie und Postmoderne. Eine pastoralpsychologische Grundlegung lebensfördernder Begegnungen angesichts radikaler postmoderner Pluralität*, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln 2001, S. 113–117.

⁵ I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990.

⁶ M. Szentmartoni, op. cit., S. 9, 11.

⁷ M. Klessmann, *Pastoralpsychologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2004, S. 17.

⁸ Ebd., S. 54.

⁹ Ebd., S. 26–54.

¹⁰ Ebd., S. 17–26.

¹¹ H. Wahl, op. cit., S. 41–61.

¹² Vgl. A. Wittrahm, op. cit., S. 266–267.

³⁵ Ilustracją tego zagadnienia mogą być liczne popularne publikacje kard. M. Martiniego, który jako biblista dla opisu sytuacji człowieka odwołuje się do biblijnego i egzystencjalnego doświadczenia. Publikacje te jednak według autora nie pretendują do rozważań o charakterze psychologicznym, lecz są egzystencjalno-biblijnymi rozważaniami (por. np. M. C. Martini, *Jak być księdzem? Medytacje biblijne w świetle doświadczeń duszpasterskich św. Pawła Apostoła*, WAM, Kraków 1995; tenże, *Stapanie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, WAM, Kraków 1996).

³⁶ M. Klessmann, dz. cyt., s. 34.

Zdzisław Kroplewski

Ks. prof. dr hab., dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego; zajmuje się problematyką z zakresu psychologii religii.

¹³ Nach R. Zerfaß, *Praktische Theologie als Handlungswissenschaft*, in: F. Klostermann, R. Zerfaß (Hrsg.), *Praktische Theologie heute*, München, Mainz 1974, S. 167.

¹⁴ Vgl. z.B. K. Winkler, *Seelsorge*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1997.

¹⁵ Zum Beispiel war von den evangelischen Pastoralpsychologen Joachim Scharfenberg Professor für Praktische Theologie an der Universität in Kiel, und Dietrich Stolberg war Professor für Praktische Theologie in Marburg. Von den katholischen Pastoralpsychologen ist Herbert Wahl Professor für Praktische Theologie an der Universität in Trier, und Hermann Stengert war Professor für Pastoraltheologie an der Universität in Innsbruck.

¹⁶ Die Kritik an der sog. Seelsorgebewegung in Deutschland wird geschildert in: A. Wittrahm, op. cit., S. 23–72.

¹⁷ Z. Chlewiński, op. cit., S. 5.

¹⁸ Ebd., S. 5–8.

¹⁹ H. Wahl, op. cit., S. 41–61.

²⁰ Ähnlicher Meinung ist auch M. Szentmartoni, op. cit., S. 11–14.

²¹ Vgl. S. Hiltner, *Pastoral Counseling*, Nashville, New York 1949; A. W. R. Sipe, C. J. Rowe (Hrsg.), *Psychiatry, Ministry and Pastoral Counseling*, Minnesota 1984; R. J. Wicks, R. S. Parsons, D. E. Capps (Hrsg.), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, New York 1985; R. J. Hunter (Hrsg.), *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Nashville 1990; W. A. Knights, *Pastoral Counseling. A Gestalt Approach*, New York, London 2002.

²² Vgl. <<http://www.acpe.edu>>, Stand vom 28.08.2006; <http://www.srhs.org/pastoral_care/clinical_pastoral_education.asp>, Stand vom 28.08.2006.

²³ Vgl. Z. Kroplewski, *Kierownictwo duchowe a psychoterapia*, in: J. Augustyn, *Kierownictwo duchowe. Poradnik dla księży*, Wydawnictwo WAM, Kraków (im Druck).

²⁴ U.a. O. Pfister, *Analytische Seelsorge. Einführung in die Praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien*, Göttingen 1927; J. Scharfenberg, *Einführung in die Pastoralpsychologie*, Göttingen 1985.

²⁵ U.a. S. Hiltner, op. cit.; P. F. Schmid, *Personale Begegnung. Der personenzentrierte Ansatz in Psychotherapie, Beratung, Gruppenarbeit und Seelsorge*, Würzburg 1989.

²⁶ U.a. E. Lukas, *Psychologische Seelsorge. Logotherapie – die Wende zu einer menschenwürdigen Psychologie*, Freiburg 1996; K.-H. Röhlhlin, *Sinnorientierte Seelsorge. Die Existenzanalyse und Logotherapie V. E. Frankls im Vergleich mit den neueren evangelischen Seelsorgekonzeption und als Impuls für die kirchliche Seelsorge*, München 1988.

²⁷ U.a. W. A. Knights, op. cit.; K. Lückel, *Begegnung mit Sterbenden. „Gestaltseelsorge“ in der Begleitung sterbender Menschen*, München, Mainz 1981.

²⁸ G. Besier, *Seelsorge und Klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie“*, Göttingen 1980.

²⁹ Ein solches Verständnis vertritt sich auch I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie ...*; vgl. auch Z. Kroplewski, op. cit.

³⁰ Vgl. M. Klessmann, op. cit., S. 217–220.

³¹ Vgl. L. Grzeziuk, U. Jakubowska, *Nurty teoretyczne w psychoterapii. Inne szkoły psychoterapeutyczne*, in: L. Grzeziuk (Hrsg.), *Psychoterapia. Szkoły, zjawiska, techniki i specyficzne problemy*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, S. 79–81.

³² Gewissen Formen des Psychologismus können wir in manchen Arbeiten von Pastoraltheologen begegnen, die ihre Seelsorgetheorien in hohem Maße psychologischen Theorien unterordnen. In einem solchen Geiste ist auch das Lehrbuch für evangelische Pastoraltheologie von K. Winkler, op. cit., verfaßt. In diesem Lehrbuch werden viele in psychologische Theorien verstrickte Pastoraltheorien präsentiert. Ein typisches Beispiel für den Psychologismus in der Theologie scheinen auch die Arbeiten von Stolberg zu liefern (vgl. z.B. D. Stolberg, *Seelsorge durch die Gruppe. Praktische Einführung in die gruppenspezifisch-therapeutische Arbeitsweise*, Göttingen 1971).

³³ Ein typisches Beispiel für den Theologismus in Arbeiten aus dem Bereich der Psychologie liefert A. J. Nowak, vgl. z.B. A. J. Nowak, *Osobowość sakramentalna*, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 1992.

³⁴ I. Baumgartner, *Pastoralpsychologie ...*

³⁵ Eine Illustration dazu können die zahlreichen populären Publikationen von Kardinal M. Martini liefern, der sich als Biblist zur Schilderung der Situation des Menschen auf die biblische und existentielle Erfahrung beruft. Aber diese Veröffentlichungen erheben – wie ihr Autor unterstreicht – nicht den Anspruch, psychologische Betrachtungen zu sein, sondern sie stellen existentiell-biblische Betrachtungen dar (vgl. z.B. M. C. Martini, *Jak być księdzem? Medytacje biblijne w świetle doświadczeń duszpasterskich św. Pawła Apostoła*, WAM, Kraków 1995; ders., *Stąpienie po jedwabiu. Proces komunikacji w działalności duszpasterskiej*, WAM, Kraków 1996).

³⁶ M. Klessmann, op. cit., S. 34.

Zdzisław Kroplewski

Prof. Dr. habil., Dekan der Theologischen Fakultät an der Universität in Szczecin/Polen. Schwerpunkte der Forschung: Religionspsychologische Probleme.

Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu Impulse aus der Erziehungswissenschaft

Annette Miriam Stroß



Indoktrynacja jako wyzwanie dla nauk o wychowaniu. 13 tez

Indoktrination – eine erziehungswissenschaftliche Herausforderung. 13 Thesen

Słowa kluczowe: indoktrynacja, oddychotomizowanie, empiryzacja, operacjonalizacja – kryteria, socjalizacja – procesy

Schlüsselworte: Indoktrination, Veralltäglichung, Empirisierung, Operationalisierungskriterien, Sozialisationsprozesse

Pod pojęciem „indoktrynacja” rozumie się na ogół niedozwolone formy wywierania wpływu na ludzkie myślenie i zachowanie. Indoktrynacja bywa utożsamiana ze skuteczną (!) manipulacją ludźmi. W takim znaczeniu jest ona nie do przyjęcia w pedagogicznym myśleniu i działaniu. Ale czy indoktrynacja rzeczywiście stanowi przeciwieństwo starań wychowawczych? Czy ma miejsce przede wszystkim w systemach totalitarnych? Zamiast nadal traktować indoktrynację jako „drugą stronę” pedagogicznego medalu, w niniejszym artykule zostanie podjęta próba ujęcia jej jako elementu strukturalnego obecnego w każdym pedagogicznym myśleniu i działaniu. Ten element indoktrynacji, ze względu na zawartą w nim strukturalną zasadę zamknięcia na alternatywy, a także na indywidualne, intersubiektywne lub instytucjonalne przestrzenie myślenia i działania, wymaga nieustannej czujności.

Pojęcie „indoktrynacja” zostało wprowadzone do języka niemieckiego w latach 60. XX wieku jako wynik zapożyczenia terminu angielskiego, używanego w Stanach Zjednoczonych. W latach 30. XX wieku stosowano go w USA przede wszystkim na określenie sposobu postę-

Unter „Indoktrination” werden allgemein nichtlegitime Formen der Beeinflussung menschlichen Denkens und Verhaltens verstanden. Indoktrination wird gleichgesetzt mit der erfolgreichen (!) Manipulation von Menschen. Solchermaßen wird Indoktrination aus dem pädagogischen Denken und Handeln ausgeschlossen. Doch ist Indoktrination tatsächlich das Gegenteil erzieherischer Bemühungen? Findet Indoktrination vornehmlich in totalitären Systemen statt? Kann von Indoktrination nur bei nachweislichem „Erfolg” absichtsvoller Bemühungen gesprochen werden? Statt Indoktrination länger als „Kehrseite” der pädagogischen Medaille zu behandeln, soll Indoktrination im Folgenden als Strukturmoment eines jeden pädagogischen Denkens und Handelns herausgearbeitet werden, das aufgrund des in ihm angelegten Strukturprinzips der Schließung gegenüber Alternativen, gegenüber (individuellen, intersubjektiven, institutionellen) Denk- und Handlungsspielräumen permanente Achtsamkeit erfordert.

Eingeführt worden ist der Indoktrinationsbegriff in die deutsche Sprache in den 1960er Jahren im Zuge der Übernahme des US-amerikanischen

powania przeciwników politycznych, w szczególności radzieckiego reżimu komunistycznego, a po 1945 roku służył do demaskującej charakterystyki szkolenia politycznego w radzieckiej strefie okupacyjnej¹. Pomijając sporadyczne przypadki używania tego pojęcia w latach 60., weszło ono do naukowej debaty na temat wychowania w latach 70. XX wieku. Z dzisiejszego punktu widzenia można wyróżnić dwie fazy dyskusji toczącej się w ramach nauk o wychowaniu. W pierwszej fazie dyskusji (lata 1972–1989) koncentrowano się głównie na problemie indoktrynacji w szkołach zachodnioniemieckich i poszukiwano przede wszystkim oznak zarówno otwartej, jak i ukrytej indoktrynacji w (zachodnio)niemieckim systemie kształcenia, przy czym pytanie o rzeczywistą skuteczność działań indoktrynacyjnych pozostawało na marginesie². W drugiej fazie dyskusji (od 1990 roku do dnia dzisiejszego) na pierwszy plan wysunęło się zagadnienie indoktrynacji w systemach totalitarnych (chodzi tu głównie o historię NRD i o narodowy socjalizm). Współcześnie akcentuje się przede wszystkim nieefektywność działań indoktrynacyjnych w systemach totalitarnych, przy jednoczesnej dychotomizacji na płaszczyźnie systemowej dzięki rozróżnieniu na społeczeństwa stosujące indoktrynację (totalitarne) oraz niestosujące jej (demokratyczne)³. Przeciwwstawienie indoktrynacji wychowaniu (kształceniu, nauczaniu), stanowiące podstawę dyskusji prowadzonej w ramach nauk o wychowaniu, nawiązuje do postulatu pedagogiki oświeceniowej i towarzyszących jej przekonaniom o autonomii i samookreśleniu człowieka. Filantrop Ernst Christian Trapp pisał w 1780 roku: „Ponieważ młodzież jest łatwowierna i ze swej natury nie może być inna, wydaje się, że nie jest trudno osiągnąć cel nauczania, jakim jest wiara w słowa nauczyciela. Tu jednakże pojawia się następująca trudność, która nie jest bez znaczenia: uczeń powinien nauczyć się czegoś więcej niż tylko wiary

Begriffs, der im US-amerikanischen Sprachgebrauch in den 1930er Jahren vor allem zur Kennzeichnung der Vorgehensweise politischer Gegner, insbesondere des sowjetkommunistischen Regimes, sowie nach 1945 zur denunzierenden Charakterisierung der Schulungsarbeit in der sowjetischen Besatzungszone gedient hat.¹ Neben randständigen Nennungen in den sechziger Jahren hält der Indoktrinationsbegriff in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts Einzug in die erziehungswissenschaftliche Debatte. Aus heutiger Sicht lassen sich zwei Diskussionsphasen innerhalb der Erziehungswissenschaft voneinander unterscheiden: In der ersten, mehrheitlich auf die Frage nach Indoktrination an westdeutschen Schulen bezogenen, Diskussionsphase (1972–1989) werden vor allem Indizien für offene wie auch latente Indoktrination im (west)deutschen Bildungssystem gesucht; dabei bleibt die Frage nach der faktischen Wirksamkeit indoktrinärer Bemühungen im Hintergrund.² In der zweiten Diskussionsphase (1990 bis zur Gegenwart) ist die Frage nach Indoktrination in totalitären Systemen (DDR, Nationalsozialismus) vorherrschend; dabei wird vor allem die (tendenzielle) Effektivität indoktrinärer Bemühungen in totalitären Systemen hervorgehoben bei gleichzeitiger Dichotomisierung auf der Systemebene durch die Unterscheidung von indoktrinierenden (totalitären) und nichtindoktrinierenden (demokratischen) Gesellschaften.³ Die für die erziehungswissenschaftliche Diskussion grundlegende Kontrastierung von Indoktrination und Erziehung (Bildung, Unterricht) geht auf das Postulat der Aufklärungspädagogik und die sie begleitenden Vorstellungen von Mündigkeit und Selbstbestimmung des Menschen zurück. So schreibt der Philanthrop E. C. Trapp im Jahr 1780: „Da die Jugend leichtgläubig ist, und ihrer Natur nach nicht anders sein kann: so scheint der Zweck des Unterrichts, der im Glauben an die Worte des Lehrers besteht, nicht schwer zu erhalten zu sein. Indessen

w nauczyciela; trzeba kształtować jego rozsądek i dopomóc jego rozumowi, aby patrzył własnymi oczami. Takie oświecenie prowadzi jednak nieuchronnie do sprzeczności i wątpliwości”⁴.

Choć odwoływanie się do obrazów wroga i tworzenie dychotomicznych rozróżnień na płaszczyźnie systemowej dziś uważane jest za problematyczne, oznacza ono jednocześnie konieczność obrania nowego punktu widzenia po „końcu historii” (tzn. po upadku radzieckiego reżimu i związanych z nim dawnych obrazów wroga). Prowadzona w ramach nauk o wychowaniu dyskusja na temat indoktrynacji może w związku z tym wejść w trzecią fazę dopiero pod warunkiem **oddychotomizowania i empiryzacji tego pojęcia oraz wskazania na jego związki z codziennością**. Za pomocą kilkunastu tez postaram się naszkicować zarys nowego, pedagogicznego rozumienia indoktrynacji, w świetle którego jest ona zarówno częścią codzienności, jak i pewną możliwością zagrożenia pedagogicznego myślenia i działania w otwartych społeczeństwach demokratycznych. Zgodnie z tym rozumieniem, indoktrynacja jest kategorią stopniowalną; dzięki takiemu rozumieniu można rozwijać kryteria operacjonalizacji służące jej badaniu w myśleniu i działaniu pedagogicznym.

Teza 1:

Indoktrynacja jest częścią składową każdej refleksji oraz działania pedagogicznego w społeczeństwach demokratycznych.

Teza 2:

Indoktrynacja jako cecha systemów otwartych powinna, w nawiązaniu do dyskusji metodycznych z lat 90., w większym niż dotychczas stopniu stać się przedmiotem badań empirycznych (jakościowych oraz ilościowych). Stanowisko to jest przeciwieństwem programowego zakazu stosowania indoktrynacji w społeczeństwach demokratycznych (po oficjalnym uznaniu, w ramach dyskusji prowadzonych w latach 70. i 80. XX wieku, istnienia potencjalnego zagrożenia nią).

ist hier folgende nicht unerhebliche Schwierigkeit. Der Schüler soll mehr lernen, als bloß an den Lehrer glauben; man soll seine Vernunft bearbeiten und seinem Verstand aufhelfen, dass er mit eignen Augen sehe. Diese Aufklärung führt aber unvermeidlich zum Widersprechen und zum Zweifeln.”⁴

Wird allerdings das Rekurrieren auf Feindbilder und das Erzeugen dichotomer Unterscheidungen auf Systemebene heute als problematisch betrachtet, so bedeutet das zugleich, sich einer neuen Sichtweise nach dem „Ende der Geschichte” (d.h. nach dem Zusammenbruch des Sowjetregimes und der zugehörigen alten Feindbilder) stellen zu müssen. In eine dritte Phase kann die erziehungswissenschaftliche Diskussion zur Indoktrination folglich erst eintreten unter den Bedingungen einer **Entdichotomisierung, Veralltäglichsung und Empirisierung** des Begriffs. Anhand einiger Thesen wird im folgenden ein neues – erziehungswissenschaftliches – Verständnis von Indoktrination entworfen, das Indoktrination als alltäglichen Bestandteil wie auch als Gefährdungspotential pädagogischen Denkens und Handelns in offenen demokratischen Gesellschaften beleuchtet, Indoktrination als graduelle Kategorie betrachtet und in diesem Zusammenhang Operationalisierungskriterien für die Untersuchung von Indoktrination im pädagogischen Denken und Handeln entwickelt. Danach gilt:

These 1:

Indoktrination ist Bestandteil eines jeden pädagogischen Denkens und Handelns in demokratischen Gesellschaften.

These 2:

Gegenüber dem programmatischen Verbot und der Proklamation des vorhandenen Gefährdungspotentials in demokratischen Gesellschaften innerhalb der Diskussion der siebziger und achtziger Jahre des 20. Jh. ist Indoktrination als Merkmal offener Systeme im Anschluss an die Methodendiskussionen in den 1990er Jahren verstärkt (qualitativen wie auch quantifizierenden) empirischen Untersuchungen zugänglich zu machen.

Teza 3:

W przedstawionym powyżej kontekście należy ponownie zbadać możliwości zastosowania wprowadzonych już rozróżnień. Będąc częścią składową pedagogicznego myślenia i działania, indoktrynacja może mieć istotne znaczenie przede wszystkim jako ukryta i strukturalna kategoria, w przeciwieństwie do „zamierzonego i celowego pogwałcenia świadomości”. Istotne może również okazać się rozróżnienie treści, metod, środków i celów (wprowadzone w latach 70.) oraz zamiarów i skutków (wprowadzone w latach 90.).

Teza 4:

Przy użyciu wielorakich kategorii różnicujących, które należy zestawiać ze sobą, trzeba ponownie zbadać możliwości i granice operacjonalizacji i następującego po niej badania empirycznego indoktrynacji (chodzi o np. rozróżnienie treści doktrynalnych, zamiarów, metod oraz celów indoktrynacji, jej skutków, a także płaszczyzn: indywidualnej, interaktywnej, instytucjonalnej oraz społecznej).

Teza 5:

Oprócz wychowania (kształcenia, nauczania), w polu widzenia dyskusji pedagogicznej powinny znowu znaleźć się procesy socjalizacji, co pozwoli ująć strukturalne tendencje do indoktrynacji (np. za pośrednictwem szkoły czy mediów) jako cechę systemów otwartych.

Teza 6:

W dalszym ciągu należy badać tzw. interesy społeczne (np. ideały ekonomiczne), świadomie wytyczone cele i programy instytucji, a także (ukryte) życzenia i subiektywne motywacje na różnych płaszczyznach.

Teza 7:

Do postulowanej powyżej kategorii badań należą również badania czynników zapewniających odporność na indoktrynację (np. pozostawianie przestrzeni dla indywidualnych działań w ramach instytucji) oraz badania możliwości

These 3:

Überprüft werden müssen in diesem Zusammenhang die Verwendungsmöglichkeiten bereits eingeführter Unterscheidungen. Als Bestandteil pädagogischen Denkens und Handelns in demokratischen Gesellschaften dürfte Indoktrination vor allem als latente und strukturelle Kategorie (hier: gegenüber der „absichtsvollen und zielgerichteten Bewußtseinsvergewaltigung“) relevant sein. Wichtig dürfte auch die Unterscheidung von Inhalten, Methoden, Medien und Zielen (seit den 1970er Jahren) sowie von Absichten und Wirkungen (seit den 1990er Jahren) sein.

These 4:

Anhand verschiedener, ineinander zu verschränkender Differenzierungskategorien müssen die Möglichkeiten wie auch die Grenzen der operativen Verflüssigung und (nachfolgenden) empirischen Untersuchung von Indoktrination überprüft werden (hier z.B. die Unterscheidung von doktrinalen Inhalten, indoktrinären Absichten/Methoden/Zielen, indoktrinierenden Wirkungen; individueller, interaktiver, institutioneller, gesellschaftlicher Ebene).

These 5:

Neben Erziehung (Bildung, Unterricht) ist der Blick innerhalb der pädagogischen Diskussion (wieder) stärker auf Sozialisationsprozesse zu richten, um strukturelle Indoktrinationstendenzen (z.B. durch Schule, Medien) als Merkmal offener Systeme erfassen zu können.

These 6:

Weiterhin sind gesellschaftliche Interessen (z.B. ökonomistische Leitbilder), bewusste Zielsetzungen und Programme von Institutionen wie auch die (latenten) Wünsche und subjektiven Beweggründe auf den verschiedenen Ebenen zu untersuchen.

These 7:

In diesen Zusammenhang gehören auch Untersuchungen zu den Resilienzfaktoren (z.B. durch das Gewähren individueller Handlungsspielräume in Institutionen) und den pädagogi-

odziaływania pedagogicznego (np. przez skuteczne przekazywanie kompetencji takich jak umiejętność podejmowania decyzji czy tolerancja) w celu przeciwdziałania indoktrynacji.

Teza 8:

Oprócz tego należy wypróbować aktywne, (inter)subiektywne strategie obchodzenia się z indoktrynacją (np. ignorowanie, opozycja oraz funkcjonalizacja). Należy pytać na przykład o to, dlaczego młodzież nie wykorzystuje przestrzeni do myślenia i działania, którą zapewniają jej (z zasady) politycznie gwarantowane wolności, oraz o możliwe do stwierdzenia przeszkody (np. warunki rodzinne, kontekst szkolny i zawodowy, poziom wykształcenia, indywidualne wzorce wartościowania, strategie radzenia sobie z trudnościami, przynależność grupową, indywidualną chęć czy przymus identyfikacji).

Teza 9:

Pedagogiczne pojęcie indoktrynacji, jak wynika z powyższych postulatów, należy generować jako kategorię o znaczeniu zarówno obiektywnym, jak i (inter)subiektywnym, przy czym w polu widzenia znaleźć się muszą w równym stopniu warunki strukturalne, procesy interakcji oraz (inter)subiektywne skutki indoktrynacji.

Teza 10:

Badanie indoktrynacji pojmowanej jako kategoria empiryczno-pedagogiczna nie może być nadal rozwijane z użyciem dychotomicznych kategorii wykluczających. Należy natomiast przedstawiać jako problem badawczy i uczynić przedmiotem badań empirycznych indoktrynujące części składowe lub elementy myśli pedagogicznej (np. w programach wychowania i kształcenia, we wzorcach) oraz działań pedagogicznych (np. w nauczaniu szkolnym).

Teza 11:

Z przedstawionych tez wynika, że pedagogiczne pojęcie indoktrynacji również należy do kategorii stopniowalnych. Oznacza to, że potencjalne zagrożenia bądź też czynniki odporności

szchen Einflussmöglichkeiten (etwa durch die erfolgreiche Vermittlung von Kompetenzen wie Entscheidungsfähigkeit, Toleranz) zur Vermeidung von Indoktrination.

These 8:

Darüber hinaus müssen aktive (inter)subjektive Strategien im Umgang mit Indoktrination untersucht werden (z.B. Ignorieren, Opponieren, Funktionalisieren). Gefragt werden muss beispielsweise, warum Jugendliche die ihnen unter politisch freierlichen Bedingungen (prinzipiell) gegebenen Denk- und Handlungsspielräume nicht nutzen und welche Hemmnisse sich zeigen (z.B. familiäre Bedingungen, schulischer, beruflicher Kontext, Bildungsniveau, individuelle Bewertungsmuster, Bewältigungsstrategien, Gruppenzugehörigkeiten, individuelle Identifikationswünsche und -zwänge).

These 9:

Das heißt: Der erziehungswissenschaftliche Indoktrinationsbegriff ist als objektiv wie auch (inter)subjektiv bedeutsame Kategorie zu generieren, wobei strukturelle Bedingungen, Interaktionsprozesse wie auch die (inter)subjektive Wirksamkeit von Indoktrination gleichermaßen in den Blick genommen werden müssen.

These 10:

Als empirisch-pädagogische Kategorie kann Indoktrination zugleich nicht länger entlang dichotomer Ausschlusskategorien entworfen werden. Problematisiert und der empirischen Untersuchung zugeführt werden müssen stattdessen indoktrinative Anteile bzw. „Momente“ im pädagogischen Denken (z.B. in Erziehungs- und Bildungsprogrammen, Leitbildern) und Handeln (z.B. im schulischen Unterricht).

These 11:

Solchermaßen erweist sich der erziehungswissenschaftliche Indoktrinationsbegriff zugleich als graduelle Kategorie. Das heißt: Potentielle Gefährdungen beziehungsweise Resistenzen (sog. Resilienzfaktoren) von Einzelnen, Gruppen usw. können danach – zumindest modellhaft – aus der

(*Resilienzfaktoren*) odnoszące się do jednostek, grup itp. mogą – przynajmniej w ujęciu modelowym – być przedstawione w splocie i wzajemnym oddziaływaniu poszczególnych elementów w kontekście, w którym występują. Znaczenie mają zarówno trwałe elementy strukturalne (do których zalicza się na przykład powtarzalność i niezmienność), jak również struktury procesów instytucjonalnych i (inter)subiektywnych (w tym kontekście należy rozpatrywać np. problem odwracalności procesów indoktrynacji).

Teza 12:

W przeciwieństwie do redukcjonistycznego ujmowania treści, metod, środków, celów lub też istniejących struktur jako rozstrzygających czynników, należy preferować punkt widzenia uwzględniający procesy powtórnej lub trwałej minimalizacji różnic (chodzi o pluralizm, o różnorodność). Indoktrynacja tak pojmowana okazuje się kategorią procesową w obrębie społeczeństw otwartych, wskazującą na tendencje do zamykania się (a tym samym na przechodzenie od treści do formy) na różnych płaszczyznach, a także ponad ich granicami, przy czym z reguły ma miejsce powstawanie dychotomicznych modeli myślenia (postrzeganie wszystkiego w kategoriach czarno-białych, tworzenie obrazów wroga).

Teza 13:

Z przedstawionego kontekstu wynika, że modelowe wyobrażenia i teorie dotyczące kognitywnych, moralnych i neurofizjologicznych procesów rozwojowych dzieci i młodzieży powinny być tak samo uwzględnione jak krytyczna dyskusja na ich temat (np. w odniesieniu do modelu poziomów rozwoju moralnego Kohlberga czy dyskusji na temat wolności woli w związku z nowszymi badaniami nad funkcjonowaniem mózgu).

Należy dodać, że indoktrynacja w większym niż dotychczas stopniu powinna być analizowana jako konstrukcja wielowymiarowa, z uwzględ-

Verflechtung und dem Zusammenwirken einzelner Elemente einschließlich kontextueller Bedingungen dargestellt werden. Bedeutsam sind sowohl überdauernde Strukturmomente (zu denen beispielsweise auch Wiederholungen und Dauerhaftigkeit gehören) ebenso wie institutionelle und (inter)subjektive Prozessstrukturen (in diesen Zusammenhang gehört z.B. auch die Frage nach der Reversibilität indoktrinativer Prozesse).

These 12:

Gegenüber einer reduktionistischen Betrachtung von Inhalten oder Methoden beziehungsweise Mitteln oder Zielen oder vorgegebenen Strukturen als jeweils ausschlaggebenden Faktoren ist eine Sichtweise zu bevorzugen, die Prozesse der wiederholten oder dauerhaften Minimierung von Differenzen (Pluralität, Vielfalt) in den Blick nimmt. Indoktrination erweist sich solchermaßen als eine Prozesskategorie innerhalb offener Gesellschaften, die auf Schließungstendenzen (und damit zugleich den Übergang vom Inhalt zur Form) auf unterschiedlichen Ebenen wie auch Ebenen übergreifend verweist und die in der Regel begleitet ist von der Entstehung dichotomer Denkmuster („Schwarz-Weiß-Malerei“, Feindbilder).

These 13:

In diesem Zusammenhang sind Modellvorstellungen und Theorien zu kognitiven, moralischen und neurophysiologischem Entwicklungsprozessen von Kindern und Jugendlichen ebenso zu berücksichtigen wie auch deren kritische Diskussion (hier z.B. bezogen auf das Stufenmodell von Kohlberg oder die Diskussion zur Willensfreiheit in der neueren Hirnforschung).

Indoktrination ist darüber hinaus – stärker als bisher – als multidimensionales, historische und interdisziplinäre Perspektiven berücksichtigendes Konstrukt zu entwerfen, z.B. entlang der „Bildsamkeit“ als anthropologische Voraussetzung für Indoktrination, unter Einbeziehung der Diskussionen zum Menschen und der subversi-

nieniem perspektywy historycznej i interdyscyplinarnej (np. pod kątem podatności ludzi na kształtowanie jako antropologicznej przesłanki indoktrynacji, z uwzględnieniem dyskusji na temat człowieka i subwersywnych funkcji śmiechu, dowcipu oraz ironii). Inne opcje badawcze to: filozoficzno-dialektyczny punkt widzenia, uświadamiający na przykład, że proklamowanie pewnych wolności może samo w sobie mieć charakter przymusu (np. ustalenie, że podstawą programu wychowawczego ma być wychowanie antyautorytarne) i odwrotnie (np. jednoznaczne wytyczne/programy, do których jednostka jednak nie musi się przyłączać); perspektywa krytyczno-socjologiczna, ewentualnie interakcyjna, akcentująca przynależność jednostki do struktur determinujących zachowanie lub też akcentująca elementy odwracalności (*Reversibilität*), zwrotności i symetrii jako cel procesów pedagogicznych; perspektywa pedagogiczno-sceptyczna, w której znajomość alternatyw bądź świadomość ich istnienia oraz konstruowalność perspektyw przedstawiane są jako przesłanki pedagogicznego myślenia i działania. Dopiero w ten sposób można uniknąć niebezpieczeństwa zawężania perspektywy na skutek stosowania procedur empirycznych i operacjonalizujących. Takie sprecyzowane i uwolnione od dychotomii pedagogiczne rozumienie indoktrynacji może i powinno znaleźć zastosowanie we współczesnych publicznych debatach politycznych, stwarzając wyraźną przeciwwagę dla obecnych tendencji do konstruowania nowych obrazów wroga (np. islamu).

ven Funktionen von Gelächter, Witz und Ironie, entlang einer philosophisch-dialektischen Betrachtungsweise, die beispielsweise deutlich macht, dass die Proklamation von Freiheitsansprüchen selbst wiederum einen Zwangscharakter tragen kann (z.B. in der Festlegung auf antiautoritäre Erziehung als Erziehungsprogramm) und umgekehrt (z.B. in eindeutigen Zielvorgaben/Programmen, denen sich der Einzelne aber nicht anschließen muss), in kritisch-soziologischer beziehungsweise interaktionstheoretischer Perspektive, die die Eingebundenheit des Einzelnen in Habitus determinierende Strukturen betont beziehungsweise die Elemente von Reversibilität, Reflexivität und Symmetrie als Ziel pädagogischer Prozesse hervorhebt, sowie in pädagogisch-skeptischer Absicht, durch die das Wissen um bzw. das Bewusstsein von Alternativen und die Konstruiertheit von Perspektiven als Voraussetzung pädagogischen Denkens und Handelns beleuchtet wird. Erst auf diese Weise können drohende Engführungen (!) des Blicks durch empirisierende und operationalisierende Verfahren vermieden werden. Ein solchermaßen geschärftes und entdichotomisierendes erziehungswissenschaftliches Indoktrinationsverständnis kann und sollte auch für die gegenwärtigen öffentlich-politischen Debatten fruchtbar gemacht werden, um nämlich ein deutliches Gegengewicht zu erzeugen zu den gegenwärtigen Tendenzen, neue Feindbilder (wie z.B. den Islam) zu konstruieren.

■ PRZYPISY

¹ A. M. Stroß, *Indoktrination*, w: D. Lenzen (red.) unter Mitarbeit von Friedrich Rost, *Pädagogische Grundbegriffe 1. Aggression – Interdisziplinarität*, Reinbek bei Hamburg 1989, s. 722–726.

² A. M. Stroß, *Erziehung und Indoktrination. Leistung, Begründbarkeit und Stellenwert einer Unterschei-*

■ ANMERKUNGEN

¹ A. M. Stroß, *Indoktrination*, in: D. Lenzen (Hrsg.) unter Mitarbeit von Friedrich Rost, *Pädagogische Grundbegriffe, 1. Aggression – Interdisziplinarität*, Reinbek bei Hamburg 1989, S. 722–726.

² A. M. Stroß, *Erziehung und Indoktrination. Leistung, Begründbarkeit und Stellenwert einer Unterscheidung,*

idung, w: K.-P. Horn, L. Wigger (red.), *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994, s. 47–68, tu s. 64 i n.

³ A. M. Stroß, *Indoktrination – ein (un)pädagogischer Begriff?*, w: H. Schluß (red.), *Indoktrination – die Rückseite des Spiegels?*, Wiesbaden 2007.

⁴ E. C. Trapp, *Versuch einer Pädagogik*, Bes. v. U. Herrmann, Paderborn 1977, s. 3.

Anette Miriam Stroß

Prof. dr hab. filozofii (M.A.) – ur. w 1962 r. Studia: nauki o wychowaniu, psychologia i socjologia na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie; promocja doktorska na Wolnym Uniwersytecie w Berlinie; habilitacja na Uniwersytecie im. Humboldta w Berlinie; nauczyciel akademicki we Frankfurcie nad Menem, w Zurychu (Szwajcaria) i Heidelbergu; badania i wykłady w Stanach Zjednoczonych i na Tajwanie; od 2000 r. profesor uniwersytecki pedagogiki ogólnej w Wyższej Szkole Vechta (Dolna Saksonia).

Główne dziedziny badań: teorie tożsamości i edukacji, historia nauk, nauki o zdrowiu.

in: K.-P. Horn, L. Wigger (Hrsg.), *Systematiken und Klassifikationen in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim 1994, S. 47–68, hier S. 64 ff.

³ A. M. Stroß, *Indoktrination – ein (un)pädagogischer Begriff?*, in: H. Schluß (Hrsg.): *Indoktrination – die Rückseite des Spiegels?*, Wiesbaden 2007.

⁴ E. C. Trapp, *Versuch einer Pädagogik*, Bes. v. U. Herrmann, Paderborn 1977, S. 3.

Annette Miriam Stroß

Univ.-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; seit 2000 Univ.-Professorin für Allgemeine Pädagogik an der Hochschule Vechta/Niedersachsen.

Forschungsschwerpunkte: Identitäts- und Bildungstheorien, Wissenschaftsgeschichte; Gesundheitserziehung/-wissenschaften.

W kierunku praktyki Aus der Praxis

Józef Baniak



Desakralizacja rytuału Pierwszej Komunii Świętej w Polsce

Die Desakralisierung des Rituals der heiligen Erstkommunion in Polen

Słowa kluczowe: desakralizacja, Pierwsza Komunia Święta, rytuały religijne, praktyki religijne, doświadczenie

Schlüsselworte: Desakralisierung, Erstkommunion, religiöse Riten, religiöse Praktiken, Erfahrung

Wstęp

W jednej ze swych prac Andrzej Wójtowicz następująco zdefiniował pojęcie „desakralizacja”: jest to „[...] zmienny historycznie proces wielostronnej transformacji, redukcji lub eliminacji sakralnych form kultury i jej poszczególnych elementów z życia jednostek, organizacji i społeczeństw. [...] Desakralizacja jako ograniczanie lub eliminacja niektórych praktyk religijnych uchodzi za model religijności w warunkach modernizacji społecznej w Europie Zachodniej. Desakralizacja jest milczeniem, nieobecnością, zmierzchem sacrum w historycznym procesie przemian jego kulturowych form; jest procesem historycznym o zmiennej dynamice i nie ma linearnej jednoznacznie akcji, zjawia się i znika [...]. Desakralizacja w takim ujęciu jest przekształceniem centrum kultury z religijnego w sekularne. W węższym sensie jest autonomizacją danej dziedziny życia indywidualnego i zbiorowego, oczyszczenia jej ze znaczeń i patronatu religijnego. Desakralizacja jest odzyskiwaniem autonomii i krytyką niesłusznej konsekracji świata. [...] Jako teza socjologiczna, desakrali-

Einführung

Andrzej Wójtowicz ist der Ansicht, dass die Desakralisierung „(...) den historisch variablen Prozess einer vielseitigen Transformation, Reduktion oder Eliminierung sakraler Formen der Kultur und ihrer einzelnen Elemente aus dem Leben der Einzelpersonen und der Organisation der Gesellschaft” bedeutet. „(...) Die Desakralisierung als Beschränkung oder Eliminierung mancher religiöser Praktiken gilt als Modell der Religiosität unter den Bedingungen der sozialen Modernisierung in Westeuropa. Desakralisierung” – so dieser Autor – „bedeutet das Schwinden, die Abwesenheit, das Verschwinden des Sacrum im historischen Wandlungsprozess seiner kulturellen Formen: sie stellt einen historischen Prozess mit variabler Dynamik dar und besitzt keine eindeutig lineare Aktion; sie tritt auf und verschwindet wieder – das ist ihre soziale Dynamik. In diesem Verständnis bedeutet Desakralisierung die Umgestaltung des Zentrums der Kultur von einem religiösen zu einem weltlichen. Im engeren Sinne meint sie die Autonomisierung des jeweiligen individuellen und kollektiven Le-

zacja jest wyjątkowo ambiwalentnym procesem społecznym [...]”¹.

Niekiedy skutkiem procesu desakralizacji jest postawa bardziej radykalna: człowiek odsuwa się od sacrum i od religii, a zwraca się wyłącznie do świata i do wartości w nim preferowanych czy mających znaczenie. W wyniku tej postawy człowiek odrzuca, jak zaznacza Hans Waldenfels, każdą religię i samą Transcendencję. W interpretacji religijnej postawa taka oznacza zeświecczenie codziennego i odświętnego życia ludzi, wtargnięcie i umocnienie się w ich dotychczasowej religijności elementów laickich, które zdominowały elementy religijne i kościelne².

Inny badacz, Mircea Eliade, wskazuje, że desakralizacja eliminuje pseudoreligijną hermeneutykę rzeczywistości ziemskiej i przywraca jej świecką autonomię, a jednocześnie oczyszcza postawy i przekonania religijne ludzi z zapatrywań i zachowań magicznych³.

Marginalizacja religii różnie kształtuje się w poszczególnych środowiskach społecznych i przyjmuje różnorakie formy. Zauważyć ją można np. w języku, w modlitwie, w przestrzeganiu religijnych przykazań i moralnych zaleceń Kościoła; w odczuwaniu winy moralnej, w tłumieniu głosu sumienia, w odrzucaniu symboli religijnych i w zmianie ich znaczenia, w akceptowaniu magii, w zmniejszającej się liczbie kandydatów do kapłaństwa i do zakonów. W wyniku oddziaływania tego procesu następuje regres ilościowy i jakościowy wielu praktyk religijnych, jak np. mniej liczny udział w Mszy niedzielnej i w praktykach jednorazowych, osłabienie lub zanik więzi z parafią i z klerem, zanikanie potrzeby modlitwy indywidualnej i publicznej, zanikanie religijnej motywacji pielgrzymek, zanikanie postów, niezrozumienie sensu pokuty, lekceważenie świąt religijnych i kościelnych, a przede wszystkim „zdesakralizowanie” kultu religijnego i wielu świąt kościelnych oraz nadawanie im typowo świeckiego stylu i charakteru⁴.

bensbereiches, d.h. seine Reinigung von religiösen Bedeutungen und dem religiösen Patronat. Desakralisierung bedeutet das Wiedergewinnen der Autonomie und die Kritik an einer unberechtigten Konsekration der Welt. (...) Als soziologische These stellt die Desakralisierung einen außerordentlich ambivalenten sozialen Prozess dar (...)”¹

Manchmal bewirkt der Prozess der Desakralisierung eine radikalere Haltung, in der sich der Mensch vom Sacrum und von der Religion abwendet und sich ausschließlich der Welt und den in ihr bevorzugten oder bedeutungsvollen Werten zuwendet. Im Gefolge dieser Haltung verwirft der Mensch, wie Hans Waldenfels hervorhebt, dann jede Religion und die Transzendenz überhaupt. In der religiösen Interpretation bedeutet diese Haltung eine Verweltlichung des Alltagslebens und der Feste der Menschen, das Eindringen und die Stärkung laizistischer Elemente, die die religiösen und kirchlichen Elemente dominiert haben, in ihre bisherige Religiosität.²

Mircea Eliade zeigt, dass die Desakralisierung die pseudoreligiöse Hermeneutik der irdischen Wirklichkeit eliminiert und ihre weltliche Autonomie wiederherstellt; gleichzeitig reinigt sie die religiösen Haltungen und Überzeugungen der Menschen von magischen Auffassungen und Verhaltensweisen.³

Die Marginalisierung der Religion gestaltet sich in den einzelnen sozialen Milieus verschieden und nimmt unterschiedliche Formen an – in der Sprache, im Gebet, in der Einhaltung der religiösen Gebote und der moralischen Anweisungen der Kirche, im Gefühl der moralischen Schuld, in der Unterdrückung der Stimme des Gewissens, in der Verwerfung religiöser Symbole und der Veränderung ihrer Bedeutung, im Akzeptieren magischer Formen, in der verringerten Zahl der Priester- und Ordensberufungen. Infolge der Einwirkung dieses Prozesses kommt es zu einem quantitativen und qualitativen Rückgang vieler religiöser Praktiken, wie zum Beispiel zum Nachlassen der Teilnahme an der Sonntagsmesse und

Proces desakralizacji konstruuje typ lub model „człowieka zeświecczonego”, czyli takiego człowieka, który w swojej codzienności świadomie pomija czy też nie przewiduje roli religii i Kościoła, nie bierze pod uwagę ich „diagnozy życiowej” dla siebie samego. Człowiek zeświecczony, jako „wytwór” procesu desakralizacji, odchodzi od religii i od jej pytań egzystencjalnych, ponieważ nie rozumie jej sensu i celu podstawowego, a tym bardziej nie wie, co może zaoferować mu filozofia religijna i metafizyka. W konsekwencji człowiek taki odrzuca obietnice religijne, a wybiera rozwiązania racjonalne, jak choćby wyniki badań naukowych czy postulaty praktyki życiowej, wynikające z doświadczenia historycznego i kulturowego. Człowiek zsekularyzowany sam chce odpowiadać za swój los, samodzielnie ustala kryteria swej aktywności życiowej, sam też decyduje o szczęściu własnym, a nie chce posługiwać się w tym celu normami religijnymi i nie uwzględnia pomocy Boga, której skuteczność kwestionuje. Zdarzają się sytuacje, w których człowiek zeświecczony dopuszcza pewną rolę religii w swoim życiu, jednak swoje postawy i działania religijne motywuje względami utylitarnymi (religia daje mu określone korzyści)⁵. W efekcie tego oddziaływania ludzie, niezależnie od swego wieku i warunków życia, odrzucają częściowo lub w całości religijne standardy, a opowiadają się za standardami świeckimi. W ich „zeświecczonej religijności” elementy laickie są łatwo dostrzegalne i zajmują miejsce elementów sakralnych, choć najbardziej niereligijna staje się ich moralność.

Problemy zasygnalizowane wyżej i jednocześnie związane z praktyką Pierwszej Komunii Świętej dzieci były przedmiotem moich dwukrotnych badań socjologicznych w Kaliszu wśród dzieci szkolnych oraz wśród ich rodziców. Badania te zrealizowałem w latach 1997–1998 oraz 2000–2001 w grupie 150 dzieci (łącznie, w obu terminach) oraz w grupie ich

an einmaligen Praktiken, zur Schwächung oder zum Aufhören der Verbindung zur Pfarrgemeinde und zu den Geistlichen, zum Schwinden des Bedürfnisses nach dem individuellen und öffentlichen Gebet, zu einem Schwund der religiösen Motivation der Wallfahrten sowie zum Verschwinden des Fastens, zu Unverständnis für den Sinn der Buße, zur Nichtbeachtung religiöser und kirchlicher Feiertage und vor allem zur „Desakralisierung” des religiösen Kults und vieler kirchlicher Feiertage, die dann einen typisch weltlichen Stil und Charakter annehmen.⁴

Der Prozess der Desakralisierung erzeugt einen Typ oder ein Modell des „verweltlichten Menschen”, d.h. einer Person, die in ihrem Alltag die Rolle der Religion und der Kirche bewusst außer Acht lässt bzw. nicht berücksichtigt und somit deren „Lebensdiagnose” für den Menschen selbst gar nicht mehr in Betracht zieht. Der verweltlichte Mensch als „Produkt” des Desakralisierungsprozesses entfernt sich von der Religion und ihren existentiellen Fragen, weil er deren Sinn und Grundziel nicht mehr versteht und erst recht nicht weiß, was ihm die religiöse Philosophie und Metaphysik noch bieten könnte. In der Konsequenz verwirft dieser Mensch die religiösen Verheißungen und wählt sich stattdessen lieber rationale Lösungen, wie z.B. die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen oder aus der historischen und kulturellen Erfahrung der Menschen resultierende Postulate der Lebenspraxis. Der säkularisierte Mensch will selbst für sein Schicksal verantwortlich sein, er bestimmt die Kriterien seiner Lebensaktivität selbständig und entscheidet auch selbst über sein eigenes Glück; er will sich zu diesem Zweck keiner religiösen Normen bedienen und berücksichtigt die Hilfe Gottes nicht, weil er deren Effektivität in Zweifel zieht. Es kann vorkommen, dass der verweltlichte Mensch eine gewisse Rolle der Religion in seinem Leben zulässt, aber seine religiösen Haltungen und Aktivitäten motiviert er dann rein utilitaristisch (d.h. die Religi-

rodziców. Dzieci te mieszkały we wszystkich parafiach funkcjonujących w Kaliszu. Do badań wybrane były losowo, czyli drogą losowania grup z list uczniów. Grupy dobrane proporcjonalnie stanowiły 20% wszystkich drugoklasistów przygotowujących się do Pierwszej Komunii w tamtych latach. Badania wśród wybranych dzieci zostały przeprowadzone z zastosowaniem ankiety audytoryjnej, zbudowanej z 20 pytań dotyczących religijności i problemów związanych z Pierwszą Komunią oraz z 8 pytań informacyjnych, obejmujących cechy demograficzno-społeczne respondentów. Z kolei sondaż wśród rodziców został zrealizowany w ich domach rodzinnych z zastosowaniem podobnego kwestionariusza ankiety, uwzględniającej ich religijność, moralność, życie rodzinne i postawy wobec Pierwszej Komunii dziecka.

W badaniach podstawowych interesowałem się głównie ilością i jakością świeckich elementów w praktyce Pierwszej Komunii dzieci i w uroczystościach rodzinnych z nią związanych. Elementów tych poszukiwałem w postawach i zachowaniach dzieci i ich rodziców – matek i ojców. Ważne było dla mnie to, jak obie grupy respondentów rozumiały istotę, sens i cel Pierwszej Komunii i czy łączyły tę praktykę z dalszym rozwojem religijnym dzieci. Chciałem się zorientować, jak rodzice – a także same dzieci – oceniali rolę katechezy parafialnej w przyswojeniu wiedzy na temat Pierwszej Spowiedzi i Pierwszej Komunii oraz w kształtowaniu prawidłowych postaw dzieci wobec tych praktyk religijnych. Czy katecheci uwrażliwiali dzieci i rodziców na sens i podstawowy cel Pierwszej Spowiedzi i Pierwszej Komunii w życiu człowieka wierzącego? Nie bez znaczenia było też ustalenie, czy wszystkie badane dzieci przystąpiły do wymienionych praktyk religijnych we właściwym czasie, nakazanym przez Kościół, czy też spełniły je w innym terminie. Kto spowodował ewentualne przesunięcie terminu realizacji tych praktyk przez dzieci? Czy dzień Pierwszej

on bietet ihm bestimmte Vorteile).⁵ Im Effekt dieser Einwirkung brechen die Menschen, unabhängig von ihrem Alter und ihren Lebensbedingungen, teilweise oder ganz mit den religiösen Standards und wählen sich weltliche Standards. In ihrer „verweltlichten Religiosität“ sind die laizistischen Elemente leicht erkennbar und nehmen den Platz sakraler Elemente ein, auch wenn ihre Moral höchst unreligiös geworden ist.

Die oben signalisierten, mit der Praxis der Erstkommunion der Kinder verbundenen Probleme bildeten den Gegenstand meiner zweifachen soziologischen Untersuchungen von Schulkindern und deren Eltern in Kalisz. Diese Untersuchungen wurden in den Jahren 1997/1998 und 2000/2001 in einer Gruppe von 150 Kindern zu beiden Zeitpunkten und in der Gruppe ihrer Eltern durchgeführt. Diese Kinder wohnten in allen in Kalisz bestehenden Pfarreien. Die Auswahl der Untersuchungsgruppe geschah durch Auslosung aus Listen von Schülern. Die ausgewählten Gruppen bildeten proportional 20% aller Kinder der zweiten Grundschulklasse, die sich in diesen Jahren auf ihre Erstkommunion vorbereiteten. Die Untersuchung der ausgewählten Kinder wurde jeweils mit Hilfe einer Auditorenbefragung realisiert, die 20 Fragen zur Religiosität und zu den mit der Erstkommunion verbundenen Problemen sowie 8 Informationsfragen umfasste, die die demographisch-sozialen Merkmale der Befragten betrafen. Die Befragung ihrer Eltern fand bei ihnen zu Hause mit Hilfe eines ähnlichen Fragebogens statt, der ihre Religiosität, ihre Moral, ihr Familienleben sowie ihre Einstellungen zur Erstkommunion des Kindes berücksichtigte.

In den grundlegenden Untersuchungen interessierte mich hauptsächlich die Quantität und Qualität der weltlichen Elemente in der Praxis der Erstkommunion der Kinder und bei den damit verbundenen Familienfeiern. Die weltlichen Elemente wollte ich in der Haltung und im Verhalten der Kinder und ihrer Eltern – Mütter und Väter – feststellen. Wichtig für mich war, wie

Komunii miał religijny i odświętny charakter w rodzinie dziecka i w parafii oraz jak same dzieci go przeżywały? Czy wszyscy rodzice i chrzestni przystąpili do spowiedzi i do komunii wraz ze swoimi dziećmi? Jak ta sytuacja kształtowała się w świetle deklaracji dzieci i rodziców? Z jakich przyczyn i powodów niektórzy rodzice i chrzestni zrezygnowali ze spowiedzi i komunii w tym dniu i wzięli jedynie bierny udział w uroczystości? Czy w rodzinnej uroczystości zachowano religijny nastrój, czy też miała ona styl świecki? Czy przyjęcie rodzinne z tej okazji odbyło się w domu dziecka, czy w wynajętym lokalu gastronomicznym? Jaką wagę przywiązywały dzieci – i rodzice – do strojów z okazji Pierwszej Komunii?

Pytałem również o znaczenie prezentów dawanych z okazji Pierwszej Komunii – jakie było podejście dzieci i rodziców do prezentów? Czy według nich prezenty nie kolidują z religijnym sensem Pierwszej Komunii i czy nie zmieniają postawy dziecka wobec niej jako wartości religijnej? Jakie prezenty otrzymały badane dzieci z tej okazji i czy prezenty były zgodne z ich oczekiwaniami, życzeniami i marzeniami? Czy wśród prezentów były również przedmioty kultu religijnego, sprzyjające rozwojowi religijności dziecka i akcentujące religijny wymiar Pierwszej Komunii? Czy prezenty komunijne, w świetle ocen dzieci i rodziców, przesłaniały właściwy sens i cel Pierwszej Komunii? Czy rodzice bagatelizowali lub eliminowali elementy sakralne z uroczystości rodzinnej, a jednocześnie koncentrowali się na elementach świeckich?

Istota Pierwszej Spowiedzi i Pierwszej Komunii w ujęciu dzieci i rodziców

Praktyka Pierwszej Spowiedzi i Pierwszej Komunii odgrywa, jak stwierdzają teologowie, zasadniczą rolę w życiu katolika, ponieważ jest

beide befragte Gruppen das Wesen, den Sinn und das Ziel der Erstkommunion verstehen und ob sie diese Praxis mit der weiteren religiösen Entwicklung der Kinder verbinden. Ich wollte erfahren, wie die Kinder und ihre Eltern die Rolle der Pfarrkatechese bei der Aneignung des Wissens über die erste Beichte und Kommunion sowie bei der Gestaltung korrekter Haltungen der Kinder zu diesen religiösen Praktiken beurteilen. Sensibilisieren die Katecheten die Kinder und Eltern für den Sinn und das Grundziel der ersten Beichte und Kommunion im Leben eines gläubigen Menschen? Nicht ohne Bedeutung war auch die Feststellung, ob alle befragten Kinder zu dem von der Kirche gebotenen richtigen Zeitpunkt zur ersten Beichte und Kommunion gingen oder ob sie diese Praktiken zu einem anderen Zeitpunkt erfüllten. Und wer verursachte diese Verschiebung des Termins der Erfüllung dieser Praktiken durch die Kinder? Trug der Tag der Erstkommunion religiösen und feierlichen Charakter in der Familie des Kindes und in der Pfarrgemeinde, und wie erlebten ihn die Kinder selbst? Gingen alle Eltern und Taufpaten zusammen mit ihren Kindern zur Beichte und zur Kommunion? Wie gestaltet sich diese Situation im Lichte der Deklarationen der Kinder und Eltern? Aus welchen Ursachen und Gründen verzichteten manche Eltern und Taufpaten an diesem Tag auf Beichte und Kommunion und nahmen an dieser Feier somit nur passiv teil? Wird in der Familienfeier die religiöse Stimmung gewahrt, oder zeichnet sie sich eher durch einen weltlichen Stil aus? Findet der Familienempfang aus diesem Anlass im Elternhaus oder in einer vorher reservierten Gaststätte statt? Welches Gewicht messen die Kinder und ihre Eltern der Kleidung zur Erstkommunion bei?

Ich fragte auch nach der Bedeutung der Geschenke aus Anlass der Erstkommunion: Was ist die Einstellung der Kinder und der Eltern zu diesen Geschenken? Kollidieren die Geschenke nicht mit dem religiösen Sinn der Erstkommunion, und

sakramentem inicjacji chrześcijańskiej. Bez religijnego wymiaru oba te wydarzenia tracą swój sens i cel podstawowy, stąd ważne jest pytanie, jak ich istotę i cel rozumieli i interpretowali rodzice oraz ich dzieci. Takie pytanie postawiłem moim respondentom w Kaliszu.

Na podstawie wyników badań można stwierdzić, że nie wszyscy respondenci poprawnie, czyli zgodnie z nauczaniem kościelnym, rozumieli i interpretowali istotę Pierwszej Spowiedzi i Komunii. Pewne zdziwienie mogą budzić wypowiedzi dzieci, jako że katecheci optymalnie poinformowali je na ten temat i dobrze przygotowali praktycznie do realizacji obu praktyk religijnych. Niemniej 25,5% badanych dzieci udzieliło całkiem błędnych wyjaśnień na pytanie dotyczące istoty pierwszokomunijnych praktyk, ich sensu i celu. Znaczny odsetek dzieci (15,9%) powstrzymał się od odpowiedzi na to pytanie, co może sugerować brak wiedzy na ten temat. Odpowiedź poprawną uzyskałem od 59,6% badanych dzieci, które w Pierwszej Spowiedzi i Komunii często widziały sytuację nietypową, niepowtarzalną, czy też przeżycie dające każdemu szansę pełniejszego włączenia się w życie religijne wspólnoty kościelnej i parafialnej, zdarzenie, jakiego dotąd jeszcze same osobiście nie doświadczyły. Tym zdarzeniem było dla nich, jak odczuwały i jak wyrażały to w swoim dziecięcym języku, ważne „spotkanie z Jezusem w Komunii”, „ugoszczenie Jezusa w swoim sercu”, „przeproszenie Jezusa za swoje grzechy i poproszenie go o łaskę przebaczenia”, „pozostanie chrześcijaninem”, „rozpoczęcie pełniejszej religijności własnej”.

Z badań wynika również, że wielu rodziców także miało trudności z właściwym zdefiniowaniem i wyjaśnieniem sensu i celu Pierwszej Spowiedzi i Komunii dzieci. Kłopoty takie miała jedna trzecia rodziców w badanej grupie, natomiast ponad połowa udzieliła poprawnej odpowiedzi. Ci właśnie rodzice często sami wspierali

zmienić się nie tylko postawa dziecka do tego jako religijnej wartości? Wasze dzieci otrzymały te prezenty z okazji, i odpowiadały tym prezentom także ich oczekiwaniom, życzeniom i marzeniom? Czy wśród otrzymanych prezentów były także przedmioty religijne, które wspierają rozwój religijny dziecka i wymiar Pierwszej Komunii? W jakiej mierze rodzice rozumieją prawdziwy sens i cel Pierwszej Komunii? Czy bagatelizują lub eliminują rodzice elementy sakralne podczas obchodów rodzinnych i koncentrują się na tym, co jest bardziej świeckie?

Das Wesen der ersten Beichte und Kommunion im Verständnis der Kinder und Eltern

Die Praxis der ersten Beichte und Kommunion spielt, wie die Theologen feststellen, eine prinzipielle Rolle im Leben eines jeden Katholiken, weil sie das Sakrament der christlichen Initiation ist. Ohne diese religiöse Dimension verlieren Beichte und Kommunion ihren Sinn und ihr grundlegendes Ziel. Deshalb ist die Frage wichtig, wie die Kinder und ihre Eltern das Wesen und Ziel der ersten Beichte und Kommunion interpretieren. Diese Frage stellte ich den von mir befragten Kindern und Eltern in Kalisz.

Die Ergebnisse meiner Untersuchungen zeigen, dass nicht alle Befragten das Wesen der Erstbeichte und Erstkommunion korrekt, d.h. der kirchlichen Lehre entsprechend, verstehen und interpretieren. Was die Situation der Kinder betrifft, so kann eine gewisse Verwunderung zum Ausdruck gebracht werden, weil die Katecheten sie zu diesem Thema optimal informiert und auch in praktischer Hinsicht gut auf die Erfüllung beider religiöser Praktiken vorbereitet hatten. Dennoch gaben 25,5% der befragten Kinder völlig falsche Antworten auf die Frage

katechetów w przygotowaniu dzieci do godnego, jak zaznaczali, przyjęcia Pierwszej Komunii, przypominając dzieciom o obowiązku poprzedzenia jej spowiedzią jako praktyką religijną i duchową.

Wypowiedzi na temat charakteru Pierwszej Spowiedzi i Komunii także podzieliły dzieci i ich rodziców na pewne grupy. W ocenie 10,7% dzieci i 17% rodziców praktyki te powinny mieć wyłącznie świecki charakter. Odmienny pogląd na ten temat wyraziło 49,6% dzieci i 40,6% rodziców; stwierdzili oni, że powinny mieć charakter wyłącznie religijny. Znaczna grupa badanych, bo 22,7% dzieci i 24,8% rodziców, widziała wspomniane praktyki w podwójnym wymiarze – religijnym i świeckim, przy czym lokalizowała je w stosownych dla tych praktyk miejscach: praktyki mające wymiar religijny w kościele, a mające wymiar świecki – w domu rodzinnym dziecka. Pozostali respondenci (17% dzieci i 17,6% rodziców) nie mieli rozeznania w tej sprawie. Świeckie elementy w obu praktykach preferowało łącznie w obu grupach 33,4% i 41,8% respondentów, ograniczając lub całkiem pomijając ich religijny charakter i cel. Świecki charakter częściej nadawano spowiedzi niż komunii.

Badania wykazały, że dominujący odsetek dzieci (69,6%) przystąpił we właściwym czasie do swojej Pierwszej Spowiedzi i Pierwszej Komunii, natomiast 21,2% dzieci zrealizowało te praktyki religijne w innym terminie; w siedmiu przypadkach opóźnienie wynosiło dwa lata. Opóźnienie wywołały różne czynniki, jednak najczęstszym jego powodem był brak zainteresowania rodziców religijnością swoich dzieci. Z reguły dzieci te żyły w rodzinach patologicznych lub całkiem zaniedbanych religijnie, bez więzi z własną parafią.

W odpowiedziach na kolejne pytanie (było to pytanie otwarte) dzieci i rodzice wskazywali motywy realizacji pierwszokomunijnych praktyk religijnych. Wszystkie motywy wyszczególnione

nach dem Wesen dieser Praktiken, ihrem Sinn und Ziel. Ein beträchtlicher Prozentsatz der Kinder (15,9%) beantwortete diese Frage überhaupt nicht, was auf mangelndes Wissen zu diesem Thema hindeutet. Eine korrekte Antwort erhielt ich von 59,6% der befragten Kinder, die ihre erste Beichte und Kommunion oft als eine außergewöhnliche, einmalige Situation oder auch als ein Erlebnis ansahen, das jedem einzelnen die Chance gibt, sich umfassender in das religiöse Leben der Pfarrgemeinde und der Kirche überhaupt einzubringen – eine Erfahrung, die sie bisher persönlich noch nicht gemacht hatten. Dieses Ereignis war für sie, wie sie in ihrer kindlichen Sprache und Empfindung betonten, eine wichtige „Begegnung mit Jesus in der Kommunion“, eine „Bewillkommnung Jesu in meinem Herzen“, „eine Bitte an Jesus um Verzeihung meiner Sünden und um die Gnade der Vergebung“, „wirkliches Christsein“ sowie „der Beginn einer vollständigeren eigenen Religiosität“.

Aus den Untersuchungen ergibt sich ebenfalls, dass auch viele Eltern Schwierigkeiten hatten, den Sinn und Zweck der ersten Beichte und Kommunion ihrer Kinder richtig zu definieren. Solche Schwierigkeiten hatte etwa ein Drittel aller Eltern in der Untersuchungsgruppe, während über 50% eine korrekte Antwort erteilten. Gerade diese Eltern unterstützten die Katecheten oft selbst bei der Vorbereitung ihrer Kinder auf einen – wie sie betonten – würdigen Empfang der heiligen Kommunion und erinnerten sie an die religiöse und geistige Pflicht, vorher zur Beichte zu gehen.

Was den Charakter der Erstbeichte und Erstkommunion betraf, so waren sowohl die Äußerungen der Kinder als auch der Eltern differenziert. Für 10,7% der Kinder und 17% der Eltern sollten diese Praktiken ausschließlich weltlichen Charakter tragen. Eine andere Meinung zu diesem Thema vertraten 49,6% der Kinder und 40,6% der Eltern, denen zufolge sie ausschließlich religiösen Charakter besitzen sollten. Ein beträchtlicher Prozentsatz – 22,7% der Kinder

przez respondentów można ująć w trzy kategorie ogólne: motywy religijno-kościelne, motywy wynikające z tradycji rodzinnej i motywy społeczno-lokalne (zwyczajowe). Należy zaznaczyć, że dwie ostatnie kategorie mają typowo świecki charakter. Motywy religijno-kościelne wskazało 45,4% dzieci i 41,8% rodziców, motywy wynikające z tradycji rodzinnej 18,1% dzieci i 25,3% rodziców, a motywy zwyczajowe 27,3% dzieci i 23,6% rodziców. Pozostali respondenci nie udzielili odpowiedzi na to pytanie. Motywy świeckie wskazało 45,4% dzieci i 48,9% rodziców, czyli prawie co drugi respondent w obu grupach badanych osób. Motywy przyjęcia Pierwszej Komunii wskazane przez dzieci i rodziców dowodzą, że w obrzędowości z nią związanej zdecydowanie dominują elementy świeckie, często wyraźnie preferowane przez oba pokolenia. Proces desakralizacji tych praktyk religijnych jest zaawansowany i dynamiczny.

Podczas badań zapytałem dzieci, czy osobiście pragnęły przystąpić do Pierwszej Spowiedzi i Komunii, a ich rodziców o to, czy pragnęły, żeby ich dziecko zrealizowało tę podstawową praktykę religijną. Z uzyskanych wyników badań wynika, że 24,8% dzieci nie przejawiało wyraźnego i radosnego pragnienia przystąpienia do Pierwszej Spowiedzi i Komunii, lecz postąpiło tak pod dyktando swoich rodziców, księży, katechetów, kolegów czy środowiska parafialnego. Podobną postawę dostrzegłem u 31,5% rodziców, którzy także osobiście nie pragnęły przyjęcia przez własne dzieci Pierwszej Komunii, natomiast pod wpływem różnych czynników zgodzili się na realizację tej praktyki religijnej. Jednak większość dzieci (65,9%) i rodziców (59,2%) pragnęła przystąpienia do Pierwszej Spowiedzi i Komunii, w tym zupełnie pozbawiona pozareligijnej motywacji i radosna postawa cechowała 40,4% dzieci i 32,6% rodziców. W grupie tej byli rodzice religijni, praktykujący systematycznie i wychowujący swoje dzieci

und 24,8% der Eltern – verstand diese Praktiken in doppelter Dimension: als religiöses und als weltliches Ereignis zugleich, wobei sie diese den entsprechenden Orten zuordneten: die religiöse Dimension der Kirche und die weltliche dem Elternhaus. Die übrigen Befragten (17% und 17,6%) hatten diesbezüglich keine Meinung. Den weltlichen Elementen in beiden Praktiken wurde in beiden Gruppen insgesamt von 33,4% und 41,8% der Befragten der Vorrang eingeräumt, wobei ihr religiöser Charakter und Zweck eingeschränkt oder völlig außer Acht gelassen wurde. Der Beichte wurde öfter ein weltlicher Charakter verliehen als der Kommunion.

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass ein dominierender Prozentsatz der Kinder (69,6%) zu beiden Terminen zum richtigen Zeitpunkt ihre Erstbeichte und Erstkommunion ging. Dagegen erfüllten 21,2% der Kinder diese religiösen Praktiken zu einem späteren Termin, und in sieben Fällen betrug diese Verspätung zwei Jahre. Dies war durch unterschiedliche Faktoren verursacht, aber der häufigste Grund lag im mangelnden Interesse der Eltern an der Religiosität ihrer Kinder. In der Regel lebten diese Kinder in pathologischen oder religiös völlig vernachlässigten Familien ohne Verbindung zur eigenen Pfarrei.

In ihren Antworten auf die offene Frage nannten die Kinder und Eltern ihre Motive zur Erfüllung dieser religiösen Praktiken. Alle von ihnen jeweils geäußerten Motivationen können in drei allgemeine Kategorien eingeteilt werden: religiös-kirchliche, familiär-traditionelle und sozio-lokale, wobei die beiden zuletzt genannten Motive typisch weltlichen Charakter besitzen. Religiös-kirchliche Motive nannten 45,5% der Kinder und 41,8% der Eltern; von der familiären Tradition ließen sich 18,1% der Kinder und 25,3% der Eltern motivieren, während 27,3% und 23,6% als Motiv angaben, dass dies eben so Brauch sei; die übrigen Befragten gaben keine Antworten auf diese Frage. Weltliche Motive

według zasad moralności katolickiej. Ich dzieci często korzystały z przykładu własnych rodziców i same przywiązywały uwagę do swojej religijności. W tej grupie respondentów religię traktowano poważnie, więc elementy religijne dominowały tu w postawach dotyczących Pierwszej Spowiedzi i Komunii dzieci. Postawy te były widoczne w obu pokoleniach respondentów.

Spowiedź i komunია rodziców i chrzestnych rodziców w dniu Pierwszej Komunii dziecka

Pierwsza Komunia jest szczególnym wydarzeniem religijnym i osobistym w życiu dziecka. Z tego powodu dzieci chcą, żeby dzień ich Pierwszej Komunii był dniem wyjątkowym i radosnym, żeby w ich religijnym przeżyciu uczestniczyli także rodzice, chrzestni rodzice i inni członkowie rodziny. Kwestię tę uwzględniłem w badaniach prowadzonych przeze mnie w Kaliszu, pytając rodziców i dzieci o zakres zaangażowania rodziców i chrzestnych rodziców w Pierwszą Komunię dzieci.

Z analizy danych wynika, że do spowiedzi w czasie poprzedzającym Pierwszą Komunię dzieci nie przystąpiła ponad jedna trzecia badanych rodziców (37%) i niespełna połowa rodziców chrzestnych (46%). Ponadto, co dziesiąty rodzic i co piąty chrzestny ukrył swoją odpowiedź, czyli nie odpowiedział na to pytanie. Nie w każdym przypadku do spowiedzi przystąpiło oboje rodziców i oboje chrzestnych rodziców, często praktykę tę spełniła tylko jedna z tych osób, na przykład matka dziecka, ojciec dziecka, chrzestna matka lub chrzestny ojciec. Sytuacja taka dotyczyła 13,8% matek naturalnych i 9,6% matek chrzestnych oraz 9% ojców naturalnych i 5,1% ojców chrzestnych. Odsetek zarówno obojga rodziców (33,5%) jak i obojga

nannten 45,5% der Kinder und 48,9% der Eltern, d.h. jeder zweite Befragte in beiden Untersuchungsgruppen. Die von den Kindern und ihren Eltern angegebenen Motive zum Empfang der Erstkommunion beweisen, dass in den mit ihr verbundenen Riten die weltlichen Elemente deutlich dominieren, denen von beiden Generationen der Katholiken oft auch ausdrücklich der Vorrang eingeräumt wird. Der Prozess der Desakralisierung dieser religiösen Praktiken ist weit fortgeschritten und sehr dynamisch.

Während der Untersuchung fragte ich die Kinder ebenfalls, ob sie persönlich zur ersten Beichte und Kommunion gehen wollten, und die Eltern, ob sie auch wollten, dass ihr Kind diese grundlegenden religiösen Praktiken erfüllte.

Die Untersuchungsergebnisse zeigen, dass 24,8% der Kinder keinen ausdrücklichen und freudigen Wunsch äußerten, zur Erstbeichte und Erstkommunion zu gehen, sondern eher unter dem „Diktat“ der Eltern, Priester, Religionslehrer, Schulkollegen und der Pfarrgemeinde daran teilnahmen. Eine ähnliche Haltung konnte ich bei 31,5% der Eltern feststellen, die ebenfalls keinen persönlichen Wunsch äußerten, dass ihre Kinder die Erstkommunion empfangen. Unter dem Einfluss unterschiedlicher Faktoren erklärten sie sich allerdings mit der Erfüllung dieser religiösen Praktiken einverstanden. Aber die Mehrheit der Kinder (65,9%) und ihrer Eltern (59,2%) wünschte die Teilnahme an der Erstbeichte und Erstkommunion, davon völlig und freudig 40,4% und 32,6%. In dieser Gruppe befanden sich die religiösen Eltern, die als systematisch praktizierende Christen ihre Kinder nach den Grundsätzen der katholischen Moral erzogen. Diese Kinder folgten oft dem Beispiel ihrer Eltern und maßen ihrer eigenen Religiosität auch selbst große Bedeutung bei. In dieser Gruppe von Befragten wird die Religion ernstgenommen, so dass die religiösen Elemente in ihrer Religiosität dominieren, auch was ihre Einstellung zur ersten Beichte und Kommunion ih-

chrzestnych (30%) wspólnie przystępujących do spowiedzi z okazji Pierwszej Komunii dzieci w oczywisty sposób, wobec powyższych wyników, nie mógł być duży. Dołączając udział w spowiedzi „pojedynczych” rodziców i chrzestnych, optymalny wskaźnik osób spowiadających się wyniósł 38,6% dla grupy rodziców i 33,4% dla grupy chrzestnych rodziców.

Korzystniej kształtują się wskaźniki rodziców i chrzestnych, którzy przyjęli komunię w dniu Pierwszej Komunii swoich dzieci. Z danych wynika, że 12,4% rodziców (matek i ojców) oraz 27,2% obojga chrzestnych nie przyjęło wtedy komunii. Ponadto w 17,2% przypadków przyjęła komunię tylko matka, a w 7,6% – tylko ojciec dziecka. Można powiedzieć, że co piąty rodzic zrezygnował z własnej komunii w tym dniu. W grupie chrzestnych rodziców sytuacja wyglądała podobnie: do komunii przystąpiło jedynie 13,2% matek chrzestnych i 8,1% ojców chrzestnych. W tej grupie co trzecia osoba zrezygnowała z własnej komunii w tym dniu. Poza tym co piąty chrzestny(a) i co jedenasty rodzic powstrzymał się od odpowiedzi na to pytanie. Pozostali rodzice (54,1%) i chrzestni (30%) wspólnie (oboje) przyjęli własną komunię w tym dniu wraz z dziećmi. Zatem łącznie do komunii przystąpiło wtedy 57,2% rodziców i 36,2% chrzestnych, sprawiając radość dzieciom.

Nietrudno spostrzec, że wyższe są wskaźniki dotyczące przystąpienia do komunii rodziców i chrzestnych niż wskaźniki dotyczące odbycia przez nich spowiedzi. Na podstawie tego spostrzeżenia nasuwa się wniosek, że niektórzy respondenci mogli przyjąć komunię bez wcześniejszej spowiedzi. Wiadomo, że 33,5% obojga rodziców przystąpiło do spowiedzi, a komunię przyjęło wspólnie 54,1%, czyli o 20,6% więcej. Jednocześnie wiadomo, że 35% obojga rodziców powstrzymało się od spowiedzi, a od komunii 12,4%, czyli o 22,6% mniej. Podobne wskaźniki udziału i absencji w tych praktykach

rer Kinder betrifft. Solche Haltungen sind in beiden Generationen von Katholiken erkennbar, d.h. sowohl bei den Eltern als auch den Kindern.

Die Beichte und Kommunion der Eltern und Taufpaten am Tag der Erstkommunion des Kindes

Die Erstkommunion stellt ein religiöses und persönliches Ereignis im Leben des Kindes dar. Aus diesem Grunde wollen die Kinder den Tag ihrer Erstkommunion als einen außergewöhnlichen und freudigen Tag erleben, und dazu gehört nun einmal, dass auch ihre Eltern, Taufpaten und anderen Verwandten an ihrem religiösen Erlebnis teilhaben. Dieses Problem berücksichtigte ich in meinen eigenen Untersuchungen in Kalisz ebenfalls, d.h. ich fragte die Eltern und Kinder danach, inwieweit sich die Eltern und Taufpaten bei der ersten heiligen Kommunion des Kindes engagieren.

Aus der Analyse der gewonnenen Ergebnisse wird ersichtlich, dass über ein Drittel der befragten Eltern (37%) und fast die Hälfte der Taufpaten (46%) aus diesem Anlass nicht zur Beichte gingen. Darüber hinaus „verweigerte” jeder zehnte Elternteil und jeder fünfte Taufpate die Beantwortung dieser Frage. Nicht in jedem Fall also haben beide Eltern und beide Taufpaten gebeichtet; oft hat nur eine Person diese religiöse Praxis erfüllt, zum Beispiel die Mutter des Kindes oder die Taufpatin. Diese Situation betrifft 13,8% der Mütter und 9,6% der Taufpatinnen sowie 9% der Väter und 5,1% der männlichen Taufpaten. Im Endeffekt gab es nur einen geringen Prozentsatz sowohl beider Eltern (33,5%) als auch beider Taufpaten (30%), die aus Anlass der Erstkommunion ihrer Kinder und Verwandten gemeinsam zur Beichte gingen. Wenn man die Teilnahme „einzelner” Elternteile und Taufpaten an der Beichte dazuzählt, erhält man eine optimale Kennziffer der Beichtenden

dostrzegamy w grupie chrzestnych: 21,8% respondentów z tej grupy wspólnie przystąpiło do spowiedzi, natomiast 30% przyjęło komunię, czyli o 8,2% więcej; 42% obojga chrzestnych nie wyspowiadało się, a do komunii nie przystąpiło razem 27,2%, czyli o 14,8% mniej. Sytuacja ta może oznaczać, że ta określona grupa rodziców i chrzestnych swój udział w spowiedzi i komunii motywowała względami świeckimi, jak np. dobrą opinią w rodzinie czy też obawą, żeby nie sprawić przykrości swoim dzieciom i krewnym. Świeckie postawy i w tym przypadku świadczą o wyraźnej erozji religijności i moralności religijnej. Liberalizacja postaw i obojętność na sprawy religijne, zniekształcanie sensu i celu praktyk religijnych – to bez wątpienia przyczyny i jednocześnie przejawy zeświecczenia religijności, zarówno w sferze postaw, jak i w sferze zachowań religijnych. Duży odsetek rodziców i jeszcze większy odsetek chrzestnych był w pełni świadomy występowania świeckich elementów w swej religijności, często mającej jedynie formalny charakter. Te świeckie elementy uwidoczniły się również w podejściu dorosłych do Pierwszej Spowiedzi i Komunii własnych dzieci. Oczywiście, laickie postawy członków rodziny nie pozostały bez wpływu na religijność dzieci, w tym na ich stosunek do Pierwszej Komunii.

Rodzinne „małe wesele” z okazji Pierwszej Komunii dziecka

Etnolodzy są zdania, że rytę przejścia niejednokrotnie zmieniają własne statusy społeczne, a niekiedy zanikają i są zapominane przez ludzi, zaś ich miejsce zajmują inne obrzędy i obyczaje. W niektórych rytuałach religijnych ludzie wydzielają dwie odrębne sfery – sakralną (do realizacji przynależnych jej czynności naj-

in beiden Gruppen, die entsprechend 38,6% und 33,4% der befragten Personen beträgt.

Günstiger gestalten sich die Prozentzahlen der Eltern und Taufpaten, die am Tag der Erstkommunion ihrer Kinder selbst die heilige Kommunion empfangen. Aus den Angaben ergibt sich, dass 12,4% der Eltern (Väter und Mütter) sowie 27,2% beider Taufpaten an diesem Tag nicht die Kommunion mit ihren Kindern zusammen empfangen. Darüber hinaus ging in 17,2% aller Fälle nur die Mutter zur Kommunion und in 7,6% nur der Vater. Praktisch jeder fünfte Elternteil verzichtete also auf den Empfang der Kommunion an diesem Tag. In der Gruppe der Taufpaten verhielt sich die Situation ähnlich; zur Kommunion gingen nur 13,2% der Taufpatinnen und 8,1% der männlichen Taufpaten. In ihrer Gruppe verzichtete jede dritte Person auf den Empfang der Kommunion gerade an diesem Tag. Außerdem ließ jeder fünfte Taufpate (beiderlei Geschlechts) und jeder zehnte Elternteil diese Frage unbeantwortet. Die übrigen Eltern (54,1%) und Taufpaten (30%) empfangen an diesem Tag die Kommunion beide gemeinsam mit ihren Kindern. Daher gingen an diesem Tag, zur Freude ihrer Kinder, insgesamt 57,2% der Eltern und 36,2% der Taufpaten zur Kommunion.

Es ist leicht ersichtlich, dass die Zahl des Kommunionempfangs bei Eltern und Taufpaten höher liegt als die der Beichtenden. Diese Tatsache suggeriert die Schlussfolgerung, dass manche von ihnen ohne vorherige Beichte zur Kommunion gegangen sind. Während 33,5% beider Eltern aus diesem Anlass zur Beichte gingen, empfangen insgesamt 54,1% die heilige Kommunion – das sind 20,6% mehr. 35% beider Eltern haben nicht gebeichtet, aber nur 12,4% sind nicht zur Kommunion gegangen – d.h. 22,6% weniger. Ähnliche Prozentzahlen über die Teilnahme an bzw. das Fernbleiben von diesen religiösen Praktiken ergeben sich für die Gruppe der Taufpaten: 21,8% gingen gemeinsam zur Beichte, aber 30% empfangen die Kommunion, d.h. 8,2% mehr; wäh-

stosowniejszym miejscem jest świątynia jako centrum kultu religijnego) oraz sferę świecką (realizacja właściwych tej sferze czynności odbywa się w środowisku rodzinnym)⁶. Taką sytuację widzimy w obrzędowości Pierwszej Komunii dzieci jako podstawowym rycie przejścia w religii chrześcijańskiej. Część religijna tej praktyki odbywa się w świątyni parafialnej przy zachowaniu niezwykle uroczystej i podniosłej atmosfery towarzyszącej obrzędowości, żeby w ten sposób zaznaczyć wagę zmiany w życiu religijnym i osobistym młodego człowieka oraz żeby wyeksponować religijny sens i kościelny charakter tej praktyki. Z kolei część świecka tej uroczystości jest realizowana w rodzinnym domu dziecka, względnie w lokalu gastronomicznym wynajętym przez rodziców specjalnie na tę uroczystość. Rytuály związane z nią są liczne i zróżnicowane, w zależności od typu środowiska lokalnego i społecznego, od typu i możliwości rodziny, od stylu świętowania w rodzinie, od poziomu religijności rodziców i innych członków rodziny dziecka⁷. Władysław Piwoński już 30 lat temu pisał, że „[...] uroczystość domowa, po odbyciu Pierwszej Komunii w kościele parafialnym, ma styl typowo świecki, odrębną zwyczajowość laicką, mimo koncentracji księży na uroczystościach kościelnych. Rodzice traktują tę uroczystość niemal jak »małe wesele«, analogicznie do ślubu czy prawdziwego wesela małżeńskiego. Wskazują na to zarówno stroje dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii, jak i przyjęcie w środowisku rodzinnym, prezenty i spożywany alkohol. W odczuciach i zachowaniach ludzi uroczystość Pierwszej Komunii, podobnie jak chrzciny, jest obecnie bardziej świecką uroczystością rodzinną, aniżeli religijną i kościelną, mimo, że sam dzień Pierwszej Komunii Świętej w parafii jest obchodzony bardzo uroczysto i w duchu religijnym”⁸. Religijno-kościelny obrzęd Pierwszej Komunii kończy się w momencie dopełnienia tej

rend 42% der Taufpaten nicht beichteten, gingen nur 27,2% nicht zur Kommunion, d.h. 14,8% weniger. Diese Situation kann bedeuten, dass bei diesem Prozentsatz von Eltern und Taufpaten ihre Teilnahme an Beichte und Kommunion durch weltliche Rücksichten motiviert war, wie zum Beispiel von der „guten“ Meinung in der Familie oder von der „Befürchtung“, ihre Kinder und Verwandten nicht betrüben zu wollen. Diese weltlichen Haltungen zeugen von einer deutlichen Erosion ihrer Religiosität und religiösen Moral. Die Liberalisierung der Haltungen und die Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Dingen sowie die Deformation des Sinnes und Ziels der religiösen Praktiken bilden zweifellos eine Ursache und Erscheinungsform der Verweltlichung ihrer Religiosität, sowohl im Bereich ihrer Einstellungen als auch auf dem Gebiet ihres religiösen Verhaltens. Ein hoher Prozentsatz der Eltern und ein noch höherer der Taufpaten war sich über das Vorhandensein weltlicher Elemente in ihrer Religiosität, die oft nur formalen Charakter hatte, völlig im klaren. Diese weltlichen Elemente kamen auch in ihrer Einstellung zur ersten Beichte und Kommunion ihrer Kinder und Verwandten zum Ausdruck. Selbstverständlich blieben die laizistischen Haltungen der Eltern nicht ohne Einfluss auf die Religiosität der Kinder und auf ihre Einstellung zur Erstkommunion.

Die „kleine Hochzeit“ in der Familie aus Anlass der Erstkommunion des Kindes

Die Ethnologen sind der Ansicht, dass die Übergangsriten oft ihren eigenen sozialen Status verändern, dass sie manchmal verschwinden und bei den Menschen in Vergessenheit geraten, während andere Riten und Bräuche ihren Platz einnehmen. In manchen religiösen Riten trennen die Menschen zwei Bereiche voneinander – den sakralen Bereich, zu dessen Realisierung der Tempel als Epizentrum des religiösen Kultes den angemessensten Ort bildet, und den weltli-

praktyki przez dziecko podczas uroczystej Mszy Świętej w kościele parafialnym.

Podjęcie obu badanych pokoleń respondentów do rodzinnej uroczystości związanej z Pierwszą Komunią dzieci również było przedmiotem moich badań w Kaliszu. Czym była i jakie znaczenie miała ta uroczystość rodzinna w wyobrażeniach i ocenach badanych dzieci i ich rodziców? Pytanie to miało charakter otwarty, stąd uzyskałem na nie różne odpowiedzi w obu grupach. Niektóre cechy tej uroczystości wskazano najczęściej, więc dalej im poświęcę uwagę.

Klasyfikacja cech uroczystości rodzinnej, dokonana przez dzieci w systemie rangowym, ukształtowała się następująco: 1) uroczystość jest najważniejszym świętem osobistym dziecka (79,8%); 2) jest bardzo ważną uroczystością całej rodziny (72,3%); 3) jest zwyczajnym zjazdem członków rodziny (59,6%); 4) jest okazją scalającą i integrującą rodzinę (52,1%); 5) jest zwykłym spotkaniem całej rodziny (48,2%); 6) jest religijnym obowiązkiem rodziców wobec dziecka (45,7%). Preferencje rodziców były odmienne i na kolejnych trzech pierwszych miejscach zauważamy takie oto wskazania: uroczysty charakter przyjęcia rodzinnego (1), spotkanie całej rodziny (2), szansa na scalenie i zintegrowanie rodziny, dotąd rozproszonej (3). W tej klasyfikacji dziecko znalazło się na czwartej pozycji, choć to jego doświadczenie religijne, jego nowe przeżycie stało się powodem uroczystości, którą rodzice często „anektowali” do celów rodzinnych, odbiegających od charakteru tej uroczystości, nawet w jej świeckim wymiarze.

Czy uroczystość rodzinna w dniu Pierwszej Komunii dziecka jest konieczna i niezbędna? Takie pytanie także zadałem dzieciom i ich rodzicom podczas badań w Kaliszu. Z wypowiedzi dowiadujemy się, że związek uroczystości rodzinnej z Pierwszą Komunią jest bardzo silny i ma już odległą tradycję. Dlatego uroczystość tę

chen Bereich, dessen Realisierung im familiären Kreis geschieht.⁶ Mit einer solchen Situation haben wir es auch im Brauch der Erstkommunion der Kinder als dem grundlegenden Übergangsritus in der christlichen Religion zu tun. Der religiöse Teil dieser Praxis vollzieht sich in der Pfarrkirche, in einer außergewöhnlich feierlichen und erhabenen rituellen Atmosphäre, um auf diese Weise die Bedeutung der Veränderung im religiösen und persönlichen Leben des Kindes zu betonen und den religiösen Sinn und kirchlichen Charakter dieser Praxis zu unterstreichen. Der weltliche Teil dieser Feier wird dagegen im familiären Kreis im Elternhaus des Kindes bzw. in einer Gaststätte realisiert, die von den Eltern extra für diese Feier reserviert wurde. Die mit der Familienfeier verbundenen Rituale sind zahlreich und verschieden, in Abhängigkeit von der Art des lokalen und sozialen Milieus, vom Typ und dem Wohlstand der Familie, vom Stil des Feierns in der Familie, vom Niveau de Religiosität der Eltern und der anderen Familienmitglieder.⁷ Władysław Piwowarski schrieb schon vor 30 Jahren: „Die häusliche Feier nach dem Empfang der Erstkommunion in der Pfarrkirche zeichnet sich durch einen typisch weltlichen Charakter und andere laizistische Bräuche aus, trotz des Nachdrucks, den die Priester auf die kirchliche Feier legen. Die Eltern verstehen diese Feier beinahe als eine 'kleine Hochzeit', analog zur wirklichen Hochzeitsfeier bei der Eheschließung. Davon zeugen sowohl die Kleidung der zur Erstkommunion gehenden Kinder als auch die Feier in der Familie, die Geschenke und der konsumierte Alkohol. Im Empfinden und Verhalten der Menschen ist die Feier der Erstkommunion, ähnlich wie die der Kindstaufe auch, gegenwärtig eher eine weltliche Familienfeier als ein religiöser und kirchlicher Ritus, obwohl der Tag der Erstkommunion selbst in der Pfarrgemeinde sehr feierlich und im religiösen Geiste begangen wird.“⁸ Der religiös-kirchliche

za „bezwzględnie konieczną” uznało 33% dzieci i 45% rodziców, a jako „potrzebną, lecz bez obowiązku” 34,7% dzieci i 25,8% dorosłych. Związek obu wymiarów Pierwszej Komunii – religijnego i świeckiego – dostrzegło ogółem 67,7% dzieci oraz 71,3% rodziców. Okazuje się, że rodzice są bardziej niż dzieci przywiązani do świętowania z tej okazji, stąd to oni liczniej wskazywali na konieczność urządzania uroczystości domowej (o 3,6% więcej rodziców niż dzieci). W konsekwencji tylko znikomy odsetek respondentów w obu grupach uznał, że uroczystość ta jest „zbędna” (17,4% dzieci i 15% rodziców) albo „obojętna” (6,4% dzieci i 5,4% rodziców). Ważniejsze jest zatem świeckie „małe wesele”, a nie kościelny religijny obrzęd; to ono liczy się bardziej dla tak dużego odsetka rodziców. Odpowiedzi respondentów na pytanie o charakter i styl świętowania podczas pierwszokomunijnej uroczystości rodzinnej pozwalają pełniej zrozumieć badane zagadnienie. Styl świętowania Pierwszej Komunii powinien być: „bardzo uroczysty i radosny” (tak orzekło 38,6% dzieci i 48,6% rodziców) oraz „uroczysty, lecz bez przepychu” (25,9% dzieci i 20,4% rodziców). Ci respondenci wyraźnie preferowali podniosłą i radosną atmosferę rodzinnej uroczystości, bez której to atmosfery dzień ten nie byłby odbierany jako szczęśliwy i odmienny od pozostałych dni. Taki pogląd był udziałem 64,5% dzieci i 69% rodziców; według nich uroczystość ta ma być obchodzona w stylu świeckim. Z kolei „skromny i zwyczajny” charakter tej uroczystości odpowiadał zaledwie 18,8% dzieci i 15,5% rodziców; w większości byli to reprezentanci rodzin pochodzących z biednych środowisk i grup społecznych. Oni też w dużym odsetku wyraźnie akcentowali religijno-kościelny wymiar Pierwszej Komunii i jednocześnie krytykowali przepych towarzyszący uroczystości rodzinnej. Ponadto co dziesiąte dziecko i co dziesiąty rodzic nie potrafili określić swojego stanowiska w tej kwestii.

Ritus der Erstkommunion endet mit der Erfüllung dieser Praxis durch das Kind während der heiligen Messe in der Pfarrkirche.

Die Einstellung der Kinder und Eltern zu der mit der Erstkommunion verbundenen Familienfeier bildete ebenfalls den Gegenstand meiner Untersuchungen in Kalisz. Was ist und welche Bedeutung besitzt die familiäre Feier für die Erstkommunion des Kindes in den Vorstellungen und Urteilen der befragten Kinder und ihrer Eltern? Diese Frage besaß offenen Charakter, so dass ich von den Befragten in beiden Gruppen recht unterschiedliche Antworten erhielt. Einige Merkmale dieser Feier wurden am häufigsten genannt, deshalb werde ich ihnen im Folgenden nähere Aufmerksamkeit widmen und die Präferenzen der Kinder und Eltern berücksichtigen.

Die von den Kindern im Rangsystem vollzogene Klassifizierung der Merkmale der Familienfeier sieht folgendermaßen aus: 1) diese Feier ist das wichtigste persönliche Fest für das Kind (79,8%); 2) sie ist eine sehr wichtige Festlichkeit für die ganze Familie (72,3%); 3) sie stellt ein gewöhnliches Treffen aller Familienmitglieder dar (59,6%); 4) sie bietet Gelegenheit zur Festigung des Zusammenhaltes und zur Integration der Familie (52,1%); 5) sie ist eine gewöhnliche Zusammenkunft der ganzen Familie (48,2%); 6) sie ist eine religiöse Pflicht der Eltern dem Kind gegenüber (45,7%). Die Bevorzugung dieser Merkmale durch die Eltern ist unterschiedlich, und auf den drei ersten Plätzen finden wir: den festlichen Charakter der Familienfeier (1), das Treffen der ganzen Familie (2), die Chance für den Zusammenhalt und die Integration der bisher zerstreuten Familie (3). In dieser Klassifikation wurde das Kind selbst in den vierten Rang „abgedrängt”, obwohl es doch die Ursache dieser Feier bildete, welche von den Eltern dann oft zu Familienzwecken „annektiert” wurde, welche vom Charakter dieser Feier abweichen, selbst in ihrer weltlichen Dimension.

W jakim miejscu i w jakich warunkach powinna odbywać się uroczystość rodzinna związana z Pierwszą Komunią dziecka? Preferencje dzieci i rodziców były tu odmienne i dość zróżnicowane pokoleniowo. Dom rodzinny liczniej wskazały dzieci (38,3%), a lokal gastronomiczny preferowali rodzice (39,3%). Inne lokalizacje wzięło pod uwagę 17,4% dzieci i 18,1% rodziców, w tym salę parafialną 7,1% dzieci i 6% rodziców. Poza tym 6,4% dzieci i 5,4% rodziców uchyliło się od odpowiedzi na to pytanie. Warto zwrócić uwagę na przedkładanie lokalu gastronomicznego nad dom rodzinny przy wyborze miejsca na obchodzenie omawianej uroczystości. Wykwintne przyjęcie, szczególnie dla większej liczby gości, nie mogłoby odbyć się w mieszkaniu rodzinnym. Badania wykazały, że uroczystość ta odbyła się w domu rodzinnym tylko u jednej trzeciej respondentów, wśród których były dzieci bardzo biedne i średnio zamożne, czyli dzieci, których rodzice mieli kłopoty finansowe lub od dłuższego okresu pozostawali bez stałej pracy zarobkowej. Z kolei blisko 40% rodziców urządziło dzieciom to przyjęcie w droгим lub bardzo droгим lokalu gastronomicznym, zwłaszcza ci, którzy byli zamożni i zaprosili z tej okazji liczne grono członków rodziny i gości. W ocenach dzieci, przyjęcie takie było kosztowne, urządzone z przepychem, połączone z piciem alkoholu i ze spożywaniem wyszukanych potraw, a nierzadko z tańcami dla dorosłych i dzieci. W trudnej sytuacji były dzieci mające rodziców biednych lub bezrobotnych, którzy nie mogli przygotować im wykwintnego przyjęcia rodzinnego z okazji Pierwszej Komunii, zwłaszcza w lokalu. Niektóre dzieci biedne przeżywały załamanie z tego powodu, gdyż obawiały się kompromitacji wśród swoich rówieśników, jeszcze inne wstydziły się własnej sytuacji bytowej albo usprawiedliwiały niezamożność swoich rodziców.

Takie sytuacje wypaczają sens Pierwszej Komunii oraz sens i cel uroczystości rodzinnej

Ist eine Familienfeier am Tag der Erstkommunion des Kindes überhaupt notwendig und unerlässlich? Diese Frage habe ich den Kindern und ihren Eltern während meiner Untersuchungen in Kalisz gestellt. Aus den Antworten wird ersichtlich, dass die Verbindung der Familienfeier mit der Erstkommunion sehr stark ist und schon eine sehr lange Tradition besitzt. Deshalb erachteten 33% der Kinder und 45% der Eltern diese Feier für „unbedingt notwendig“, während sie von 34,7% bzw. 25,8% als „notwendig, aber nicht obligatorisch“ angesehen wurde. Eine Verbindung beider Dimensionen der Erstkommunion – der religiösen und der weltlichen – wurde von 67,7% der Kinder und von 71,3% der Eltern befürwortet. Es zeigt sich, dass die Eltern stärker als die Kinder selbst ans Feiern zu diesem Anlass „gewöhnnt“ sind, weil sie die Notwendigkeit dieser Feier häufiger betonten (um 3,6%) als die Kinder. In der Konsequenz meinte nur ein geringer Prozentsatz der Befragten in beiden Gruppen, diese Feier sei „überflüssig“ – 17,4% der Kinder und 15% der Eltern, oder „gleichgültig“ – 6,4% und 5,4%. Wichtiger im Zusammenhang mit der Erstkommunion der Kinder ist die weltliche „kleine Hochzeitsfeier“ und nicht das religiöse Ritual in der Kirche; für einen sehr hohen Prozentsatz der Eltern zählt sie also viel mehr. Dieses Problem wird im Kontext der Antworten auf die Frage nach dem Charakter und Stil des Feierns während dieser Familienfeier noch deutlicher erkennbar. Der Stil des Feierns der Erstkommunion soll „sehr feierlich und freudig“ sein, meinten 38,6% der Kinder und 48,6% der Eltern; „feierlich, aber ohne Prunk“ – 25,9% und 20,4%. Diese Befragten gaben dem erhabenen und freudigen Charakter der Familienfeier aus Anlass der Erstkommunion eindeutig den Vorrang, ohne die (d.h. ohne diese Feier) dieser Tag eben kein Freudentag wäre und sich von den übrigen Tagen nicht unterscheiden würde. Eine solche Meinung äußerten 64,5% der Kinder und 69% der Eltern, und sie waren der Ansicht, diese

z nią związanej. Badania wykazały, że takich sytuacji jest wiele, w dodatku o zróżnicowanym stopniu patologii.

Moda dziecięca z okazji Pierwszej Komunii Świętej

Socjologowie badający obyczaje są zdania, że moda zawsze ściśle łączyła się z rytuałami i obrzędami oraz ze stylami świętowania. Od najdawniejszych czasów ludzie przywiązywali wagę do strojów związanych z ważnymi momentami swego życia lub życia osób sobie bliskich i znaczących. Takimi okolicznościami zapewne są ryty przejścia, zarówno religijne, jak i świeckie; pod wpływem towarzyszącej im odświętnej atmosfery ludzie chcą wyglądać efektowniej dla siebie samych i dla otoczenia⁹. Do okoliczności nadzwyczajnych i bardzo uroczystych katolicy zaliczają Pierwszą Komunię dzieci, z której to okazji narodziła się i szybko rozwinęła odrębna moda dla dziewczynek i dla chłopców¹⁰. Ogólnie mówiąc, potrzeby religijne ludzi wierzących dają wielkiej rzeszy przedsiębiorców okazję do „robienia interesów”. Z tego powodu wszystkie praktyki religijne i formy kultu religijnego ogarnęła swoim zasięgiem reklama. Komerccjalizacja w szczególności objęła Pierwszą Komunię dzieci oraz rytuały z nią związane¹¹.

W Kaliszu badałem nastawienie rodziców i dzieci do strojów związanych z Pierwszą Komunią, biorąc pod uwagę cztery kwestie: pochodzenie stroju, jego ocenę w obu grupach wiekowych, zadowolenie z ubioru i ujednoczenie go według sugestii księży parafialnych. Celem moich badań było ustalenie stopnia zeświecczenia religijności zarówno dorosłych, jak i dzieci.

Ile powinni kosztować strój dla dziecka na Pierwszą Komunię – dla dziewczynki i dla

Feier sollte im weltlichen Stil begangen werden. Dagegen sprachen sich nur 18,8% der Kinder und 15,5% der Eltern für einen „bescheidenen und gewöhnlichen” Stil dieser Feier aus; meistens waren dies Vertreter ärmerer Familien und sozialer Schichten. Diese betonten auch stärker die religiös-kirchliche Dimension der Erstkommunion; gleichzeitig kritisierten sie den prunkhaften Charakter mancher Familienfeiern. Jedes zehnte Kind und jeder zehnte Elternteil vermochte seinen Standpunkt in dieser Frage nicht zu definieren.

An welchem Ort und unter welchen Bedingungen sollte die Familienfeier aus Anlass der Erstkommunion des Kindes stattfinden? Die Präferenzen der Kinder und der Eltern sind diesbezüglich verschieden und differenziert, was die Generationen betrifft. Das Elternhaus wurde von den Kindern häufiger genannt (38,3%), während die Eltern eine Gaststätte bevorzugten (39,3%). Andere Orte nannten 17,4% der Kinder und 18,1% der Eltern, davon 7,1% bzw. 6% den Pfarrgemeindesaal. Außerdem wurde diese Frage von 6,4% der Kinder und 5,4% der Eltern überhaupt nicht beantwortet. Es lohnt sich, auf die Bevorzugung der Gaststätte vor dem Elternhaus aufmerksam zu machen, was die Wahl des Ortes für die Familienfeier aus Anlass der Erstkommunion des Kindes betrifft. Ein so vornehmer Empfang, insbesondere für eine größere Anzahl von Gästen, könnte im Elternhaus gar nicht stattfinden. Die Untersuchungen zeigten, dass diese Feier nur bei einem Drittel der Befragten im Elternhaus stattfand, zu denen Kinder aus sehr armen und durchschnittlich begüterten Familien gehörten, deren Eltern also finanzielle Probleme hatten oder schon längere Zeit arbeits- und erwerbslos waren. Dagegen veranstalteten fast 40% der Eltern diese Feier in einem teuren oder sehr teuren Restaurant, besonders die wohlhabenderen Familien, die zu diesem Anlass eine größere Zahl von Gästen und Verwandten eingeladen hatten. Im Urteil der Kinder war diese Fei-

chłopca? To proste pytanie wywołało swoistą emocjonalną burzę, co znalazło odzwierciedlenie w wypowiedziach moich respondentów, głównie rodziców, ponieważ to oni przywiązują większą wagę niż ich dzieci do mody komunijnej. Z badań wynika, że 43,1% rodziców i 36,5% dzieci opowiedziało się jednoznacznie za „bardzo drogimi i nowoczesnymi” sukienkami i garniturkami dla dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii. Cena czy wartość ubioru komunijnego ma, ich zdaniem, podkreślić znaczenie tej praktyki w religijności i życiu własnym dziecka. Tę kwestię szczególnie mocno akcentowali zamożni rodzice, a za ich przykładem podobnie myślały ich dzieci. Wielu z tych rodziców liczyło się też z osądem opinii środowiska lokalnego w tej sprawie. W ocenie księży parafialnych, ci rodzice jedynie „pozorowali” czy „udawali” swoją pobożność, a w ten sposób nawet w kościele chcieli się pokazać jako „lepsi” od „całej biedoty”, choć często byli określani jako „tandetni” nie tylko w modzie, ale również w swej religijności. Dzieci zamożnych rodziców nierzadko wyśmiewały w szkole i na podwórku skromniejsze, „biedniejsze” sukienki dziewczynek i ubranka chłopców, niekiedy za milczącą zgodą własnych rodziców.

Z drugiej strony, 36,7% rodziców i 41,9% dzieci uznało w swych ocenach, że ubiór komunijny powinien być „skromny, tani i ładny”, ponieważ to nie on jest najważniejszy w obchodzeniu Pierwszej Komunii. Tę opinię najczęściej wyrażali rodzice średnio zamożni i biedni, jak i rodzice pozbawieni pracy zarobkowej. Duży odsetek ich dzieci (63,7%) zgadzał się z tą opinią, a w rozmowach koleżeńskich bronił swojego poglądu. Pozostałe badane dzieci (21,6%) i pozostali rodzice (20,2%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii; mogło to okazać się trudne dla nich z wielu różnych powodów.

Z jakich źródeł pochodziły ubiory komunijne badanych dzieci i czy fakt pochodzenia ubio-

er sehr kostspielig, prunkvoll, mit viel Alkoholkonsum und dem Verzehr „auserlesener” Speisen verbunden, nicht selten auch mit Tanz für die Erwachsenen und die Kinder. In einer schwierigen Situation befanden sich die Kinder ärmerer oder arbeitsloser Eltern, die ihnen keine so vornehme Familienfeier bieten konnten, vor allem nicht in einer Gaststätte. Einige der ärmeren Kinder waren darüber verzweifelt, weil sie fürchteten, sich bei ihren Altersgenossen zu kompromittieren; noch andere schämten sich für die materielle Situation ihrer Familie oder versuchten die Armut ihrer Eltern zu entschuldigen.

Solche Situationen entstellen den Sinn der Erstkommunion und den Sinn und Zweck der damit verbundenen Familienfeier. Die Untersuchungen zeigten, dass solche Situationen häufig sind und zusätzlich einen differenzierten Grad an Pathologie aufweisen.

Die Kindermode aus Anlass der heiligen Erstkommunion

Die Soziologen, die die Bräuche untersuchen, sind der Ansicht, dass die Mode immer eng mit den Riten und Ritualen sowie mit dem Stil des Feierns verbunden war. Die Menschen haben ihrer Kleidung in wichtigen Augenblicken des eigenen Lebens oder Lebensabschnitten ihnen nahestehender und wichtiger Personen schon immer große Bedeutung beigemessen. Solche Gelegenheiten bieten gewiss auch die religiösen und weltlichen Übergangsriten, aus deren Anlass die Menschen effektvoller aussehen möchten, sowohl in ihren eigenen Augen als auch für ihre Umgebung.⁹ Zu solchen außerordentlichen und sehr feierlichen Anlässen gehört für die Katholiken zweifellos auch die Erstkommunion der Kinder, wofür eine besondere Mode für Mädchen und für Jungen entstanden ist und sich schnell entwickelt.¹⁰ Die religiösen Bedürfnisse der Gläubigen bieten auch einen gelegenen Anlass und weitreichende Möglichkeiten

ru z danego źródła sprawiał kłopoty niektórym dzieciom i ich rodzicom? Z badań wynika, że 55,1% dzieci miało własny strój komunijny (sukienkę lub garnitur), zakupiony przez rodziców specjalnie na tę okazję. Ten fakt dawał dzieciom poczucie bezpieczeństwa i radości, a nawet szczęścia. Dzieci te mówiły, że są wdzięczne rodzicom za ten piękny gest i prezent.

Niektóre badane dzieci miały mniej szczęścia i do Pierwszej Komunii poszły w stroju pożyczonym od kogoś z rodziny lub wypożyczonym w specjalnej wypożyczalni strojów okazyjnych w mieście (14,8%). Strój ten traktowały jako „obcy” lub „cudzy”, mając poczucie niedosytu z tego powodu. Inne jeszcze dzieci swój strój na Pierwszą Komunię otrzymały w prezencie od kogoś z bliskiej rodziny, co z reguły oznaczało już używany ubiór (sukienkę lub garnitur), w którym wcześniej przystąpiły do Pierwszej Komunii inne dzieci – ich kuzynki i kuzyni, a nawet własne starsze rodzeństwo – siostry i bracia. Niektóre dzieci z tej grupy miały żal do swoich rodziców jak i do chrzestnych, że nie kupili im nowego, własnego ubioru na tę ważną okazję. Z tego powodu dzieci te czuły się gorzej, czuły się upośledzone społecznie w swoim środowisku rówieśniczym. W konsekwencji tylko 49,7% badanych dzieci było w pełni zadowolonych ze swoich strojów komunijnych, 16,3% ujawniło częściową satysfakcję z tego powodu, a 26,2% dzieci wskazało jednoznacznie na całkowity brak zadowolenia ze swego ubioru komunijnego. Z drugiej strony, zarówno dzieci zadowolone jak i niezadowolone z własnego stroju wyraźnie akcentowały jego świeckie znaczenie w tym dniu. Stwierdziły, że strój podkreślił ich własne miejsce w rodzinie, ich wartość w ocenie rodziców, znaczenie w środowisku.

Dostrzeżone dramaty dziecięce i kłopoty rodziców wywołane modą komunijną od dawna usiłują łagodzić lub niwelować niektórzy księża parafialni i katecheci, proponując rodzicom

zum „Geschäftemachen”, und die Werbung für die „Instrumente” der Religion dient der Mehrung dieser Geschäfte. Alle religiösen Praktiken und Formen des religiösen Kults sind von der Werbung mit ihren weitreichenden Einflüssen erfasst worden, welche insbesondere die Erstkommunion der Kinder sowie die damit verbundenen Rituale betreffen.¹¹

Die Einstellung der Kinder und Eltern zu der mit der Erstkommunion verbundenen Kleidung habe ich als Symptom der Verweltlichung ihrer Religiosität in Kalisz ebenfalls untersucht und dabei vier Dinge berücksichtigt: die Herkunft der Kleidung, ihre Beurteilung in beiden Gruppen, die Zufriedenheit mit ihr und die vom Gemeindepfarrer vorgeschlagene Vereinheitlichung der Kommunionkleidung.

Wieviel darf die Kinderkleidung für ein Mädchen und für einen Jungen zur Erstkommunion kosten? Diese einfache Frage löste in den Äußerungen der von mir befragten Personen und besonders der Eltern eine Art „Sturm” aus, weil diese der Kommunionmode eine noch größere Bedeutung beimessen als ihre Kinder selbst. Die Untersuchungen ergaben, dass sich 43,1% der Eltern und 36,5% der Kinder eindeutig für „sehr teure und moderne” Kleider bzw. Anzüge für die zur Erstkommunion gehenden Kinder aussprachen. Der Preis und der Wert der Kommunionkleidung soll, ihrer Meinung nach, die Bedeutung dieser Praxis in der Religiosität und im eigenen Leben des Kindes unterstreichen. Diese Ansicht wurde besonders nachdrücklich von den wohlhabenderen Eltern geäußert, und ihrem Beispiel folgend dachten ihre Kinder ebenso. Viele dieser Eltern zogen diesbezüglich auch das Urteil der örtlichen Meinung in Betracht. Die Priester in der Pfarrgemeinde sind der Meinung, dass diese Eltern ihre Frömmigkeit nur „vortäuschen” oder „so tun als ob” und auf diese Weise sogar in der Kirche „besser” erscheinen wollen als „all das arme Volk”, obwohl sie oft „flitter-

ujednoczenie ubiorów dla dzieci przystępujących do Pierwszej Komunii. Jednakże apele księży wywołują kontrowersje w środowisku rodziców i ich dzieci. Niektórzy rodzice i dzieci odrzucają tę możliwość i uważają ją za „śmieszna” i „krzywdząca” dla siebie. W środowisku moich respondentów propozycja księży i katechetów dotycząca ujednoczenia liturgicznego stroju komunijnego dzieci spotkała się z następującymi ocenami: 1) „zgadzam się absolutnie” (16,3% rodziców i 19,2% dzieci); 2) „zgadzam się częściowo” (27,4% rodziców i 20,2% dzieci); 3) „zupełnie się nie zgadzam” (40,8% rodziców i 38,3% dzieci); 4) „nie mam własnego poglądu” (15,5% rodziców i 22,3% dzieci). Księża parafialni mówili mi, że niezmiernie trudno jest im przełamywać stereotypy i zwyczaje, mocno zakotwiczone w religijności „ludowej” lub „na pokaz” własnych parafian. W obrzędowości dotyczącej Pierwszej Komunii stereotypy te są bardzo widoczne, a zakorzenione są zarówno w mentalności rodziców, jak i chrzestnych. Od nich postawy te przejmują dzieci i starają się myśleć i postępować analogicznie jak starsze pokolenie. Oczywiście, księża są świadomi tego, że aspekt sakralny jest najmniej obecny w religijności znacznego odsetka ich parafian, i że ci styl religijności zeświecczonej przekazują własnym dzieciom.

W relacjach moich respondentów, dzieci i rodziców, nie odnalazłem takiej wypowiedzi, która jednoznacznie wskazywałaby, że strój ma wyeksponować religijny sens Pierwszej Komunii czy jej kościelny charakter, a zarazem pomóc dzieciom w głębszym przeżyciu sakralnego wymiaru tej podniosłej uroczystości i praktyki religijnej. Nawet dzieci i rodzice niezamożni lub średniozamożni też często pomijali lub lekceważyli ten aspekt wydarzenia. Najprawdopodobniej pojęcie „moda religijna” ma wydźwięk typowo świecki, zaś z autentyczną religijnością nie ma wielu cech wspólnych. Problem tkwi

haft” sind – nicht nur was die Mode betrifft, sondern auch in ihrer Religiosität. Nicht selten lachen die Kinder wohlhabender Eltern in der Schule oder auf dem Spielplatz über die ärmlicheren Kleider der Mädchen und Anzüge der Jungen, manchmal sogar mit dem „schweigenden” Einverständnis der eigenen Eltern.

Andererseits waren 36,7% der Eltern und 41,9% der Kinder der Meinung, dass die Kommunionkleidung „bescheiden, billig und schön” sein soll, weil sie eben nicht den wichtigsten Aspekt in der religiösen Praxis der Erstkommunion des Kindes darstellt. Diese Ansicht wurde meistens von durchschnittlich und weniger wohlhabenden sowie von arbeitslosen Eltern geäußert. Ein hoher Prozentsatz ihrer Kinder (63,7%) war mit dieser Ansicht einverstanden, und in den Gesprächen mit ihren Schulkollegen verteidigten sie ihre Meinung auch. Die übrigen befragten Kinder (21,6%) und Eltern (20,2%) nahmen in dieser Frage keinen Standpunkt ein, was aus vielen Gründen für sie auch zu schwierig gewesen sein mag.

Aus welchen „Quellen” kam die Kommunionkleidung der befragten Kinder, und inwieweit bereiteten diese Quellen manchen Kindern und ihren Eltern Probleme? Die Untersuchungen zeigten, dass 55,1% der Kinder ein eigenes Kommunionkleid oder einen eigenen Kommunionanzug besaßen, die von ihren Eltern extra zu diesem Anlass gekauft wurden. Diese Tatsache gab den Kindern ein Gefühl der Sicherheit und Freude, ja sogar des Glücks. Diese Kinder sagten, sie seien ihren Eltern für diese schöne Geste und dieses Geschenk sehr dankbar.

Manche der befragten Kinder (14,8%) hatten weniger Glück und gingen in von Verwandten oder in besonderen Ausleihstellen geliehener Kleidung zur Erstkommunion; sie betrachteten diese Kleidung als „fremd” und „geliehen” und waren mit ihr ziemlich unzufrieden. Noch andere Kinder erhielten ihre Erstkommunionkleidung von nahen Verwandten „geschenkt”, was in der

w tym, że w tej udawanej czy pozorowanej religijności starszego pokolenia (rodziców) uczestniczy bardzo duży odsetek młodego pokolenia (dzieci), kształtujących pod wpływem dorosłych swoje osobiste nastawienie do religii i do Kościoła. Proces desakralizacji jest widoczny w mentalności obu pokoleń katolików polskich – rodziców i dzieci, choć w innym stopniu pozostawia swoje ślady w religijności każdego z nich. Nasuwa się pytanie, czy religijność dzieci będzie bardziej zeświecczona w przyszłości niż obecna religijność ich rodziców?

Prezenty dla dzieci z okazji Pierwszej Komunii Świętej

Prezenty są już trwałym elementem Pierwszej Komunii; z utęsknieniem oczekują na nie wszystkie dzieci realizujące tę praktykę religijną. Z biegiem czasu prezenty stały się problemem aksjologicznym, ponieważ bardzo często przesłaniały dzieciom, a nierzadko i rodzicom, właściwy sens i cel (wartość) Pierwszej Komunii, stawały się na skali ich potrzeb ważniejsze od potrzeb religijnych. Prezenty pojawiły się jako „coś dodatkowego” w tej uroczystości; zwyczaj ich dawania zaczerpnięto ze świeckiej zwyczajowości i obrzędowości. Obecnie trudno byłoby skutecznie wyeliminować je ze zwyczajowości religijno-rodzinnej katolików polskich. Nasuwa się pytanie, czy dzieci muszą być „nagradzane” prezentami dlatego, że przystąpiły do Pierwszej Komunii? Czy nagradzanie prezentami z tej okazji jest właściwą metodą oddziaływania dorosłych na dzieci w procesie religijnego wychowania i religijnej socjalizacji, oddziaływania mającego miejsce zarówno w strukturach kościelnych, jak i w środowisku rodzinnym dziecka? Czy można by zrezygnować z dawania dzieciom prezentów z okazji ich Pierwszej Komunii?

Regel ein bereits „getragenes” Kleid bzw. Anzug bedeutete, in dem vorher bereits andere Kinder zur Erstkommunion gegangen waren – ihre Cousinen und Cousins, manchmal auch ältere Geschwister – ihre Schwester oder sein Bruder. Manche Kinder aus dieser Gruppe grollten ihren Eltern und Taufpaten, weil sie ihnen zu diesem wichtigen Anlass keine eigene Kleidung gekauft hatten. Aus diesem Grunde fühlten sich die Kinder im Kreise ihrer Altersgenossen benachteiligt, sozusagen „sozial gehandicapt”. In der Konsequenz waren nur 49,7% der befragten Kinder völlig und 16,3% teilweise zufrieden mit ihrer Kommunionkleidung. 26,2% der Kinder äußerten eindeutige Unzufriedenheit mit ihrer Kommunionkleidung. Andererseits betonten sowohl die mit ihrer Kleidung zufriedenen als auch die unzufriedenen Kinder deutlich deren weltliche Bedeutung an diesem Tag und unterstrichen auf diese Weise ihren eigenen Platz in der Familie, ihre Bedeutung im Kreise ihrer gleichaltrigen Schulkollegen und ihren Wert in den Augen der Eltern.

Seit langem schon bemühen sich manche Gemeindepriester und Katecheten, die durch die Kommunionmode ausgelösten Dramen der Kinder und Probleme der Eltern zu mildern, indem sie den Eltern eine einheitliche Kleidung für ihre die Erstkommunion empfangenden Kinder vorschlagen. Aber solche Appelle der Priester werden von zahlreichen Eltern und ihren Kindern durchaus kontrovers bewertet. Einige Eltern und Kinder lehnen diese Möglichkeit von vornherein ab und erachten sie als „lächerlich” und „nachteilig” für sich. Im Kreise der von mir befragten Personen stieß der Vorschlag der Priester und Katecheten, die liturgische Kommunionkleidung der Kinder zu vereinheitlichen, auf folgende Bewertungen: a) ich bin völlig damit einverstanden – 16,3% der Eltern und 19,2% der Kinder; b) ich bin teilweise damit einverstanden – 27,4% und 20,2%; c) ich bin damit überhaupt nicht einver-

W świetle powyższych spostrzeżeń i pytań celowe jest przeanalizowanie postaw i zachowań moich respondentów wobec prezentów komunijnych. Kwestią, która najbardziej interesowała mnie w badaniach, była próba ustalenia, czy i w jakim stopniu można obiektywnie spojrzeć na prezenty komunijne z wychowawczo-religijnego punktu widzenia oraz czy prezenty te można traktować wyłącznie jako świecki element w religijnej praktyce Pierwszej Komunii. Jaką wagę przywiązują do prezentów komunijnych dzieci i rodzice w Kaliszu?

Z badań wynika, że dominujący odsetek moich respondentów nie wyobraża sobie Pierwszej Komunii bez prezentów: jako „konieczne i bardzo ważne” uznało je 41,5% dzieci i 48,6% rodziców. Z kolei 23,8% dzieci i 16,8% rodziców uważało je za „potrzebne, lecz nieobowiązkowe”. Łącznie prezenty ściśle wiązało z Pierwszą Komunią 65,3% dzieci i 65,4% rodziców. W tej grupie respondentów znajdowali się rodzice bardzo i średniozamożni oraz pewien odsetek rodziców biednych. Dla nich prezenty były ważniejsze niż sama Pierwsza Komunia jako praktyka religijna. Jedynie co piąte dziecko (19,5%) i co piąty rodzic (19,6%) uważali, że prezenty komunijne są „całkiem zbędne”, a sama uroczystość kościelna może odbyć się bez prezentów i nic nie straci na swej wartości i znaczeniu. W tej grupie respondentów dostrzegłem rodziców i dzieci deklarujących głęboką religijność, jak i rodziców niezamożnych, lecz żyjących w spójnych wspólnotach rodzinnych, kierujących się zasadami nauczania kościelnego. Pozostali respondenci (15,2% dzieci i 15% rodziców) nie wyrazili opinii w tej kwestii.

Czy prezenty mają związek z religijnym wymiarem Pierwszej Komunii? Wypowiedzi respondentów na to pytanie były mocno zróżnicowane. Jednak dominujący odsetek dzieci i rodziców albo uważa, że prezenty „odciągają dziecko od uroczystości kościelnej” (36,5%),

standen – 40,8% und 38,3%; d) keine eigene Meinung – 15,5% und 22,3%. Die Pfarrkatecheten sagten mir, wie außerordentlich schwer es ihnen falle, die stark verwurzelten Stereotypen und Bräuche in der „Volks-“ oder „Vorzeigereligiosität“ der Gemeindemitglieder zu durchbrechen. In den mit der Erstkommunion verbundenen Riten sind diese Stereotypen klar und deutlich erkennbar, sowohl in der Mentalität der Eltern als auch der Taufpaten. Von ihnen übernehmen dann auch die Kinder derartige Haltungen, weil sie bemüht sind, genauso zu denken und sich genauso zu verhalten wie die ältere Generation. Selbstverständlich sind sich die Geistlichen darüber im klaren, dass der sakrale Aspekt in der Religiosität eines hohen Prozentsatzes ihrer Gemeindemitglieder am wenigsten „präsent“ ist und dass die Eltern diesen Stil der Religiosität dann auch ihren Kindern weitervermitteln.

In den Berichten der von mir befragten Kinder und Eltern fand ich keine Äußerungen, die eindeutig zeigen würden, dass die Kleidung den religiösen Sinn der Erstkommunion oder ihren kirchlichen Charakter unterstreichen und den Kindern zugleich helfen soll, die sakrale Dimension dieser erhabenen Feier und religiösen Praktik tiefer zu erfahren. Sogar die wenig oder durchschnittlich wohlhabenden Kinder und Eltern übergangen oder missachteten diesen Gesichtspunkt sehr oft. Höchstwahrscheinlich besitzt der Begriff „Kommunionmode“ eine typisch weltliche Bedeutung, denn mit authentischer Religiosität hat er nicht viel gemeinsam. Das Problem besteht darin, dass an dieser „vorgetäuschten“ oder „Als-ob-Religiosität“ der älteren Generation polnischer Katholiken (d.h. der Eltern) ein sehr hoher Prozentsatz der jungen Generation (der Kinder) partizipiert, die unter diesem Einfluss ihre persönliche Einstellung zur Religion und zur Kirche gestalten.

Der Prozess der Desakralisierung ist in beiden Generationen polnischer Katholiken erkenn-

albo „nie mają żadnego związku” (29,8%) z Pierwszą Komunią. Łącznie krytyczny sąd o związku prezentów z Pierwszą Komunią wyraziło 66,3% badanych dzieci i 64,8% rodziców. Pozostali respondenci wstrzymali się od wyrażenia własnego poglądu w tej sprawie (6,7% dzieci i 7,2% rodziców).

Czy badane dzieci otrzymały prezenty zgodne z własnymi oczekiwaniami i życzeniami? Warto zaznaczyć, że co dziesiąte dziecko nie otrzymało prezentu komunijnego, ani od własnych chrzestnych, ani od rodziców naturalnych, ani od innych uczestników przyjęcia komunijnego. Na brak prezentu wskazało 11,3% badanych dzieci, a brak ten potwierdziło 12,7% ich rodziców. Dzieci te wyraziły żal z tego powodu, a niektóre wskazywały prezenty fikcyjne, które rzekomo otrzymały z tej okazji, żeby koleżdy nie śmiali się z nich i nie dokuczali im dlatego, że mają niezamożnych chrzestnych i rodziców, że są „biedakami”. Faktycznie, dzieci te z reguły należały do biednych rodzin lub miały skąpych czy niezamożnych chrzestnych. Pozostałe dzieci prezenty otrzymały, lecz nie zawsze spełniały one ich oczekiwania. Prezenty „zupełnie zgodne z życzeniami i wymarzone” otrzymało 41,2% dzieci, co potwierdziło 34,1% ich rodziców. Prezenty „częściowo zgodne z życzeniami” otrzymało 18,8% dzieci, co potwierdziło też 24,8% ich rodziców. Natomiast 22% dzieci stwierdziło, że otrzymały prezenty „zupełnie inne” od oczekiwanych i dlatego czuły się „rozczarowane”, „niezadowolone”, „smutne”, „zbulwersowane”, a nawet „rozniewane” na swoich darczyńców. Opinię taką wyraziło również 21,2% rodziców, nie kryjąc żalu do ofiarodawców szczególnie wtedy, kiedy sami liczyli na to, że dziecko ich otrzyma z tej ważnej okazji prezent znaczący i taki, jaki sobie wymarzyło.

Jakie prezenty dzieci otrzymały z okazji swojej Pierwszej Komunii? Katalog prezentów ujętych w ankietach jest zbyt długi, by go tu

bar – der Eltern und der Kinder, auch wenn er in der religiösen Mentalität einer jeden von ihnen in unterschiedlichem Grade seine Spuren hinterlässt. Die Frage drängt sich auf: Wird die Religiosität der Kinder in Zukunft etwa noch stärker verweltlicht sein als die gegenwärtige Religiosität ihrer Eltern?

Die Geschenke für die Kinder aus Anlass der heiligen Erstkommunion

Die Geschenke bilden einen festen Bestandteil der Erstkommunion und werden von allen diese religiöse Praxis realisierenden Kindern sehnsüchtig erwartet. Im Laufe der Zeit sind die Geschenke zu einem axiologischen Problem geworden, weil sie den Kindern – und nicht selten auch den Eltern – den eigentlichen Sinn und das Ziel (den Wert) der Erstkommunion verdecken, weil sie in ihrer Bedürfnisskala wichtiger als die religiösen Bedürfnisse selbst wurden. Die Geschenke treten bei dieser Feier als „etwas Zusätzliches” in Erscheinung, das dem weltlichen Brauchtum entstammt. Gegenwärtig wäre es schwierig, sie effektiv aus dem religiös-familiären Brauchtum der polnischen Katholiken zu verbannen. Die Frage drängt sich auf, ob die Kinder etwa mit Geschenken dafür „belohnt” werden müssen, dass sie zur Erstkommunion gegangen sind? Ist die diesbezügliche Belohnung mit Geschenken die richtige Methode, was die Einflussnahme der Erwachsenen auf die Kinder im Prozess ihrer religiösen Erziehung und religiösen Sozialisierung betrifft, eine Einflussnahme, die sich sowohl in den kirchlichen Strukturen als auch im Familienmilieu des Kindes vollzieht? Könnte darauf verzichtet werden, die Kinder aus Anlass ihrer Erstkommunion zu beschenken?

Im Lichte dieser Bemerkungen und Gedanken war es angebracht, die Einstellungen und Verhaltensweisen der von mir befragten Personen aus Kalisz bezüglich der Kommuniongeschenke

przyczyć w całości, choć osiem przedmiotów wskazywano w nich najczęściej. Dzieci i rodzice wymienili te oto prezenty (w kolejności wskazań): 1) pieniądze (60% dzieci i 54,3% rodziców); 2) telefon komórkowy (49% dzieci i 50,1% rodziców); 3) rower lub motorower (44% dzieci i 35,6% rodziców); 4) nowoczesny radioodbiornik (41,5% dzieci i 38,5% rodziców); 5) komputer (37,6% dzieci i 38% rodziców); 6) książki o świeckiej tematyce (27,3% dzieci i 22,7% rodziców); 7) książki o tematyce religijnej (24,1% dzieci i 25,8% rodziców); 8) inne prezenty (29,4% dzieci i 28,2% rodziców).

Wskazane prezenty to w większości przedmioty wartościowe i kosztowne, a niekiedy dziecko otrzymało ich kilka – nie licząc „białej koperty” z pieniędzmi; ta stanowiła „wyjątkowy” prezent, na który liczyły wszystkie badane dzieci oraz dominujący odsetek ich rodziców. Warto zwrócić uwagę, że jedynie niewielki odsetek dzieci pochwalił się prezentem w postaci książki o tematyce świeckiej lub religijnej. Obecnie książki, zdaniem dzieci, nie są już „modnym” i oczekiwanym prezentem, nawet te o tematyce przygodowej. Być może dzieci w tym wieku czytają zbyt mało i albo mają słabo rozwiniętą wyobraźnię, albo słabo ukształtowaną potrzebę zdobywania wiedzy i informacji o życiu z książek¹². Zapewne badane dzieci wiedziały, że inni chrzestni i rodzice nie nabywali zbyt często książek jako prezentów dla swoich dzieci z tej okazji. Świadczyć może o tym fakt, że 28% badanych dzieci wspomniało przekornie, że to właśnie książkę otrzymali jako prezent, nadając samemu słowu „prezent” ujemny wydźwięk. Jeszcze rzadziej prezentami z okazji Pierwszej Komunii były książki religijne i Pismo Święte. Dzieci w większości nie uznawały takiego daru za „normalny” prezent, a egzemplarz Pisma Świętego lub inną książkę religijną stawiały zazwyczaj na półkę z książkami i... z reguły na długo o niej zapominały. Bez wątplenia jest to przejaw laicyzacji ich postaw religijnych.

zu analysieren. Was mich in diesen Untersuchungen am meisten interessierte, war der Versuch festzustellen, ob und in welchem Grade man die Kommuniongeschenke vom erzieherisch-religiösen Gesichtspunkt aus objektiv betrachten kann, sowie, ob diese Geschenke ausschließlich als weltliches Element in der religiösen Praxis der Erstkommunion behandelt werden können. Welches Gewicht messen die Kinder und Eltern in Kalisz den Kommuniongeschenken bei?

Die Untersuchungen zeigen, dass der überwiegende Teil der von mir Befragten sich keine Erstkommunion ohne Geschenke vorstellen kann. Deshalb wurden diese von 41,5% der Kinder und von 48,6% der Eltern als „notwendig und sehr wichtig” angesehen. 23,8% der Kinder und 16,8% der Eltern hielten sie für „notwendig, aber nicht obligatorisch”. Insgesamt verbanden also 65,3% der Kinder und 65,4% der Eltern die Geschenke eng mit der Erstkommunion. Zu dieser Gruppe gehörten sehr und durchschnittlich wohlhabende Eltern sowie ein gewisser Prozentsatz ärmerer Eltern. Für sie waren die Geschenke wichtiger als die Erstkommunion als religiöse Praxis selbst. Dagegen waren nur jedes fünfte Kind (19,5%) und jeder fünfte Elternteil (19,6%) der Ansicht, Kommuniongeschenke seien „völlig überflüssig” und die kirchliche Feier selbst könne auch ohne Geschenke stattfinden, ohne dadurch an Wert und Bedeutung zu verlieren. Zu dieser Gruppe gehörten Eltern und Kinder, die eine vertiefte Religiosität deklarieren, sowie ärmere Eltern, die ein ruhiges Familienleben führten und sich von den Prinzipien der kirchlichen Unterweisung leiten ließen. Die übrigen Befragten (15,2% und 15%) äußerten keine Meinung in dieser Frage.

Sind die Geschenke mit der religiösen Dimension der Erstkommunion verbunden? Die Antworten der von mir befragten Personen auf diese Frage waren sehr verschieden. Aber der überwiegende Teil der Kinder und Eltern war der Meinung, dass die Geschenke „das Kind von der

Od kogo najczęściej dzieci otrzymywały swoje prezenty z okazji Pierwszej Komunii? Tu większych niespodzianek nie było, jako że sytuacja w Kaliszu wyglądała podobnie jak w innych regionach kraju. Badane dzieci wskazały „źródła” swoich prezentów komunijnych i byli to, zaczynając od najczęściej zgłaszanych: 1) rodzice chrzestni (84,8% dzieci, co potwierdziło 77,8% rodziców); 2) rodzice naturalni (43,2% dzieci i 50,1% rodziców); 3) inni krewni (34% dzieci i 34,3% rodziców); 4) starsze rodzeństwo (22,4% dzieci i 19,5% rodziców); 5) sąsiedzi i znajomi rodziców (19,2% dzieci i 21% rodziców); 6) brak danych (7,6% dzieci i 8,3% rodziców).

Wspomniałem wyżej, że dzieci rozmawiają o prezentach komunijnych ze swoimi katechetami w szkole. Temat prezentów komunijnych jest często wiodącym problemem katechezy szkolnej, sugerowanym przez dzieci albo przez ich rodziców. Stąd zapytałem moich respondentów w Kaliszu o tę kwestię, chcąc dowiedzieć się, czy i one podobnie postępują? Moje badania socjologiczne potwierdziły spostrzeżenia innych badaczy dotyczące problematyki katechezy szkolnej¹³ i wykazały, że prezenty są dość częstym tematem katechez dla dzieci przygotowujących się do przyjęcia Pierwszej Komunii. Wskazania dzieci z Kalisza były następujące: to temat 1) „omawiany bardzo często” (49,1%); „podnoszony rzadko” (22,4%); 3) „niewzględniany zupełnie” (30,8%); brak odpowiedzi (6,7%).

Prezenty wtopiły się na trwałe w obrzędowość Pierwszej Komunii dzieci szkolnych, stając się stałym elementem uroczystości rodzinnej. Coraz częściej chrzestni i rodzice przynoszą prezenty do kościoła, chcąc zaimponować dzieciom i innym uczestnikom nabożeństwa religijnego, a dzieci koncentrują uwagę na prezentach, a nie na obrzędzie Mszy i na własnej komunii. Taką sytuację sam dostrzegłem podczas obserwacji uczestniczącej w czasie tych uroczystości kościelnych i rodzinnych. Niemal wszystkie

kirchlichen Feier ablenken” (36,5%) oder „nichts mit der Erstkommunion zu tun haben” (29,8%). Insgesamt äußerten sich 66,3% der befragten Kinder und 64,8% der Eltern kritisch über die Geschenke. Die übrigen äußerten keine eigene Meinung in dieser Frage (6,7% und 7,2%).

Erhielten die befragten Kinder Geschenke, die ihren Erwartungen und Wünschen entsprechen? Es muss hervorgehoben werden, dass jedes zehnte Kind kein Kommunionsgeschenk erhielt – weder von seinen Taufpaten noch von den eigenen Eltern oder von anderen Teilnehmern der Familienfeier. 11,3% der Kinder gaben an, kein Geschenk erhalten zu haben, und 12,3% der Eltern bestätigten dies. Diese Kinder waren darüber sehr traurig, und manche von ihnen nannten sogar fiktive Geschenke, die sie zu diesem Anlass angeblich erhalten hätten, nur um von ihren Schulkollegen nicht dafür ausgelacht oder geärgert zu werden, weil ihre Taufpaten und ihre Eltern nicht so wohlhabend waren, weil sie eben „Hungerleider” waren. Tatsächlich stammten die Kinder aus armen Familien oder hatten geizige bzw. ärmere Taufpaten. Die übrigen Kinder hatten Geschenke bekommen, die allerdings nicht immer ihre Erwartungen erfüllten. „Genau die gewünschten und erträumten” Geschenke erhielten 41,2% der Kinder, was von 34,1% ihrer Eltern bestätigt wurde. „Teilweise ihren Wünschen entsprechende” Geschenke erhielten 18,8% der Kinder, was auch von 24,8% ihrer Eltern bestätigt wurde. Dagegen meinten 22% der Kinder, sie hätten „völlig andere” Geschenke erhalten als die erwarteten und fühlten sich deshalb „enttäuscht”, „unzufrieden”, „traurig”, „erregt” und sogar „verärgert” über ihre Geschenke. Eine solche Meinung äußerten auch 21,2% der Eltern, die mit ihrem Groll gegen die Spender diesbezüglich nicht hinter dem Berg hielten, vor allem dann, wenn sie selbst damit „gerechnet” hatten, ihr Kind würde zu diesem wichtigen Anlass ein größeres Geschenk bekommen, und zwar eins, das es sich selbst gewünscht hatte.

dzieci chcą otrzymać prezenty z tej okazji, w dodatku kosztowne, atrakcyjne i nowoczesne, chociaż najbardziej cenią pieniądze. Prezenty są znaczącym instrumentem procesu desakralizacji obrzędów Pierwszej Komunii. W dużym stopniu to właśnie one przyczyniają się do tego, że dominujący odsetek dzieci i ich rodziców postrzega Pierwszą Komunię w duchu świeckim, a zarazem lekceważy lub pomija jej wymiar sakralny i kościelny.

Alkohol a Pierwsza Komunia Święta dzieci

W Polsce alkoholu nadużywa się bardzo często. Pije go ogromna liczba osób w każdej grupie społecznej, w miastach i na wsiach; piją go osoby dorosłe i młode, a nawet dzieci szkolne wzorujące się na dorosłych¹⁴. Alkoholizm to jedna z głównych plag współczesnych Polaków, to jeden z ich „grzechów ciężkich”, z którego nie chcą lub nie potrafią skutecznie się wyzwolić. Alkoholizm to przede wszystkim poważny problem licznych polskich rodzin; wyrządza niepowetowaną krzywdę dzieciom w nich żyjącym, skazując je często na trudny los i patologiczne stosunki rodzinne¹⁵. Alkohol spożywa się w Polsce także w czasie trwania wszystkich świąt kościelnych i praktyk religijnych, zwłaszcza rytów przejścia. Zdarza się, że podczas realizacji niektórych praktyk religijnych alkohol podaje się dzieciom i młodzieży szkolnej. Dotyczy to również uroczystości rodzinnej z okazji Pierwszej Komunii Świętej.

Podczas badań chciałem zorientować się, czy w badanych rodzinach spożywano alkohol w dniu Pierwszej Komunii dzieci oraz czy osoby dorosłe, w tym rodzice, częstowali alkoholem dzieci, które właśnie przyjęły Pierwszą Komunię (tzw. dzieci komunijne). Kto i z jakich powodów spożywał alkohol w tym dniu w danej rodzinie?

Was für Geschenke erhielten die Kinder aus Anlass ihrer Erstkommunion? Die Liste der Geschenke, die von den dazu befragten Kindern erstellt wurde, ist viel zu lang, aber acht Dinge kommen am häufigsten vor. Der Reihe nach wurden von Kindern und Eltern folgende Geschenke genannt: 1 – Geld (60% der Kinder und 54,3% der Eltern); 2 – ein Funktelefon (sog. „Handy“) (49% und 50,1%); 3 – ein Fahrrad oder Mofa (44% und 35,6%); 4 – ein modernes Radiogerät (41,5% und 38,5%); 5 – ein Computer (37,6% und 38%); 6 – Bücher mit weltlicher Thematik (27,3% und 22,7%); 7 – Bücher mit religiöser Thematik (24,1% und 25,8%); 8 – andere Geschenke (29,4% und 28,2%). Zweifellos sind die genannten Geschenke wertvoll und teuer, wobei manche Kinder gleich mehrere davon erhielten, den „weißen Briefumschlag“ mit Geld dabei noch gar nicht mitgerechnet – ein „außergewöhnliches Geschenk“, mit dem alle befragten Kinder und der überwiegende Teil ihrer Eltern rechneten. Es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass sich nur ein geringer Prozentsatz der Kinder „rühmte“, ein Buch mit weltlicher oder religiöser Thematik geschenkt bekommen zu haben. Den Kindern zufolge sind Bücher heute nicht mehr modern, nicht mehr „in“, d.h. sie stellen kein erwartetes Geschenk mehr dar, nicht einmal Abenteuerbücher. Vielleicht lesen Kinder in diesem Alter zu wenig oder haben eine zu wenig entwickelte Phantasie, oder aber sie empfinden kaum noch das Bedürfnis, Wissen und Informationen über das Leben aus Büchern zu schöpfen.¹² Wahrscheinlich kaufen weder Taufpaten noch Eltern oft Bücher als Kommuniongeschenke für ihre Kinder, wenn 28% der befragten Kinder trotziger erwähnen, sie hätten ein Buch als „Geschenk“ bekommen, und diesem Begriff selbst eine negative Bedeutung beimessen. Noch seltenere Geschenke zur Erstkommunion sind religiöse Bücher oder die Bibel. Aber die Kinder verstehen sie dann auch gar

Jak dzieci i ich rodzice oceniali picie alkoholu w czasie komunijnej uroczystości rodzinnej?

Na pytanie, czy podawano i pito alkohol w dniu Pierwszej Komunii, moi respondenci udzielili następujących wypowiedzi: 1) „podawano i pili wszyscy, kobiety i mężczyźni” (33,7% dzieci i 26,5% rodziców); 2) „podawano i pili niektórzy uczestnicy” (14,9% dzieci i 16% rodziców); 3) „nie podawano i w ogóle nie pito” (41,8% dzieci i 47,5% rodziców); 4) brak odpowiedzi (9,6% dzieci i 10% rodziców). Łączny odsetek badanych rodzin, w których wtedy podawano i spożywano alkohol (48,6% wskazań dzieci i 48,5% rodziców), jest większy od odsetka rodzin, w których była widoczna zupełna abstynencja alkoholowa (co wskazało 41,8% dzieci i 47,5% rodziców). Laicyzacja postaw religijnych łączy się ściśle z problemem alkoholowym w licznych rodzinach katolickich w Kaliszu. Problem ten dotyczy też dużego odsetka młodzieży szkolnej, w tym dzieci uczących się w szkołach podstawowych. Patologia życia w wielu rodzinach sprzyja rozszerzaniu się tego zjawiska, a po alkohol sięgają już najmłodszy mieszkańcy miasta. Nauczyciele, katecheci, księża i policjanci potwierdzają szeroką skalę problemu alkoholowego w tym mieście.

Czy w dniu Pierwszej Komunii częstowano alkoholem dzieci komunijne i jaki rodzaj alkoholu im podawano? Kto z dorosłych najczęściej tak postępował? Odpowiedzi dzieci i rodziców na te pytania były szokujące i ukazały skalę badanego problemu alkoholowego. W ponad połowie badanych rodzin (59,1%) częstowano dzieci komunijne „różnymi alkoholami”, o czym informowały obie grupy wiekowe respondentów. Statystyka tego zjawiska jest następująca: 1) częstowano tylko szampanem (29,2% dzieci i 22,6% rodziców); 2) częstowano wyłącznie winem (7,3% dzieci i 7,9% rodziców); 3) częstowano wszystkimi alkoholami: wódką, winem, szampanem, piwem (16,1% dzieci i 15,8% ro-

nicht als ein „normales” Geschenk, sondern die Bibel oder ein anderes religiöses Buch wird gewöhnlich ins Bücherregal gestellt und in der Regel dann für lange Zeit vergessen. Zweifellos ist auch dies ein Symptom der Laizisierung ihrer religiösen Haltungen.

Von wem bekommen die Kinder meistens ihre Geschenke zur Erstkommunion? Hier konnte ich keinerlei „Überraschungen” feststellen; die Situation in Kalisz verhielt sich ähnlich wie in anderen Regionen des Landes auch. Die Kinder selbst nannten folgende „Quellen” der erhaltenen Kommuniongeschenke, der Reihe nach: 1 – Taufpaten (84,8%, bestätigt von 77,8% der Eltern); 2 – Eltern (43,2% und 50,1%); 3 – andere Verwandte (34% und 34,3%); 4 – ältere Geschwister (22,4% und 19,5%); 5 – Nachbarn und Bekannte der Eltern (19,2% und 21%); 6 – keine Angaben (7,6% und 8,3%).

Ich erwähnte bereits, dass die Kinder mit ihren Katecheten in der Schule über die Kommuniongeschenke sprechen. Das Thema der Kommuniongeschenke bildet oft das von den Kindern oder ihren Eltern suggerierte wichtigste Problem der schulischen Katechese. Daher befragte ich meine Untersuchungspersonen in Kalisz auch danach, denn ich wollte erfahren, ob dies bei ihnen auch der Fall war. Meine soziologischen Untersuchungen bestätigten die Beobachtungen anderer Forscher bezüglich der Problematik der schulischen Katechese¹³ und zeigten, dass die Geschenke ein recht häufiges Thema der Katechesen für Kinder darstellen, die sich auf den Empfang der Erstkommunion vorbereiten. Die Aussagen der Kinder in Kalisz lauteten: „das behandeln wir sehr oft” – 49,1%, „behandeln wir selten” – 22,4%, „wird überhaupt nicht behandelt” – 30,8%; keine Angaben – 6,7%.

Die Geschenke sind in das mit der Erstkommunion der Schulkinder verbundene Brauchtum dauerhaft „einbezogen” worden; sie bilden einen festen Bestandteil der Familienfeier. Immer öf-

dziców). Jednak nie we wszystkich rodzinach tak postępowano, gdyż 42,3% dzieci i 47,6% rodziców stwierdziło, że dorośli nie częstowali żadnym alkoholem dzieci komunijnych w tym dniu; taką właśnie postawę uważali za naturalną. W wielu tych rodzinach w ogóle nie spożywano alkoholu w dniu Pierwszej Komunii dziecka. Rodzice ci byli osobami bardzo religijnymi.

Ponadto zapytałem respondentów, czy w ogóle można częstować dzieci alkoholem w dniu Pierwszej Komunii Świętej. W odpowiedzi na to pytanie 59% dzieci i 51% rodziców kategorycznie stwierdziło, że absolutnie nie wolno pod żadnym pozorem częstować dzieci alkoholem, a tym bardziej podczas uroczystości religijnych i kościelnych. Pierwsza Komunia jest, w ich ocenie, podstawowym świętem religijnym i kościelnym. Tylko osoby niereligijne mogą postępować inaczej, czyli podawać dziecku w dniu Pierwszej Komunii jakiś alkohol. Odmienny pogląd w tej kwestii wyraziło 17% dzieci i 27,6% rodziców, stwierdzając zarazem, że można poczęstować dziecko wtedy szampanem, gdyż „jest to stara tradycja w Polsce”, a ten gest „nie zaszkodzi religijności dziecka”. Poza tym 18,4% dzieci i 16% rodziców nie miało własnego poglądu na ten temat. Być może byli wśród nich „ukryci” zwolennicy częstowania dzieci szampanem w tym dniu, niedostrzegający w szampanie alkoholu¹⁶.

Rodzice są głównymi dostarczycielami alkoholu na uroczystość Pierwszej Komunii dziecka, niezależnie od poziomu swej religijności i możliwości. Tak odpowiedziało 57,4% badanych dzieci, przy czym 36,9% wskazało wyłącznie na ojca, a 20,5% na oboje rodziców. Sami rodzice, pytani przeze mnie o tę kwestię, potwierdzili wskazania dzieci: do dostarczania alkoholu na przyjęcie pierwszokomunijne przyznało się 46,5% rodziców, w tym 29,7% samych ojców oraz 16,8% obojga rodziców. Poza tym 14,2% dzieci wskazało na własnych chrzestnych, a 10% na znajomych swoich rodziców jako na głów-

ter bringen die Taufpaten und Eltern die Geschenke in die Kirche mit, um den Kindern und den anderen Gottesdienstteilnehmern zu imponieren, und die Kinder konzentrieren ihre Aufmerksamkeit dann natürlich viel mehr auf die Geschenke als auf die Riten der heiligen Messe und auf ihren eigenen Kommunionempfang. Ich habe dies während der begleitenden Beobachtung solcher kirchlicher und familiärer Feiern selbst mehrfach miterlebt. Fast alle Kinder wollen zu diesem Anlass Geschenke bekommen, noch dazu teure, attraktive und moderne, obwohl sie Geldgeschenke am meisten schätzen. Die Geschenke bilden ein bedeutsames Instrument im Prozess der Desakralisierung der mit der Erstkommunion verbundenen Riten. In hohem Grade tragen gerade sie dazu bei, dass der überwiegende Teil der Kinder und ihrer Eltern die Erstkommunion im weltlichen Geiste betrachtet, ihre sakrale und kirchliche Dimension dagegen missachtet oder unberücksichtigt lässt.

Der Alkoholkonsum und die Erstkommunion der Kinder

In Polen trinken sehr viele Menschen, und oft kommt es zu Alkoholmissbrauch. Fast alle trinken Alkohol, in jeder sozialen Schicht, in Stadt und Land, Erwachsene und Jugendliche, ja sogar Schulkinder, die die Erwachsenen nachahmen.¹⁴ Der Alkoholismus stellt eines der Hauptübel im heutigen Polen dar, er ist eine der „Hauptsünden“, von der sich viele Polen nicht effektiv befreien wollen oder können. Die Trunksucht ist vor allem ein ernsthaftes Problem für zahlreiche polnische Familien, weil er den in ihnen aufwachsenden Kindern einen nicht wieder gutzumachenden Schaden zufügt und sie oft zu einem schwierigen Schicksal und zu pathologischen Familienbeziehungen verurteilt.¹⁵ In Polen wird auch zu allen kirchlichen Festen und religiösen Praktiken Alkohol getrunken, besonders was die Übergangsriten betrifft. Anlässlich

nych dostarczycieli alkoholu na przyjęcie z okazji Pierwszej Komunii. Pozostali respondenci nie wskazali, kto w ich rodzinach zajmował się dostarczeniem alkoholu w tym dniu.

Księża parafialni i katecheci informują dzieci i rodziców o zakazie picia alkoholu podczas uroczystości religijnych i kościelnych. W odniesieniu do Pierwszej Komunii o tym ostrzeżeniu księży mówiło 60,3% dzieci i 52% rodziców, w tym 34,8% dzieci i 30,3% rodziców zaznaczyło, że księża i katecheci dawali im często takie pouczenia, zwłaszcza w końcowej fazie przygotowania do tego uroczystego dnia, a po raz ostatni przestrożę tę przypomnieli na kazaniu w dniu Pierwszej Komunii. Jednak co czwarte dziecko i co trzeci rodzic takiej przestrogi nigdy nie usłyszeli od własnych duszpasterzy i katechetów parafialnych.

W świetle powyższych odpowiedzi można sformułować hipotezę, że alkohol spożywany w dniu święta religijnego jest w dużej mierze czynnikiem wzmacniającym skuteczność procesu desakralizacji religijności polskich katolików, w tym desakralizacji obejmującej obrzędy Pierwszej Komunii dzieci. Dorośli katolicy – rodzice, chrzestni, krewni, znajomi – nie potrafią uszanować sakralnego charakteru tej praktyki. Takie postępowanie stawia pod znakiem zapytania autentyczność ich postawy religijnej i niektórych zachowań religijnych.

Zakończenie

Pierwsza Komunia nadal pozostaje w świadomości dużej grupy dzieci i ich rodziców podstawową jednorazową praktyką religijną, scalającą jednostkę ze wspólnotą kościelną. Jest ona takim rytmem przejścia, który wprowadza młodego człowieka w kolejny etap rozwoju jego osobistej aktywności religijnej i kościelnej. Badane dzieci i ich rodzice właśnie w ten sposób po-

mancher religijnych Praktyk wird sogar Schulkindern und Jugendlichen Alkohol angeboten. Davon sind auch die Familienfeiern aus Anlass der Erstkommunion nicht ausgenommen.

Bei meinen Untersuchungen wollte ich in Erfahrung bringen, ob in den katholischen Familien in Kalisz am Tage der Erstkommunion ihrer Kinder Alkohol getrunken wird und ob die Erwachsenen, vielleicht sogar die eigenen Eltern, den Kommunionkindern Alkohol anbieten. Wer und warum trinkt an diesem Tag in der betreffenden Familie Alkohol? Wie beurteilen die Kinder und ihre Eltern den Alkoholkonsum während der Familienfeier aus Anlass der Erstkommunion?

Die Frage, ob am Tage der Erstkommunion Alkohol angeboten und getrunken wurde, beantworteten die von mir befragten Personen folgendermaßen: 1 – ja, es wurde Alkohol angeboten, und alle tranken, sowohl Männer als auch Frauen (33,7% der Kinder und 26,5% der Eltern); 2 – es gab Alkohol, und manche Teilnehmer tranken (14,9% und 16%); 3 – es wurde kein Alkohol serviert und überhaupt nicht getrunken (41,8% und 47,5%); 4 – keine Angaben (9,6% und 10%). Der Gesamtprozentsatz der befragten Familien, in denen an diesem Tage Alkohol serviert und getrunken wurde, liegt höher (48,6% und 48,5%) als der der Familien, in denen völlige Alkoholabstinenz herrschte (41,8% und 47,5%). Die Laizisierung der religiösen Haltungen ist in zahlreichen katholischen Familien in Kalisz eng mit dem Alkoholproblem verbunden. Dieses Problem betrifft auch einen hohen Prozentsatz der Schuljugend, einschließlich der Grundschul Kinder. Die in zahlreichen Familien anzutreffende existentielle Pathologie trägt noch zur Ausweitung dieser Erscheinung bei, so dass bereits die jüngsten Bewohner der Stadt Alkohol probieren. Lehrer, Katecheten, Priester und Polizisten bestätigen den enormen Umfang des „Alkoholproblems“ in dieser Stadt.

Werden den Kommunionkindern am Tag ihrer Erstkommunion alkoholische Getränke ange-

strzegali i interpretowali sens i cel Pierwszej Komunii, eksponując wyraźnie jej religijno-kościelny wymiar.

Z drugiej strony, w ocenie podobnie dużej grupy dzieci i rodziców, Pierwsza Komunia już utraciła wymiar sakralny i stała się jeszcze jedną formą świeckiego świętowania w gronie najbliższej rodziny i przyjaciół. Religijny i kościelny wymiar tej praktyki sakramentalnej i kultowej dla wspomnianej grupy respondentów nie miał większego znaczenia. Można powiedzieć, że obrzędy religijne (liturgiczne) związane z Pierwszą Komunią ci katolicy, zwłaszcza dorośli, zaledwie tolerowali; tolerowali, bo to one poprzedzały rodzinne biesiadowanie z tej okazji. Religijny wątek tego biesiadowania rozpoczyna się wprawdzie w świątyni parafialnej, jednak to nie on dominuje w hierarchii ważności tych osób, lecz późniejszy jego etap – etap świecki, mający miejsce w domu rodzinnym lub w restauracji.

Uroczystość rodzinna związana z Pierwszą Komunią („małe wesele”) ma charakter i przebieg typowo świecki, eliminujący sakralny wymiar Pierwszej Komunii jako praktyki religijnej. Głównym celem tej uroczystości nie jest pogłębienie wiary i religijności dziecka, lecz próba zintegrowania rodziny, umocnienia więzów rodzinnych (często już nadwątlonych czy osłabionych), wspólne świętowanie członków rodziny, spotkanie się wszystkich (i każdego z każdym) i omówienie ważnych spraw rodzinnych. Sprawy związane z religią nie są dla uczestników przyjęcia ważne, więc bywają w rozmowach pomijane, a jeśli już podejmuje się tematy religijne, to z reguły w aspekcie krytycznym lub nawet wrogim, zwłaszcza wobec Kościoła i kleru.

W blisko połowie kaliskich rodzin podczas przyjęcia komunijnego w domu rodzinnym lub w restauracji spożywano alkohol pod różnymi postaciami. W podobnie dużym odsetku rodzin alkohol podawano wtedy dzieciom komunijnym. Czynu tego dokonywali z reguły chrzestni lub

boten, und, wenn ja, welche Art von Alkohol? Wer von den Erwachsenen tat dies am häufigsten? Die Antworten der Kinder und Eltern auf diese Frage schockieren und zeigen das Ausmaß des untersuchten Alkoholproblems. Dass in mehr als der Hälfte der befragten Familien (59,1%) den Kommunionkindern verschiedene alkoholische Getränke angeboten wurden, bestätigen sowohl die Kinder als auch ihre Eltern. Die Statistik dieses Phänomens sieht so aus: 1 – es gab nur Sekt (29,2% der Kinder und 22,6% der Eltern); 2 – es wurde ausschließlich Wein angeboten (7,3% und 7,9%); 3 – es wurden alle Arten alkoholischer Getränke angeboten: Wodka, Sekt und Bier (16,1% und 15,8%). Aber dies war nicht in allen Familien der Fall, denn 42,3% der Kinder und 47,6% der Eltern bestätigten, dass die Erwachsenen den Kommunionkindern an diesem Tag keinen Alkohol anboten und dass eine solche Haltung dort auch als selbstverständlich angesehen wurde. In vielen dieser Familien wurde am Tage der Erstkommunion des Kindes überhaupt kein Alkohol getrunken. Bei diesen Eltern handelte es sich um sehr religiöse Personen.

Außerdem fragte ich danach, ob man Kindern am Tage ihrer Erstkommunion überhaupt Alkohol anbieten darf. In ihrer Antwort waren 59% der Kinder und 51% der Eltern kategorisch der Meinung, dass es absolut und unter gar keinen Umständen erlaubt sei, Kindern alkoholische Getränke anzubieten, erst recht nicht zu religiösen und kirchlichen Feierlichkeiten. Die Erstkommunion ist ihnen zufolge ein grundlegendes religiös-kirchliches Fest. Nur unreligiöse Menschen könnten sich anders verhalten, d.h. dem Kind am Tage seiner Erstkommunion irgendwelche alkoholische Getränke anbieten. Eine andere Meinung äußerten diesbezüglich 17% der Kinder und 27,6% der befragten Eltern, die der Meinung waren, man dürfe den Kindern an diesem Tag durchaus einen Schluck Sekt anbieten, weil „dies eine alte Tradition in Polen” sei und

naturalni rodzice dziecka, a rzadziej inni uczestnicy biesiady rodzinnej. Rodzice najczęściej lekceważyli nawoływania księży parafialnych i katechetów do zachowania abstynencji alkoholowej podczas tej uroczystości religijnej, jak i do zaprzestania częstowania dzieci alkoholem. Alkohol stał się już tradycyjnym elementem menu obowiązującego w czasie przyjęcia komuniijnego w znaczącym odsetku rodzin katolickich w Polsce, czymś normalnym; rodziny badane w Kaliszu są potwierdzeniem tego faktu.

Biesiadowanie rodzinne z okazji Pierwszej Komunii przenosi się coraz częściej i liczniej z domu rodzinnego do lokalu gastronomicznego, za czym przemawiają różne powody. Zamożni rodzice nie szczczędzą środków na ten cel, a samo przyjęcie rodzinne często przeradza się w „małe wesele” dziecka (na wzór prawdziwego wesela, towarzyszącego zaślubinom małżeńskim), podczas którego nierzadko uczestnicy tańczą. Religijny wymiar Pierwszej Komunii nie stanowi tu żadnej przeszkody, ponieważ jest zupełnie pomijany przez biesiadujących członków rodziny dziecka komuniijnego.

Trwały i typowo świecki zwyczaj związany z Pierwszą Komunią to prezenty, które coraz częściej są ważniejsze dla dzieci i dla ich rodziców niż sama Pierwsza Komunia. Prezenty przesłaniają jej sakralny sens i cel, wypaczają postawy religijne dzieci, odsuwają ich uwagę od sakramentalnego charakteru tego wydarzenia. Prezenty czynią proces zeświecczenia postaw i zachowań religijnych dzieci łatwiejszym. Bardzo często dzieci wymuszają na chrzestnych i na rodzicach rodzaj i wartość prezentów komuniijnych w okresie poprzedzającym ten uroczysty dzień. Przedmioty kultu religijnego nie są oczekiwanym przez dzieci, „ciekawym” prezentem komuniijnym. Dotyczy to także Pisma Świętego.

Rocznica Pierwszej Komunii jest akceptowana przez niespełną połowę badanych dzieci i ich rodziców. Rocznica ta staje się okazją do nieco skromniejszej uroczystości rodzinnej o świeckim

diese Geste „der Religiosität des Kindes nicht schadet”. Darüber hinaus äußerten 18,4% der Kinder und 16% der Eltern keine eigene Meinung zu diesem Thema. Vielleicht befanden sich unter ihnen auch „versteckte” Befürworter, die den Kindern an diesem Tag Sekt anbieten wollten, den sie gar nicht als Alkohol betrachteten.¹⁶

Die Eltern sind die Hauptlieferanten alkoholischer Getränke zur Erstkommunionsfeier des Kindes, unabhängig vom Niveau ihrer Religiosität und ihres Wohlstandes. Eine solche Meinung äußerten 57,4% der befragten Kinder, wobei 36,9% von ihnen ausschließlich den Vater und 20,5% beide Eltern nannten. Die von mir danach gefragten Eltern selbst bekannten sich zu 46,5% dazu, davon waren dies in 29,7% der Fälle die Väter und in 16,8% der Befragten beide Eltern. Außerdem verwiesen 14,2% der Kinder auf ihre eigenen Taufpaten und 10% auf Bekannte ihrer Eltern als die Hauptlieferanten alkoholischer Getränke zur Erstkommunionsfeier. Die übrigen Befragten gaben nicht an, wer in ihren Familien an diesem Tag für den Alkohol sorgte.

Die Gemeindepriester und Katecheten informieren die Kinder und ihre Eltern über das Alkoholverbot während religiöser und kirchlicher Feste. In Bezug auf die Erstkommunion wurde diese Mahnung der Geistlichen von 60,3% der Kinder und 52% der Eltern erwähnt, wobei 34,8% und 30,3% betonten, dass die Priester und Katecheten ihnen oft solche „Belehrungen” gaben, vor allem in der Endphase der Vorbereitungen auf die Erstkommunion, und dass diese Ermahnung in der Predigt am Tage der Erstkommunion dann noch einmal wiederholt wurde. Aber jedes vierte Kind und jeder dritte Elternteil wollen von ihren Seelsorgern und den Katecheten in ihrer Pfarrei eine solche Mahnung nie gehört haben.

Angesichts dessen kann die Hypothese aufgestellt werden, dass der Alkoholkonsum an religiösen Festtagen in hohem Maße einen Faktor darstellt, der die Effektivität des Prozesses der Desakralisierung der Religiosität der polnischen

przebiegu, podczas której też podaje się i spożywa alkohol. Przyjęcie to ma już mniejszy rozmiar i najczęściej odbywa się w domu rodzinnym dziecka. W pewnym odsetku badanych rodzin z okazji rocznicy Pierwszej Komunii dorośli przekazują dzieciom skromne upominki lub kwiaty. W tym dniu liczy się świecki styl rodzinnego świętowania, a zapomina się z reguły o tym, że ta rocznica przypomina o konieczności pogłębiania religijności dziecka i o obowiązkach religijnych rodziców względem swoich dzieci.

Przemiany cywilizacyjne w Polsce po 1989 roku objęły swoim ujemnym wpływem wszystkie obrzędy i praktyki religijne katolików, włącznie z rytami przejścia. Tym samym ślady wspomnianych przemian są widoczne w postawach i zachowaniach dotyczących Pierwszej Komunii. Przemiany te desakralizują codzienne życie katolików, odsuwają ich od religii i od Kościoła, natomiast znacznie rzadziej wywołują pogłębienie religijności tych osób – młodych i dorosłych. Trend laickości szybko upowszechnia się w środowisku dzieci komunijnych i dzieci starszych, które wzorce laickich postaw i zachowań przejmują od swoich rodziców i od innych znaczących osób dorosłych. Prawdopodobnie to doświadczenie przez nich obecności elementów świeckości w strukturze sacrum będzie kontynuowane w kolejnych etapach rozwoju ich religijności i moralności. Pierwsza Komunia przeżyta po świecku może stać się swoistą matrycą lub wzorcem, na który będą się powoływały dorastające dzieci, wchodząc w kolejne etapy swej religijności i więzi kościelnej. Nie można też odrzucić hipotezy, że religijność ta będzie jeszcze bardziej zeświecczona niż dostrzeżono ją dziś empirycznie, na przykładzie desakralizacji religijności środowiska rodzinnego w Kaliszu. Można też zapytać, czy będzie to autentyczna religijność? Pytania te staną się zapewne przedmiotem badań socjologów religii w najbliższym czasie.

Katoliken verstärkt, auch was die mit der Erstkommunion des Kindes verbundenen Riten betrifft. Die erwachsenen Katholiken – Eltern, Täuflingen, Verwandte und Bekannte – sind nicht imstande, den sakralen Charakter dieser religiösen Praxis zu respektieren. Ein solches Verhalten stellt die Authentizität ihrer religiösen Einstellung und mancher religiösen Verhaltensweisen in Zweifel.

Schluss

Die Erstkommunion bleibt im Bewusstsein eines hohen Prozentsatzes der Kinder und Eltern auch weiterhin eine einmalige religiöse Praxis, die den Einzelnen mit der kirchlichen Gemeinschaft verbindet und in diese integriert; sie ist auch ein Übergangsritus, der den jungen Menschen eine höhere Stufe der Entwicklung seiner persönlichen religiösen und kirchlichen Aktivität ermöglicht. Auf diese Weise verstehen und interpretieren die befragten Kindern und Eltern den Sinn und Zweck der Erstkommunion, wobei sie ihre religiös-kirchliche Dimension ausdrücklich hervorheben.

Für einen ähnlich hohen Prozentsatz der Kinder und Eltern hat die Erstkommunion ihren sakralen Charakter bereits verloren und ist zu einer weiteren Form weltlichen Feierns im Kreise der engeren Familienmitglieder und Freunde geworden. Die religiöse und kirchliche Dimension dieser Praxis besitzt für sie keine größere Bedeutung mehr. Die mit der Erstkommunion verbundenen religiösen (liturgischen) Riten werden von diesen Katholiken, besonders von den Erwachsenen, gerade noch „toleriert“, weil damit in der Regel die Familienfeier nun einmal beginnt. Das religiöse Motiv dieser Feier beginnt zwar in der Pfarrkirche, aber in der Rangordnung dieser Katholiken ist dieses lange nicht so wichtig wie das darauffolgende weltliche Gastmahl im Elternhaus des Kommunionkinds oder in einer Gaststätte.

■ PRZYPISY

¹ Zob. A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*, Tyczyn 2004, s. 87–89.

² Zob. H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, tłum. J. Marzecki, Warszawa 1995, s. 9–10.

³ Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, Warszawa 1997, s. 15.

⁴ Zob. J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model wiary chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, nr 3, s. 374–378; A. Święcicki, *Socjologia niewiary w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, nr 3, s. 380–389; P. Mazanka, *O epistemologicznych podstawach zaniku wiary religijnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1996, nr 1, s. 284–287; tenże, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 33–34.

⁵ Zob. Ch. Duquoc, *Niejasność teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, Warszawa 1975, s. 43–44; E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, s. 45–48.

⁶ Zob. H. Mielicka, *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*, Kielce 1995; J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, tłum. M. Mroczek, Gdańsk 1995, s. 21–50; E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Minuit 1975; V. Turner, *Le phenomene rituel*, Paris 1990; A. Van Genepp, *Les rites de passage*, Mouton 1969.

⁷ Zob. J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście. Studium socjologiczne na przykładzie Warszawy*, Warszawa 1984, s. 126–142; E. Ciupak, *Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce*, w: *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Warszawa 1977, s. 56–58.

⁸ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 176–177.

⁹ Zob. K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975; E. Ciupak, *Polimorfizm obyczajów*, w: H. Mielicka (oprac.), *Socjologia wychowania. Wybór tekstów*, Kielce 2000, s. 135–140.

¹⁰ Zob. J. Komorowska, dz. cyt.; M. Możdżyńska-Nawotka, *O modach i strojach*, Wrocław 2002; A. Villadary, *Fetes et vie quotidienne*, Paris 1968.

¹¹ Zob. A. Jachnis, J. F. Terelak, *Psychologia konsumenta i reklamy*, Bydgoszcz 1998; P. Kossowski, *Dziecko i reklama telewizyjna*, Warszawa 1999; M. Golka, *Świat reklamy*, Warszawa 1994; J. Gośliński, *Sztuka reklamy*, Kraków 1994; A. Horodecka, *Mitologiczny świat reklam*, Kraków 2002, s. 141–166; też, *Religia na usługach komercji, czyli treści religijne w reklamach emitowanych w Polsce*, w: J. Baniak (red.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków: teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, Poznań 2002, s. 339–350.

Die mit der Erstkommunion verbundene Familienfeier („eine kleine Hochzeit“) zeichnet sich durch einen typisch weltlichen Charakter und Verlauf aus, der die sakrale Dimension der Erstkommunion als religiöse Praxis eliminiert. Das Hauptziel dieser Feier besteht nicht in der Vertiefung des Glaubens und Religiosität des Kindes, sondern bildet den Versuch einer Integration der Familie, der Festigung der – oft schon geschwächten und gefährdeten – Familienbande, das gemeinsame Feiern der Familienmitglieder, eine Gelegenheit für alle, sich zu treffen (jeder mit jedem) sowie wichtige Familienangelegenheiten zu besprechen. Mit der Religion verbundene Dinge sind für sie unwichtig, sie werden im „Programm“ dieser Gespräche nicht berücksichtigt, und selbst wenn einmal religiöse Themen berührt werden, dann in der Regel nur unter kritischen oder sogar feindseligen Gesichtspunkten, besonders was die Kirche und die Geistlichen betrifft.

Während der Kommunionfeier im Elternhaus oder in einer Gaststätte wird in der überwiegenden Mehrheit der befragten Familien Alkohol in vielerlei Gestalt getrunken. In einem hohen Prozentsatz dieser Familien wird an diesem Tage auch den Kindern Alkohol angeboten. Dies tun in der Regel die Taufpaten oder die Eltern des Kindes, seltener andere Teilnehmer der Familienfeier. Am häufigsten werden die Ermahnungen der Geistlichen und Katecheten, während dieser religiösen Feier auf Alkohol zu verzichten und den Kindern unter gar keinen Umständen alkoholische Getränke anzubieten, von den Eltern missachtet. Im dominierenden Prozentsatz der katholischen Familien in Polen wurde der Alkohol zum „normalen“ Bestandteil des Festmahls anlässlich der Erstkommunion, und die in Kalisz von mir befragten Familien bestätigen diese Tatsache ebenfalls.

Die Familienfeier aus Anlass der Erstkommunion wird immer häufiger und zahlreicher aus dem Elternhaus in eine Gaststätte verlegt, wofür verschiedene Gründe sprechen. Wohlhabende

¹² Zob. J. Cieślowski, *Literatura i podkultura dzieci i młodzieży*, Wrocław 1981; U. Eco, *Nowe środki a przyszłość książki*, Warszawa 1996, s. 24–34.

¹³ Zob. K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995; G. Negri, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale*, Torino 1976, s. 79–95; A. Szwałkajzer, *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, „Więź” 1992, nr 10; J. Pawliczek, *Postulaty młodzieży dotyczące spotkań katechetycznych*, „Katecheta” 1976, R. 20, nr 4, s. 153–160.

¹⁴ Zob. B. Ślusarczyk, *Rozmiary i struktura spożycia napojów alkoholowych w Polsce*, „Problemy Rodziny” 1986, nr 3, s. 24–26; A. Kozubska, *Picie alkoholu przez młodzież a opiekuńczo-wychowawcze funkcjonowanie rodziny*, „Problemy Rodziny” 2000, nr 2–3, s. 57–62.

¹⁵ Zob. K. Porzuszek, *Alkoholizm ojca jako źródło zagrożenia rozwoju dziecka w rodzinie*, Warszawa 1984; J. Anuszkiewicz, *Sytuacja dzieci w rodzinach z problemem alkoholowym*, „Problemy Rodziny” 2000, nr 4, s. 24–26.

¹⁶ Zob. A. Kozubska, dz. cyt., s. 57–61.

Józef Baniak

Prof. dr hab. socjologii religii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Przedmiotem jego zainteresowań naukowych są: socjologia religii ze szczególnym uwzględnieniem socjologii powołań kapłańskich, socjologia wychowania i edukacji, socjologia moralności i filozofia religii. Jest autorem wielu projektów badawczych i publikacji.

Eltern scheuen keine Mittel zu diesem Zweck, und die Familienfeier selbst wird oft zu einer „kleinen Hochzeit” des Kindes, nach dem Vorbild richtiger Hochzeiten bei Eheschließungen, wobei die Teilnehmer nicht selten auch tanzen. Die religiöse Dimension der Erstkommunion stellt dabei keinerlei Hindernis dar, weil sie von den feiernden Familienmitgliedern des Kommunionkinde völlig übergangen wird.

Einen mit der Erstkommunion verbundenen festen und typisch weltlichen Brauch bilden die Geschenke, die für die Kinder und auch für ihre Eltern immer wichtiger werden, viel wichtiger als die Erstkommunion selbst. Die Geschenke verdecken den sakralen Sinn und Zweck der Erstkommunion, deformieren die religiösen Haltungen der Kinder und lenken ihre Aufmerksamkeit vom sakramentalen Charakter der Erstkommunion ab. Die Geschenke erleichtern den Prozess der Verweltlichung der religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen der Kinder. Sehr oft werden von den Kindern schon in der Zeit vor der Erstkommunion von ihren Taufpaten und Eltern Kommuniongeschenke bestimmten Typs und Wertes „erzwungen”. Religiöse Kultgegenstände sind kein von den Kindern erwartetes „interessantes” Kommuniongeschenk mehr; dies betrifft auch die Heilige Schrift.

Der erste Jahrestag der Erstkommunion wird von knapp der Hälfte der befragten Kinder und ihrer Eltern akzeptiert. Dieser Jahrestag bietet die Gelegenheit zu einer etwas bescheideneren Familienfeier mit weltlichem Verlauf, während der Alkohol angeboten und konsumiert wird. Dieses Gastmahl besitzt allerdings geringere Ausmaße und findet meistens im Elternhaus des Kindes statt. Bei einem gewissen Prozentsatz der befragten Familien bekommen die Kinder zum Jahrestag ihrer Erstkommunion von den Erwachsenen bescheidene Andenken oder Blumen geschenkt. An diesem Tag zählt eher der weltliche Stil des Feierns im Familienkreis, und man

vergisst in der Regel, dass dieser Jahrestag den Katholiken die Notwendigkeit der Vertiefung der Religiosität ihrer Kinder und die religiösen Pflichten der Eltern ihren Kindern gegenüber in Erinnerung rufen soll.

Die zivilisatorischen Wandlungen in Polen nach 1989 haben mit ihrem negativen Einfluß alle religiösen Riten und Praktiken der Katholiken erfasst, einschließlich der Übergangsriten. Daher sind ihre „Berührungsspuren“ auch in den Einstellungen und Verhaltensweisen der Kinder und ihrer Eltern im Zusammenhang mit der Erstkommunion erkennbar. Diese Wandlungen desakralisieren das tägliche Leben der Katholiken und entziehen sie der Religion und der Kirche; viel seltener bewirken sie eine Vertiefung der Religiosität bei manchen Katholiken – Jugendlichen und Erwachsenen. Dieser laizistische Trend ist im Milieu der Kommunionkinder und älterer Kinder immer verbreiteter, die das Beispiel laizistischer Einstellungen und Verhaltensweisen von ihren Eltern und von anderen für sie wichtigen Erwachsenen übernehmen. Wahrscheinlich wird ihre Erfahrung der Präsenz des Profanum in der Struktur des Sacrum auf den weiteren Entwicklungsstufen ihrer Religiosität und Moral noch eine Fortsetzung finden.

Die weltlich erlebte Erstkommunion kann zu einer Art „Matrix“ oder „Muster“ werden, auf das sich die heranwachsenden Kinder auf den weiteren Entwicklungsstufen ihrer Religiosität und kirchlichen Bindung berufen können. Auch ist die Hypothese nicht ausgeschlossen, dass diese Religiosität noch mehr verweltlicht sein wird als heute, auf der gegenwärtigen Stufe der Desakralisierung des familiären Milieus in Polen sowie in Kalisz, empirisch wahrnehmbar ist. Man kann auch fragen, ob dies dann überhaupt noch eine authentische Religiosität sein wird oder eher eine völlig verweltlichte. Diese Frage wird in nächster Perspektive sicher den häufigen Gegenstand religionssoziologischer Untersuchungen bilden.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe A. Wójtowicz, *Współczesna socjologia religii. Zalożenia, idee, programy*, WSS-G, Tyczyn 2004, S. 87-89.

² Siehe H. Waldenfels, *Fenomen chrześcijaństwa wśród narodów świata*, polnische Übersetzung von J. Marzecki, Warszawa 1995, S. 9-10.

³ Siehe M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, Bd. 3, Warszawa 1997, S. 15.

⁴ Siehe J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model wiary chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1972, Nr. 3, S. 374-378; A. Święcicki, *Socjologia niewiary w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 1973, Nr. 3, S. 380-389; P. Mazanka, *O epistemologicznych podstawach zaniku wiary religijnej*, „Studia Philosophiae Christianae” 1996, Nr. 1, S. 284-287; ders., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu...*, op.cit., S. 33-34.

⁵ Siehe Ch. Duquoc, *Niejasność teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*, Warszawa 1975, S. 43-44; E. Mascall, *Sekularyzacja chrześcijaństwa*, Warszawa 1970, S. 45-48.

⁶ Siehe H. Mielicka, *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XIX i XX wieku*, WSP, Kielce 1995; J. Maisonneuve, *Rytuały dawne i współczesne*, polnische Übersetzung von M. Mroczek, Gdańsk 1995, S. 21-50; E. Goffman, *Les rites d'interaction*, Ed. Minuit 1975; V. Turner, *Le phenomene rituel*, Paris 1990; A. Van Gennep, *Les rites de passage*, Mouton 1969.

⁷ Siehe J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście. Studium socjologiczne na przykładzie Warszawy*, PWN, Warszawa 1984, S. 126-142; E. Ciupak, *Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce*, in: *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*, Warszawa 1977, S. 56-58.

⁸ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, „Więź”, Warszawa 1971, S. 176-177.

⁹ Siehe K. Żygulski, *Wartości i wzory kultury*, Warszawa 1975; E. Ciupak, *Polimorfizm obyczajów*, in: H. Mielicka (Hrsg.), *Socjologia wychowania. Wybór tekstów*, Kielce 2000, S. 135-140.

¹⁰ Siehe J. Komorowska, *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście ...*, op.cit.; M. Możdżyńska-Nawotka, *O modach i strojach*, Wrocław 2002; A. Villadary, *Fetes et vie quotidienne*, Paris 1968.

¹¹ Siehe A. Jachnis, J. F. Terelak, *Psychologia konsumenta i reklamy*, Bydgoszcz 1998; P. Kossowski, *Dziecko i reklama telewizyjna*, Warszawa 1999; M. Golka, *Świat reklamy*, Warszawa 1994; J. Gośliński, *Sztuka reklamy*, Kraków 1994; A. Horodecka, *Mitologiczny świat reklam*, Kraków 2002, S. 141-166; dies., *Religia na usługach komercji, czyli treści religijne w reklamach emitowanych w Polsce*, in: J. Baniak (Hrsg.), *Katolicyzm polski na przełomie wieków: teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*, UAM, Poznań 2002, S. 339-350.

¹² Zob. J. Cieślowski, *Literatura i podkultura dzieci i młodzieży*, Wrocław 1981; U. Eco, *Nowe środki a przyszłość książki*, Warszawa 1996, S. 24–34.

¹³ Siehe K. Misiaszek, A. Potocki, *Katecheta i katecheza w polskiej szkole*, Warszawa 1995; G. Negri, *Catechesi e mentalità di fede. Metodologia catechistica fondamentale*, Torino 1976, S. 79–95; A. Szwałkajzer, *Młodzież o lekcjach religii w szkole*, „Więź” 1992, Nr. 10; J. Pawliczek, *Postulaty młodzieży dotyczące spotkań katechetycznych*, „Katecheta”, Jg. 20:1976, Nr. 4, S. 153–160.

¹⁴ Siehe B. Ślusarczyk, *Rozmiary i struktura spożycia napojów alkoholowych w Polsce*, „Problemy Rodziny” 1986, Nr. 3, S. 24–26; A. Kozubska, *Picie alkoholu przez młodzież a opiekuńczo-wychowawcze funkcjonowanie rodziny*, „Problemy Rodziny” 2000, Nr. 2–3, S. 57–62.

¹⁵ Siehe K. Porzuszek, *Alkoholizm ojca jako źródło zagrożenia rozwoju dziecka w rodzinie*, Warszawa 1984; J. Anuszkiewicz, *Sytuacja dzieci w rodzinach z problemem alkoholowym*, „Problemy Rodziny” 2000, Nr. 4, S. 24–26.

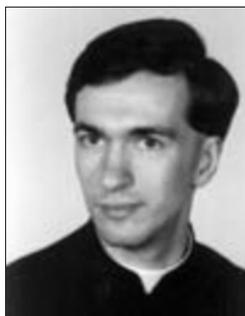
¹⁶ Siehe A. Kozubska, *Picie alkoholu przez młodzież a opiekuńczo-wychowawcze funkcjonowanie rodziny*, „Problemy Rodziny” 2000, Nr. 2–3, S. 57–61.

Józef Baniak

Prof. Dr. habil., Professor für Religionssoziologie an der Theologischen Fakultät der Adam-Mickiewicz-Universität (UAM) in Poznań/Polen.

Seine wissenschaftlichen Interessengebiete: Religionssoziologie mit besonderer Berücksichtigung der Soziologie der Priesterberufungen, Erziehungs- und Bildungssoziologie, Soziologie der Moral und Religionsphilosophie. Er ist der Autor zahlreicher Forschungsprojekte und Veröffentlichungen.

Piotr Duksa



Metody pracy wychowawczej we wspólnocie lektorów

Methoden erzieherischer Arbeit in der Lektorengemeinschaft

Słowa kluczowe: lektor, formacja lektorów, formacja biblijna, wspólnota, spotkanie

Schlüsselworte: Lektor, Formation der Lektoren, biblische Formation, Gemeinschaft, Begegnung

Lektor to osoba powołana czasowo lub bezterminowo do czytania podczas liturgii tekstów Pisma św. z wyjątkiem Ewangelii. Może on także wykonywać inne posługi liturgiczne, takie jak: odczytywanie antyfony na wejście i na komunię św., wykonywanie psalmu responsoryjnego (gdy nie ma psalterzysty), niesienie ewangeliarza w procesji do ołtarza i podawanie intencji modlitwy powszechnej (jeżeli nie ma diakona). Ponadto może on czytać ewangeliczny opis męki Pańskiej w Niedzielę Palmową i Wielki Piątek. Lektorem może być chłopiec po ukończeniu 14. roku życia i po ukończeniu określonego przygotowania przeprowadzonego przez duszpasterstwo służby liturgicznej¹.

W wielu parafiach istnieją wspólnoty lektorów, które są ważnym środowiskiem oddziaływania wychowawczego i edukacji religijnej. Stanowią często jedną z podstawowych wspólnot życia duszpasterskiego parafii. Z tego względu formacja lektorów powinna mieć charakter permanentny, uwzględniając rozwój intelektualny, duchowy i fizyczny lektorów, a także konkretne umiejętności związane z wykonywaniem posługi. Niestety, nie wypracowano dotychczas ogólnopolskiego programu formacji grup lektorskich

Der Lektor ist eine befristet oder unbefristet zum Vorlesen von Texten aus der Heiligen Schrift im Rahmen der Liturgie (mit Ausnahme des Evangeliums) bevollmächtigte Person. Er kann auch andere liturgische Dienste übernehmen wie das Verlesen der Antiphon zum Einzug und zur heiligen Kommunion, die Darbietung des Responsorienpsalms (wenn es keinen Psalmsänger gibt), das Tragen des Evangeliaris in der Prozession zum Altar und die Formulierung der Anliegen des Fürbittengebets (wenn es keinen Diakon gibt). Darüber hinaus kann er auch den Evangelientext mit der Schilderung des Leidens des Herrn am Palmsonntag und am Karfreitag vorlesen. Als Lektoren werden Knaben ab dem beendeten 14. Lebensjahr zugelassen, die eine von der Seelsorge des liturgischen Dienstes durchgeführte entsprechende Vorbereitung absolviert haben.¹

In vielen Pfarreien gibt es Lektorengemeinschaften, die ein wichtiges Milieu der erzieherischen Einflussnahme und religiösen Bildung darstellen. Oft bilden sie eine der grundlegenden Gemeinschaften des pastoralen Lebens der Pfarrgemeinde. Aus diesem Grunde sollte die Formation der Lektoren permanenten Charakter besitzen und die intellektuelle, geistige und kör-

i stosownych materiałów, które mogłyby stać się podstawą do prowadzenia systematycznej pracy duszpasterskiej z grupą lektorów. Wychodząc naprzeciw aktualnym potrzebom, brakuje im starają się w pewnym stopniu uzupełniać materiały wydawane przez lokalne duszpasterstwa diecezjalne.

W numerze pierwszym czasopisma „Keryks” z 2003 roku (s. 193–215) zaprezentowane zostały wybrane kwestie dotyczące przygotowania kandydatów do pełnienia funkcji lektora, pewne aspekty tego zagadnienia. Natomiast niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie, analizę i ocenę tych metod pracy wychowawczej we wspólnocie lektorów, które są proponowane w dostępnych materiałach formacyjnych. Ze względu na specyfikę wspólnoty, w zdecydowanej większości są to propozycje dotyczące formacji biblijnej lektora.

1. Rozpoczęcie pracy formacyjnej

Formacja w pierwszym roku pracy we wspólnocie lektorów przebiega według wskazówek zapisanych w *Ewangelicznej rewizji życia*² i *Formacji lektorów*³.

W powyższych materiałach proponuje się, w oparciu o znaną metodę pracy z Pismem św., podjęcie najbardziej podstawowych zagadnień formacyjnych⁴. Ewangeliczna rewizja życia, której punktem wyjścia jest osobiste doświadczenie jakiejś trudności, aktualna sytuacja bądź egzystencjalne wydarzenie znane wspólnocie i rozpatrywane w kontekście Ewangelii, ma za zadanie prowadzić do nowego spojrzenia na życie wiary. Chodzi nie tylko o to, by poznać działanie Chrystusa w historii zbawienia, lecz przede wszystkim o to, by uświadomić lektorom, że Chrystus działa w codziennym życiu. Ta prawda powinna stanowić najważniejszą motywację w kształtowaniu własnej postawy i charakteru według wymagań Ewangelii⁵.

perliche Entwicklung der Lektoren sowie die mit der Ausübung dieses Dienstes verbundenen konkreten Fähigkeiten berücksichtigen. Leider wurde bisher kein gesamtpolnisches Programm für die Formation der Lektorengruppen erarbeitet, und es gibt auch keine entsprechenden Materialien, die als Grundlage zur Durchführung einer systematischen Seelsorgearbeit mit der Lektorengruppe dienen könnten. Den aktuellen Bedürfnissen entgegenkommend, sind die von den lokalen Diözesanseelsorgezentralen herausgegebenen Materialien bemüht, diese Lücke auszufüllen.

In „Keryks” Nr. 1 (2003), S. 193–215 wurden die Aspekte präsentiert, die die Vorbereitung der Kandidaten zur Ausübung der Lektorenfunktion betreffen. Vorliegender Artikel dagegen hat die Vorstellung, Analyse und Einschätzung der Methoden erzieherischer Arbeit in der Lektorengemeinschaft zum Ziel, die von den zugänglichen Formationsmaterialien vorgeschlagen werden. Wegen der Spezifik der Gemeinschaft handelt es sich dabei in überwiegender Mehrheit um Vorschläge zur biblischen Formation des Lektors.

1. Der Beginn der Formationsarbeit

Die Formation im ersten Jahr der Arbeit in der Lektorengemeinschaft verläuft entsprechend der *Lebensrevision nach dem Evangelium*² und der *Formation der Lektoren*³.

In diesen Materialien wird, basierend auf der bekannten Methode der Bibelarbeit, die Behandlung der fundamentalsten Formationsthemen vorgeschlagen.⁴ Die Lebensrevision nach dem Evangelium, in der die persönliche Erfahrung von Schwierigkeiten, die aktuelle Situation bzw. der Gemeinschaft bekannte und im Kontext des Evangeliums betrachtete existentielle Ereignisse den Ausgangspunkt bilden, soll zu einer neuen Sicht auf das Glaubensleben verhelfen. Es geht nicht nur darum, das Wirken Christi in der Heilsgeschichte kennenzulernen, sondern vor allem soll den Lektoren bewusst gemacht werden,

Ewangeliczna rewizja życia przebiega według trzech zasad: widzieć, oceniać, działać⁶. Najpierw, stosując pierwszą zasadę, analizuje się konkretne zdarzenie życiowe, by następnie odnieść je – w świetle wiary – do nauki Pisma św. oraz zrozumieć ogólną jego wartość i znaczenie (zasada druga). Następnie lektorzy zastanawiają się, jak właściwie zachować się w analogicznych sytuacjach codziennego życia, czyli jak działać. Ewangeliczna rewizja życia to forma ćwiczeń duchowych, dlatego też jej nieodzownym warunkiem jest nieustanny duch modlitwy, w którym możliwe jest najpełniejsze poznanie prawdy⁷. Ewangeliczna rewizja życia stanowi, z pedagogicznego punktu widzenia, wartościową metodę, gdyż proponuje konkretne powiązanie słowa Bożego z codzienną egzystencją człowieka.

We wspomnianych materiałach zaproponowano realizację tematów związanych z Eucharystią, modlitwą, Kościołem, rolą Maryi w Kościele, cierpieniem, szacunkiem do człowieka, a także zagrożeniami zdrowia i życia człowieka⁸. Ich realizacja z pewnością przyczyni się do pogłębienia podstawowej formacji, którą lektorzy uzyskali w trakcie kursu lektorskiego, szczególnie w wymiarze duchowym. Nie powinno się jednak zapomnieć o pozostałych elementach życia wspólnoty lektorskiej: liturgii i życiu apostołskim. Tym aspektem w omawianych materiałach nie poświęcono zbyt wiele miejsca. W dalszej części prezentowanego artykułu zostanie dokonana analiza propozycji pracy wychowawczej prowadzącej do formacji biblijnej lektora.

2. Spotkania formacyjne

Program pracy w grupie lektorów zawiera m.in. schemat cotygodniowego spotkania formacyjnego, które, według tej propozycji, powinno składać się z następujących elementów⁹:

dass Christus auch in ihrem täglichen Leben wirkt. Diese Wahrheit soll die wichtigste Motivation bei der Gestaltung der eigenen Haltung und des Charakters gemäß den Anforderungen des Evangeliums bilden.⁵

Die Lebensrevision nach dem Evangelium verläuft nach den drei Prinzipien des Sehens, Urteilens und Handelns.⁶ Auf der ersten Stufe wird ein konkretes Lebensereignis analysiert, welches dann im Lichte des Glaubens auf die Lehre der Heiligen Schrift bezogen wird, um seinen allgemeinen Wert und Bedeutung zu verstehen. Auf der dritten Stufe überlegen die Lektoren dann, wie sie sich in analogen Situationen des täglichen Lebens richtig verhalten sollen. Weil die Lebensrevision im Lichte des Evangeliums eine Form spiritueller Übungen darstellt, ist der Geist unablässigen Gebets, in dem die umfassendste Erkenntnis der Wahrheit möglich wird, eine unabdingliche Voraussetzung dafür.⁷ Die Lebensrevision nach dem Evangelium ist vom pädagogischen Gesichtspunkt gesehen eine wertvolle Methode, weil sie eine konkrete Verbindung des Wortes Gottes mit der alltäglichen Existenz des Menschen vorschlägt.

Die erwähnten Materialien schlagen die Behandlung von Themen vor, die mit der Eucharistie, dem Gebet, der Kirche, der Rolle Marias in der Kirche, dem Leiden, der Achtung vor dem Menschen sowie den Gefahren für die Gesundheit und das Leben des Menschen verbunden sind.⁸

Ihre Realisierung kann ganz gewiss eine Vertiefung der grundlegenden Formation bewirken, die die Lektoren im Verlauf ihres Lektorenkurses erhalten haben, besonders was die spirituelle Dimension anbelangt. Aber man sollte auch die übrigen Elemente des Lebens der Lektorengemeinschaft nicht vergessen: die Liturgie und das apostolische Leben. Diesen Aspekten widmen die analysierten Materialien allerdings nicht viel Raum. Der Vorschlag der zur biblischen Formation des Lektors führenden erzieherischen Arbeit wird im weiteren Verlauf des vorliegenden Artikels noch analysiert werden.

- modlitwa wstępna,
- sprawozdanie z wydarzeń minionego tygodnia i wypełnienia zadania apostołskiego z poprzedniego spotkania,
- czytanie Pisma św. z nauką,
- ewangeliczna rewizja życia,
- sprawy aktualne dotyczące Kościoła, liturgii, wspólnoty lektorskiej,
- modlitwy końcowe,
- przygotowanie bieżącej służby liturgicznej.

Proponowany czas trwania spotkania wynosi siedemdziesiąt minut¹⁰. Wydaje się jednak, że jest on zbyt długi, by utrzymać żywe zainteresowanie i aktywny udział uczestników.

3. Formacja biblijna lektorów

Zadaniem duszpasterskiej troski Kościoła jest nie tylko poznawanie treści biblijnego przekazu, ale stałe uwrażliwianie i podkreślanie roli słowa Bożego w życiu każdego człowieka. Już w latach 60. XX wieku katechetycy postulowali, aby, przekazując orędzie zbawienia, uwzględniać jednocześnie konkretne życie młodzieży, w przekazie treści wychodzić od rzeczywistości ludzkich¹¹. Odkrycie dynamicznego aspektu, który kryje w sobie rzeczywistość Słowa, jest dzisiaj wezwaniem do jego pełnej aktualizacji w grupach duszpasterskiego oddziaływania¹², szczególnie we wspólnotach lektorskich¹³.

W wymiarze formacyjnym biblijne spotkania lektorów powinny pełnić trzy podstawowe funkcje: wtajemniczenia, kształcenia i wychowywania¹⁴.

W dotychczasowym sposobie przekazywania ludziom zbawczego orędzia dominował tradycyjny model intelektualnego przekazu treści religijnej, ujętej w formę katechizmowych reguł¹⁵. Autor przywołanego tu opracowania pisze dalej, że „Ten wyłącznie informacyjny sposób mówienia o Bogu może stawać się przyczyną młodzięcych kryzysów wiary.”¹⁶ Nowe ten-

2. Die Formationstreffen

Im Arbeitsprogramm für die Lektorengruppe wird auch das Schema eines einmal wöchentlich stattfindenden Formationstreffens vorgeschlagen, das sich aus folgenden Elementen zusammensetzen sollte:⁹

- einführendes Gebet,
- Bericht über die Ereignisse der vergangenen Woche und die Erfüllung der apostolischen Aufgabe vom vorherigen Treffen,
- Lesung aus der Heiligen Schrift mit Unterweisung,
- Lebensrevision im Lichte des Evangeliums,
- aktuelle Fragen in Bezug auf die Kirche, die Liturgie und die Lektorengemeinschaft,
- Schlussgebete,
- Vorbereitung des laufenden liturgischen Dienstes.

Als Zeitdauer für dieses Treffen werden 70 Minuten vorgeschlagen.¹⁰ Aber es scheint, dass dies zu lange ist, um das lebhaftes Interesse und die aktive Teilnahme der Lektoren aufrechtzuerhalten.

3. Die biblische Formation der Lektoren

Die Aufgabe der kirchlichen Seelsorge betrifft nicht nur das Kennenlernen der biblischen Inhalte, sondern eine ständige Sensibilisierung für das Wort Gottes und die Betonung seiner Rolle im Leben jedes Menschen. Schon in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts forderten die Katecheten, mit der Vermittlung der Heilsbotschaft gleichzeitig das konkrete Leben der Jugendlichen zu erfassen, d.h. bei der Vermittlung der Inhalte von den menschlichen Realitäten auszugehen.¹¹ Die Entdeckung des humanistischen Aspekts, den die Wirklichkeit des Wortes in sich birgt, bedeutet heute den Aufruf zu seiner vollen Aktualisierung in pastoral betreuten Gruppen¹² und dabei insbesondere in den Lektorengemeinschaften¹³.

dencje duszpasterskie dążą do tego, by proces odkrywania i poznawania Boga w osobistym doświadczeniu człowieka nie polegał tylko na zrozumieniu treści wiary, ale by był nierozzerwalnie złączony z postawą prawdziwej rozumowej i wolitywnej akceptacji, wyrażającej się w umiejętności życia wiarą¹⁷. Zadaniem biblijnych spotkań w grupie lektorów jest więc nie tylko intelektualne pogłębianie wiadomości związanych z Pismem św., ale rozbudzenie świadomości potrzeby integralnej odpowiedzi na wezwanie zawarte w słowie Bożym¹⁸. Niestety, brak jest w materiałach formacyjnych konkretnych propozycji przeznaczonych do formacji biblijnej lektora. Specyfika przedmiotu pracy wychowawczej z lektorami każe więc z największą wrażliwością korzystać z metodycznego bogactwa opracowań pomocniczych, tak by przekaz był nie tylko żywy i interesujący, ale rzeczowy i efektywny¹⁹.

Wielość i różnorodność metod pozostających do naszej dyspozycji w pracy z tekstami biblijnymi²⁰ skłania do refleksji nad sposobem ich wykorzystywania w praktyce. Istnieje tendencja, by lekturę Pisma św. rozpatrywać w odniesieniu do czterech aspektów teologicznych: antropocentrycznego, chrystocentrycznego, teocentrycznego i eklezjocentrycznego²¹.

„Praca z tekstami biblijnymi zmierza poprzez przywoływanie doświadczeń wiary ludzi Biblii do szukania przyjęcia tych doświadczeń za swoje”²² – to założenie wymaga, by tekst biblijny był interpretowany wedle kryteriów, które obiektywnie pozwolą osiągnąć zamierzony cel. Dlatego metoda jawić się może jako „droga”, której przebycie – w świetle wiary i życia – prowadzi do interioryzacji treści ujętej w danym fragmencie biblijnym. Nie jest ona, i być nie powinna, celem samym w sobie, ale ma ułatwiać wybranie i akceptację określonej postawy życiowej²³. Praca z tekstami biblijnymi we wspólnocie lektorskiej służy odkryciu i zrozumieniu

Was die Formation betrifft, so sollen die Bibeltreffen der Lektoren drei grundlegende Funktionen erfüllen: Initiation, Bildung und Erziehung.¹⁴

Bisherig dominierte bei der Vermittlung der Heilsbotschaft an die Menschen das traditionelle Modell der intellektuellen Vermittlung religiöser Inhalte in Form von Katechismusantworten.¹⁵ „Diese ausschließlich informierende Rede von Gott kann bei den Jugendlichen zu Glaubenskrisen führen.”¹⁶ Die neuen pastoralen Tendenzen streben an, dass der Prozess der Entdeckung und des Kennenlernens Gottes in der persönlichen Erfahrung des Menschen nicht auf das bloße Verständnis der Glaubensinhalte beschränkt bleibt, sondern untrennbar mit der Haltung einer wirklich vernünftigen und willensmäßigen Akzeptanz verbunden wird, die sich dann als Befähigung zu einem Leben im Glauben äußert.¹⁷ Die Aufgabe der Bibeltreffen in den Lektorengruppen besteht also nicht nur in der intellektuellen Vertiefung biblischer Inhalte, sondern im Wecken des Bewusstseins, dass eine integrale Antwort auf den im Wort Gottes enthaltenen Ruf notwendig ist.¹⁸ Leider mangelt es in den vorhandenen Formationsmaterialien an konkreten Vorschlägen für die biblische Formation des Lektors. Die Spezifik des Gegenstandes der erzieherischen Arbeit mit den Lektoren zwingt uns daher, mit höchster Sensibilität den methodischen Reichtum unterstützender Literatur zu nutzen, damit diese Vermittlung nicht nur lebendig und interessant, sondern auch solide und effektiv sein kann.¹⁹

Die reiche Vielfalt der Methoden, die uns in der Arbeit mit biblischen Texten zur Verfügung stehen,²⁰ bewegt uns zur Reflexion über die Art und Weise ihrer praktischen Anwendung. Es besteht die Tendenz, die Lektüre der Heiligen Schrift mit Bezug auf vier theologische Aspekte zu betrachten: den anthropozentrischen, den christozentrischen, den theozentrischen und den ekklesiozentrischen Aspekt.²¹

zbawczego orędzia zawartego w danej treści²⁴. Jest to możliwe dzięki zastosowaniu metody pracy z tekstami biblijnymi o charakterze mowy²⁵.

Zrozumienie zbawczego orędzia przekazywanego przez teksty biblijne staje się łatwiejsze, gdy uwzględni się charakter tekstu i gatunek literacki, którym posługuje się autor natchniony. Nie bez znaczenia jest również określenie kontekstu historycznego, kulturowego czy geograficznego, w którym odbywa się konkretne, biblijne wydarzenie²⁶. Od rodzaju tekstu zależy bowiem w dużej mierze wybór metod, którymi można się posługiwać w celu jego analizy. Na inne elementy zwraca się uwagę przy rozważaniu tekstów o charakterze narracyjnym czy tekstów zawierających mowy²⁷.

Kolejnym ważnym kryterium, które uwzględnia się przy doborze metod pracy z Pismem św., jest charakter i możliwości grupy lektorów²⁸. Wybór metody powinien uwzględniać korzyści, jakie może odnieść lektor. Chodzi o to, by przez kontakt z tekstem biblijnym odkrył on lub głębiej przeżył określone wartości, rozbudził wyobraźnię religijną, odnalazł twórcze inspiracje i motywację do kształtowania własnego życia zgodnie z biblijnym objawieniem²⁹. W tym względzie praca formacyjna we wspólnocie lektorów dokonuje się przy zastosowaniu gier biblijnych³⁰. Elementy zabawy i rywalizacji pomagają utrwalić rozmaite wiadomości z Biblii. Teksty Pisma św. stają się bliższe i bardziej zrozumiałe, dzięki czemu lektorzy bardziej mogą otworzyć się na słowo Boże.

Konkretna praca z tekstem biblijnym we wspólnocie lektorskiej może przybierać różne formy (indywidualną, grupową czy zbiorową). Zawsze jednak powinien być mocno podkreślony i jasno przedstawiony cel, który zamierza się osiągnąć. Zalecenie dotyczące prowadzenia pracy grupowej mówi o tym, że należy przedstawiać wyniki pracy poszczególnych grup

„Die Arbeit mit biblischen Texten will durch das Kennenlernen der Glaubenserfahrungen biblischer Persönlichkeiten erreichen, dass man sich diese Erfahrungen selbst zu eigen macht.”²² Dies setzt voraus, dass der Bibeltext nach Kriterien interpretiert wird, die das Erreichen des angestrebten Ziels objektiv ermöglichen. Deshalb kann die Methode als ein „Weg” erscheinen, dessen Beschreiten – im Lichte des Glaubens und Lebens – zur Verinnerlichung des betreffenden Bibelwortes führt. Die Methode ist also kein Selbstzweck – und darf auch keiner sein –, sondern sie soll lediglich die Wahl und Akzeptanz einer bestimmten Lebenseinstellung erleichtern.²³ Die Bibelarbeit in der Lektorengemeinschaft dient der Entdeckung und dem Verständnis der im betreffenden Text enthaltenen Heilsbotschaft.²⁴ Dies wird ermöglicht durch Anwendung der Methode der Arbeit mit biblischen Texten, die Redecharakter tragen.²⁵

Das Verständnis der durch die biblischen Texte vermittelten Heilsbotschaft wird erleichtert, wenn man den Charakter des Textes und seine literarische Gattung berücksichtigt, der sich der inspirierte Verfasser bedient hat. Nicht ohne Bedeutung ist auch die Feststellung des historischen, kulturellen oder geographischen Kontextes, in dem ein konkretes biblisches Ereignis stattfindet.²⁶ Denn von der Art des Textes hängt in hohem Maße die Wahl der Methoden ab, die zum Zweck seiner Analyse zur Anwendung kommen können. Beim Betrachten narrativer Texte werden schließlich andere Elemente im Vordergrund stehen als bei Texten, welche Reden enthalten.²⁷

Ein weiteres wichtiges Kriterium, das bei der Wahl der Methoden für die Bibelarbeit Berücksichtigung findet, betrifft den Charakter und die Möglichkeiten der Lektorengruppe.²⁸ Die Wahl der Methode soll den Nutzen berücksichtigen, den der Lektor daraus ziehen kann. Angestrebt wird doch, dass er durch den Kontakt mit dem Bibeltext bestimmte Werte entdeckt oder

pozostałym uczestnikom spotkania (tego elementu nie może zabraknąć) i o tym, że należy przewidzieć czas na dyskusję, w trakcie której istniałaby możliwość stawiania pytań, wyrażania wątpliwości czy dzielenia się własnymi spostrzeżeniami³¹. Są to ważne aspekty pracy biblijnej.

Stosowanie niektórych metod biblijnych ułatwia lektorom zrozumienie przesłania słowa Bożego (np. metoda Bludesch³²). Ze szczególną wrażliwością należy zatem odnosić się do nadprzyrodzonego charakteru słowa Bożego. Nie należy wybierać w pracy z grupą lektorów takich metod, które mogą przyczynić się do powstawania niejasności, braku jednoznaczności czy zdeprecjonowania wartości poszczególnych postaw lub myśli. Zrozumienie słowa Bożego zależy od formy językowego przekazu. Zawsze trzeba pamiętać o ograniczonych możliwościach poznawczych człowieka.

4. Wnioski

Na podstawie analizowanych materiałów formacyjnych należy stwierdzić, podsumowując, że formacja biblijna – ze względu na istotę posługi lektora – w pracy wychowawczej zajmuje najważniejsze i naczelne miejsce. Mankamentem jest jednak brak konkretnego, zasadniczego programu formacji biblijnej lektora, odpowiednio przygotowanych na poszczególne lata formacji i logicznie powiązanych materiałów formacyjnych wraz z odpowiednimi metodami pracy wychowawczej.

Przydatne w formacji biblijnej lektora są materiały pomocnicze wraz z metodami pracy z Pismem św. Pochodzą one z różnych środowisk biblijnych i przedstawiają analizy treści biblijnych w niewielkim stopniu powiązane ze sobą metodycznie i merytorycznie. Wykorzystanie ich do systematycznej, zorganizowanej, rozłożonej na lata formacji biblijnej lektorów jest

tiefen erlebt, seine religiöse Vorstellungskraft weckt, schöpferische Inspirationen und eine Motivation dafür findet, sein eigenes Leben der biblischen Offenbarung gemäß zu gestalten.²⁹ In dieser Hinsicht vollzieht sich die Formationsarbeit in der Lektorengemeinschaft auch durch die Anwendung von Bibelspielen.³⁰ Durch das Einbringen von Elementen des Spiels und der Rivalisierung kann man sich die verschiedenen Bibelkenntnisse viel besser einprägen. Die Texte der Heiligen Schrift werden dadurch vertrauter und verständlicher, so dass sich die Lektoren stärker für das Wort Gottes öffnen können.

Die konkrete Arbeit mit einem Bibeltext in der Lektorengemeinschaft kann unterschiedliche Formen annehmen (individuell, in der Gruppe oder im gesamten Kollektiv). Immer jedoch muss das Ziel, das erreicht werden soll, deutlich betont und klar präsentiert werden. Es wird empfohlen, bei der Gruppenarbeit immer daran zu denken, dass es nicht an der Zeit dafür mangeln darf, den übrigen Teilnehmern die jeweiligen Ergebnisse zu präsentieren, sowie an der Zeit für Diskussionen, in der die Möglichkeit besteht, Fragen zu stellen, Zweifel zu äußern oder eigene Beobachtungen mitzuteilen.³¹ Dies sind wichtige Aspekte der Bibelarbeit.

Die Anwendung mancher biblischer Methoden erleichtert den Lektoren das Verständnis der Botschaft des Wortes Gottes (z.B. die Bludesch-Methode³²). Besondere Sensibilität muss dabei dem übernatürlichen Charakter des Wortes Gottes entgegengebracht werden. Bei der Arbeit mit Lektorengruppen dürfen keine Methoden gewählt werden, die zur Entstehung von Unklarheiten, mangelnder Eindeutigkeit oder zur Infragestellung des Wertes bestimmter Haltungen oder Gedanken beitragen können. Das Verständnis des Wortes Gottes ist von der Form der Sprachvermittlung abhängig. Immer müssen die begrenzten Erkenntnisfähigkeiten des Menschen im Blick behalten werden.

niewystarczające. Natomiast użyte pomocniczo, dodatkowo w pracy wspólnoty lektorów mogą stanowić cenną i wartościową pomoc w formacji biblijnej.

Duszpasterstwo Liturgicznej Służby Ołtarza jest bardzo ważnym miejscem oddziaływania pedagogicznego i odpowiednim środowiskiem wychowywania do wartości chrześcijańskich. Stanowi często jedną z podstawowych wspólnot życia duszpasterskiego w parafii. Aby praca wychowawcza była efektywna, musi odbywać się według konkretnie opracowanego programu, który zawierałby nie tylko treści merytoryczne, ale przede wszystkim propozycje metodyczne ułatwiające opiekunom organizację spotkań w grupie lektorskiej.

W odniesieniu do już istniejących propozycji form pracy z lektorami należy zaznaczyć, że wydaje się rzeczą pożądaną zwrócenie szczególnej uwagi na to, by treści, które są przekazywane lektorom w procesie formacyjnym, w większym stopniu łączyły się z ich egzystencjalnym doświadczeniem. W przekazywaniu treści należy w szerszym zakresie korzystać z metod, które aktywizowałyby uczestników spotkania.

Autorzy materiałów formacyjnych nie wykorzystali szansy zastosowania w pracy wspólnot lektorskich różnego rodzaju metod dyskusyjnych³³ prowadzenia spotkań. W dzisiejszych czasach stają się one bardzo cenne i przydatne, szczególnie w pracy z młodzieżą. Dzięki tej grupie metod uczestnicy spotkań mogą łączyć wiarę z życiem, i to nie tylko w odniesieniu do problemów, które przeżywają, lecz także w przyszłości, gdy pojawią się nowe nieoczekiwane problemy.

Poza przedstawionymi w zaprezentowanym artykule propozycjami pracy z lektorami, szczególnie związanymi z formacją biblijną, istotne znaczenie wychowawcze mają również specjalne spotkania i akcje duszpasterskie, takie jak: różnego rodzaju nabożeństwa okolicznościowe,

4. Schlussfolgerungen

Auf der Grundlage der analysierten Formationsmaterialien muss zusammenfassend festgestellt werden, dass die biblische Formation – wegen der Spezifik des Lektorendienstes – in der erzieherischen Arbeit den wichtigsten und vordersten Platz einnimmt. Als nachteilig erweist sich allerdings das Fehlen eines konkreten, prinzipiellen Programms der biblischen Formation, d.h. entsprechend für die einzelnen Jahre der Formation vorbereiteter und logisch miteinander verknüpfter Formationsmaterialien in Verbindung mit den entsprechenden Methoden der erzieherischen Arbeit.

Eine gewisse Hilfe für die biblische Formation des Lektors bietet die unterstützende Literatur, in der ebenfalls Methoden der Arbeit mit der Heiligen Schrift berücksichtigt werden. Sie entstammt verschiedenen biblisch interessierten Kreisen und präsentiert die Analyse biblischer Inhalte, welche allerdings in methodischer und fachlicher Hinsicht nur schwach miteinander verbunden sind. Für die systematische, organisierte, auf Jahre hin angelegte biblische Formation der Lektoren erweist sie sich als ungenügend. Aber als Hilfsmaterialien genutzt, können diese in der Arbeit der Lektorengemeinschaft eine zusätzliche und durchaus wertvolle Unterstützung der biblischen Formation darstellen.

Die Seelsorge des Liturgischen Altardienstes ist ein sehr wichtiger Ort pädagogischer Einflussnahme und ein angemessenes Milieu der Erziehung zu den christlichen Werten. Oft ist sie eine der wichtigsten pastoralen Gemeinschaften in der Pfarrgemeinde. Um effektiv zu sein, muss die Erziehungsarbeit nach einem konkret erarbeiteten Programm stattfinden, das nicht nur die fachlichen Inhalte berücksichtigt, sondern vor allem auch methodische Vorschläge enthält, die den Betreuern die Organisation der Zusammenkünfte in der Lektorengruppe erleichtern.

Hinsichtlich der bereits existierenden Vorschläge von Formen der Arbeit mit den Lektoren

rekolekcje, pielgrzymki, imprezy kulturalne, uroczystości wspólnotowe czy zajęcia sportowe. Ponieważ materiały formacyjne przeznaczone do pracy z grupą lektorów pomijają całkowicie te zagadnienia, istnieje potrzeba korzystania z innych dostępnych pomocy dydaktyczno-pastoralnych, zarówno w przygotowaniu spotkań o charakterze religijnym³⁴, jak i imprez kulturalnych, uroczystości wspólnotowych czy zajęć sportowych³⁵.

Pominięcie przez materiały formacyjne kwestii rozrywki, zabawy, twórczych sposobów spędzania wolnego czasu, wakacji to niewykorzystana szansa oddziaływania wychowawczego. Tym bardziej, że specyfika wieku domaga się wręcz takich właśnie form aktywności.

Formacja lektorów powinna mieć charakter permanentny, który uwzględniałby ich rozwój intelektualny, duchowy i fizyczny oraz rozwój konkretnych umiejętności związanych z wykonywaniem posługi. Sama posługa nie powinna być celem pierwszoplanowym, gdyż wydaje się, że najbardziej cenne z wychowawczego punktu widzenia jest uczestnictwo młodego człowieka w grupie lektorów, gdzie w sposób naturalny dojrzewa się do świadomego uznania wartości chrześcijańskich dla osobistego rozwoju. Ważne zatem w procesie formacji są także te metody pracy, które wpływają na pogłębianie identyfikacji z grupą.

Oczywiście oddzielnym zagadnieniem jest pomysłowość i kreatywność moderatora grupy lektorów, od którego w dużym stopniu zależy kondycja każdej wspólnoty duszpasterskiej. Powinien on jednak mieć możliwość oparcia swojej pracy nie tylko na własnym doświadczeniu, ale także na wzorcowym programie uwzględniającym konkretne propozycje metodyczne, który byłby obiektywnym, a zarazem inspirującym punktem odniesienia w pracy z grupą lektorów. Stworzenie takiego programu jest ciągle wyzwaniem czekającym na realizację.

muss wohl besondere Aufmerksamkeit darauf gerichtet werden, dass die Inhalte, die den Lektoren im Formationsprozess vermittelt werden, in hohem Maße mit ihrer existentiellen Erfahrung verbunden werden. Bei der Vermittlung der Inhalte müssen in höherem Maße als bisher Methoden angewandt werden, die die Teilnehmer dieser Begegnungen aktivieren können.

Die Autoren der Formationsmaterialien haben die Chance nicht genutzt, in der Arbeit der Lektorengemeinschaften verschiedene Arten von Diskussionsmethoden³³ bei der Durchführung ihrer Zusammenkünfte anzuwenden. In der heutigen Zeit haben sich diese als sehr wertvoll und nützlich erwiesen, besonders in der Arbeit mit Jugendlichen. Dank solcher Methoden können die Teilnehmer der Zusammenkünfte ihren Glauben viel stärker mit ihrem Leben verbinden, und zwar nicht nur in Bezug auf die von ihnen jetzt erlebten Probleme, sondern auch für die Zukunft, wenn neue, unerwartete Probleme auftreten.

Neben den im vorliegenden Artikel präsentierten Vorschlägen der Arbeit mit den Lektoren, besonders im Zusammenhang mit der biblischen Formation, erweisen sich auch spezielle Begegnungen und Seelsorgeaktionen als von wesentlicher erzieherischer Bedeutung, wie z.B. verschiedene Arten von Gottesdiensten zu besonderen Anlässen, Einkertrage, Wallfahrten, Kulturveranstaltungen, Gemeinschaftsfeste oder Sportwettkämpfe. Da die für die Arbeit mit der Lektorengruppe bestimmten Formationsmaterialien solche Dinge völlig außer Acht lassen, besteht die Notwendigkeit, andere zugängliche didaktisch-pastorale Hilfsmittel heranzuziehen, sowohl bei der Vorbereitung von Begegnungen mit religiösem Charakter³⁴ als auch von Kulturveranstaltungen, Gemeinschaftsfesten oder Sportveranstaltungen³⁵.

Die von den Formationsmaterialien außer Acht gelassene Frage der Unterhaltung, des Spiels sowie der kreativen Freizeit- und Urlaubsgestaltung stellt eine ungenutzte Chance erzieherischer Einfluss-

■ PRZYPISY

¹ Por. hasło „Lektor” opracowane przez A. Rutkowskiego (w: *Encyklopedia katolicka*, tom 10, Lublin 2004, s. 722–723).

² *Ewangeliczna rewizja życia (I rok pracy w zespole lektorów w parafii)*, Tarnów 1971.

³ Dział Pomocy Dydaktycznych, *Formacja lektorów*, Gorzów Wielkopolski 1985.

⁴ *Ewangeliczna rewizja życia...*, s. 1.

⁵ Tamże, s. 2–3.

⁶ Tamże, s. 6–7.

⁷ Tamże, s. 7.

⁸ Np. „Kim jest dla mnie Jezus Chrystus”; „Ewangelia w moim życiu”; „Eucharystia w moim życiu”; „Dlaczego przez Maryję?”; „Co mi daje różaniec?”; „Moje nabożeństwo do Niepokalanej”; „Kościoł w oczach ludzi”; „Co wiem o Kościele?”; „Moja odpowiedzialność za Kościół”; „Czy potrafię się modlić?”; „O co się modłę?”; „Problem cierpienia”; „Szacunek dla człowieka”; „Bezinteresowność”; „Nikotyna a wartość nowego życia”; „Czy możliwa jest abstinencja?”. Zob. *Ewangeliczna rewizja życia...*

⁹ Tamże, s. 8–9.

¹⁰ Tamże, s. 9.

¹¹ J. Bagrowicz, *Problematyka katechizacji młodzieży w nurcie katechezy kerygmatycznej*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 34 (1996), nr 1, s. 203–204.

¹² S. Hareźga, *Biblia w Kościele*, Kraków 1998, s. 49–53.

¹³ Dział Pomocy Dydaktycznych, dz. cyt., s. 3.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Z. Marek, *Mówić o Bogu w Biblii*, w: Z. Kijas (red.), *Mówić o Bogu...*, Kraków 1997, s. 25–26.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zastosowanie praktyczne osobistego odniesienia do słowa Bożego prezentuje C. M. Martini; zob. C. M. Martini, *Młdzież a Pismo Święte*, „*Communio*” 1993, nr 3, s. 35–39.

¹⁸ Dział Pomocy Dydaktycznych, dz. cyt., s. 80.

¹⁹ P. Pawlina, *Duszpasterstwo Liturgicznej Służby Ołtarza*, w: A. Michalik (red.), *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, cz. 3, Tarnów 1997, s. 85–86.

²⁰ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, s. 137–211; Z. Barciński, J. Wójcik (red.), *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. I, Lublin 1998, s. 35–62; Z. Barciński (red.), *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. II, Lublin 1999, s. 90–91, 96–97, 177–228.

²¹ A. Banaszek, *Wybrane metody pracy z Pismem Świętym*, Warszawa 1997, s. 4–9.

²² Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze...*, s. 142.

²³ K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym*, Lublin 1993, s. 128.

nahme dar. Umso mehr, als die Spezifik dieser Altersgruppe gerade solche Formen der Aktivität fordert.

Die Formation der Lektoren sollte permanenten Charakter haben, der ihre intellektuelle, geistige und körperliche Entwicklung sowie die Herausbildung konkreter Fähigkeiten im Zusammenhang mit der Ausübung ihres Dienstes berücksichtigt. Aber dies darf nicht allein das vorrangige Ziel bilden, weil sich vom erzieherischen Gesichtspunkt aus bereits die bloße Teilnahme des jungen Menschen an der Lektorengruppe als höchst wertvoll erweist, in der er auf natürliche Weise zur bewussten Anerkennung der christlichen Werte für seine persönliche Entwicklung heranreift. Daher sind im Formationsprozess auch solche Arbeitsmethoden wichtig, die eine Vertiefung seiner Identifizierung mit der Gruppe bewirken.

Selbstverständlich bildet der Einfallsreichtum und die Kreativität des Betreuers der Lektorengruppe ein besonderes Thema, weil die Kondition jeder Seelsorgegemeinschaft in hohem Grade davon abhängt. Er sollte jedoch die Möglichkeit haben, sich in seiner Arbeit nicht nur auf eigene Erfahrungen zu stützen, sondern auch auf ein mustergültiges Programm, welches konkrete methodische Vorschläge berücksichtigt, die einen objektiven und zugleich inspirierenden Bezugspunkt für seine Arbeit mit der Lektorengruppe darstellen könnten. Die Erstellung eines solchen Programms bildet eine immer noch auf ihre Realisierung wartende Herausforderung.

■ ANMERKUNGEN

¹ A. Rutkowski, *Lektor*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 10, Lublin 2004, S. 722–723.

² *Ewangeliczna rewizja życia (I rok pracy w zespole lektorów w parafii)*, Tarnów 1971.

³ Dział Pomocy Dydaktycznych, *Formacja lektorów*, Gorzów Wielkopolski 1985.

⁴ *Ewangeliczna rewizja życia...*, op.cit., S. 1.

⁵ Ebd., S. 2–3.

⁶ Ebd., S. 6–7.

²⁴ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze...*, s. 143; E. Stencel, *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 1994, s. 81.

²⁵ „W Piśmie Świętym jest wiele tekstów przekazujących treść mów, a także listów. W celu przeprowadzenia analizy tekstu biblijnego można posłużyć się następującym schematem:

1. Właściwości literackie tekstu (charakter pisanego listu, mowy, pieśni czy hymnów; umożliwi to określenie kontekstu sytuacji, w jakiej mógł powstać analizowany tekst, ewentualnie w jakiej został umieszczony przez autora czy redaktora).

2. Autor (należy wyszukać fragmenty, które dostarczą informacji o autorze).

3. Adresaci (należy zebrać informacje o adresatach listu bądź mowy – czego możemy dowiedzieć się o nich z danego tekstu).

4. Związki łączące autora mowy z jej adresatami (na podstawie tekstu należy wyjaśnić, czy znają się; jakimi motywami kieruje się pisarz zwracając się do adresatów; jaki cel mógł przyświecać autorowi mowy; jakie są oczekiwania autora mowy wobec jej adresatów).

5. Inne osoby (sposób zwracania się autora mowy do innych osób; czego dowiadujemy się o tych osobach; jakie są relacje między tymi osobami a autorem mowy i adresatami).

6. Wprowadzone pojęcia teologiczne (jaką wagę przywiązuje do nich autor tekstu; czy i w jaki sposób wprowadzone pojęcia mogą być wyjaśnione: przez samego autora, inne teksty biblijne, słowniki teologiczne, słowniki biblijne lub inne źródła).

Po zakończeniu tego etapu analizy należy sformułować zawarte w tekście zbawcze orędzie. Mogą pomóc w tym pytania: jak tekst opowiada o Bogu; jaki jest Bóg, o którym opowiada. Należy zwrócić uwagę na treść przekazanego przez autora tekstu świadectwa wiary. W jakiego Boga on wierzył, jakie znaczenie posiadał dla niego, dla ludzi mu współczesnych Bóg, o którym opowiada. Należy zastanowić się także nad znaczeniem przekazanego zbawczego orędzia. Trzeba określić wezwania, oczekiwania, wymagania, które zostały postawione przed człowiekiem. Ostatnim etapem powinno być ustalenie własnej sytuacji dokonujących analizy danego tekstu: jej podobieństwa, różnice i potrzeby w relacji do sytuacji przedstawionej w tekście biblijnym. Należy zastanowić się nad możliwościami zmiany wskazanej sytuacji, nad oczekiwaniami, jakie można w tej sytuacji wiązać z wiarą w Boga. Powyższa refleksja powinna zostać utrwalona w formie pisemnej bądź wyrażona w formie, np. rysunku, kolażu itp. Wymienione czynności mają na celu skierowanie uwagi uczestników spotkań biblijnych na związki łączące człowieka z Bogiem, na odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka”. Zob. Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze...*, s. 182–186; Z. Marek, *Kurs biblijny*, z. 8, Kraków 1994, s. 5.

⁷ Ebd., S. 7.

⁸ Zum Beispiel: „Wer ist für mich Jesus Christus?“, „Das Evangelium in meinem Leben“, „Die Eucharistie in meinem Leben“, „Warum durch Maria?“, „Was gibt mir der Rosenkranz?“, „Meine Andacht zur Immaculata“, „Die Kirche in der Meinung der Leute“, „Was weiß ich von der Kirche?“, „Meine Verantwortung für die Kirche“, „Kann ich beten?“, „Worum bete ich?“, „Das Problem des Leidens“, „Die Achtung vor dem Mitmenschen“, „Uneigennützigkeit“, „Nikotin und der Wert des neuen Lebens“, „Ist Abstinenz möglich?“ Siehe *Ewangelische rewizja życia ...*

⁹ Ebd., S. 8–9.

¹⁰ Ebd., S. 9.

¹¹ J. Bagrowicz, *Problematyka katechizacji młodzieży w nurcie katechezy kerygmatycznej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 34 (1996), Nr. 1, S. 203–204.

¹² S. Haręzga, *Biblia w Kościele*, Kraków 1998, S. 49–53.

¹³ Dział Pomocy Dydaktycznych, op.cit., S. 3.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Z. Marek, *Mówić o Bogu w Biblii*, in: Z. Kijas (Hrsg.), *Mówić o Bogu ...*, Kraków 1997, S. 25–26.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Die praktische Anwendung eines persönlichen Bezuges zum Wort Gottes präsentiert: C. M. Martini, *Młodzież a Pismo Święte*, „Communio” 1993, Nr. 3, S. 35–39.

¹⁸ Dział Pomocy Dydaktycznych, op.cit., S. 80.

¹⁹ P. Pawlina, *Duszpasterstwo Liturgicznej Służby Ołtarza*, in: A. Michalik (Hrsg.), *Duszpasterz wczoraj, dziś i jutro*, Teil 3, Tarnów 1997, S. 85–86.

²⁰ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze słowa*, Kraków 1998, S. 137–211; Z. Barciński, J. Wójcik (Hrsg.), *Metody aktywizujące w katechezie*, Teil I, Lublin 1998, S. 35–62; Z. Barciński (Hrsg.), *Metody aktywizujące w katechezie*, Teil II, Lublin 1999, S. 90–91, 96–97, 177–228.

²¹ A. Banaszek, *Wybrane metody pracy z Pismem Świętym*, Warszawa 1997, S. 4–9.

²² Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze ...*, S. 142.

²³ K. J. Wawrzynów, *Biblia w nauczaniu szkolnym*, Lublin 1993, S. 128.

²⁴ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze ...*, S. 143; E. Stencel, *Lektor i jego liturgiczna posługa*, Pelplin 1994, S. 81.

²⁵ „In der Heiligen Schrift gibt es viele Texte, die Redenhalte sowie Briefe wiedergeben. Bei der Analyse des biblischen Textes kann man nach folgendem Schemas vorgehen:

1. Die literarischen Merkmale des Textes (der Charakter des geschriebenen Briefes, der Rede, des Liedes oder Hymnus; dies ermöglicht die Feststellung des Kontextes der Situation, in der der analysierte Text entstehen konnte, eventuell in welcher Situation er vom Verfasser oder Redakteur situiert wurde);

²⁶ S. Hareźga, dz. cyt., s. 105–107.

²⁷ R. Murawski, *Katecheza w formie analizy tekstu*, w: M. Majewski (red.), *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994, s. 105–107; G. Kusz, *Wykorzystanie zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej w katechezie*, „Ate-neum Kapłańskie” 1979, nr 423, s. 294–295.

²⁸ Dział Pomocy Dydaktycznych, dz. cyt., s. 3–4.

²⁹ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze...*, s. 146.

³⁰ Np. gra **Kto to jest?**: Uczestnik spotkania lub grupa przygotowuje charakterystykę osoby występującej w Biblii. Jedna osoba czyta przygotowany tekst, robiąc krótkie przerwy po każdym zdaniu. Jeżeli ktoś domyśla się, o kogo chodzi, przerywa czytanie i podaje imię charakteryzowanej osoby. Wygrywa ta grupa, która zdoła przeczytać więcej zdań przed odgadnięciem imienia. Grupa zgadująca po przeczytaniu zdania może podawać tylko jedną propozycję odpowiedzi. Nie może być odpowiedzi chóranych. Charakterystyki powinny zawierać najpierw zdania ogólne odnoszące się do wielu osób, później coraz bardziej szczegółowe.

Licytacja: Uczestników spotkania biblijnego dzielimy na dwie grupy. Każda na przemian stara się wymienić jak najwięcej nazw, np. nazw ksiąg biblijnych, imion proroków, królów, kobiet występujących w Biblii. Aby uniknąć powtórzeń, wcześniej wybrany sekretarz notuje wypowiedzi.

Ambasador: Uczestników spotkania biblijnego dzielimy na dwie grupy. Każda wybiera ambasadora i wysyła go do drugiej grupy. Zadanie ambasadora polega na przedstawieniu w formie pantomimy swojemu zespołowi tytułu przypowieści, którą przeciwna grupa wybrała. Gdy grupa nie może odgadnąć tytułu przypowieści, może wysłać kolejno kilku ambasadorów. Były ambasador pozostaje jednak do końca „na obczyźnie”. Zob. M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, Wrocław 1998, s. 179–181; A. Długosz, *Jak przygotować i oceniać katechetę*, Częstochowa 1997, s. 113–115.

³¹ Tamże, s. 148; A. Spławski, *Zagadnienia metodyczne w katechezie młodzieżowej*, w: R. Murawski (red.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, s. 378–382.

³² Nazwa metody pochodzi od miejscowości Bludesch w Szwajcarii, gdzie zaczęto stosować tę metodę w 1984 r. Przeznaczona jest dla młodzieży bez przygotowania teologicznego. Koniecznym warunkiem jest umiejętność i gotowość wyrażania swoich myśli także w formie pisemnej.

Metoda Bludesch: Jeden z uczestników spotkania czyta wybrany tekst powoli i wyraźnie, aby każdy mógł go dobrze zrozumieć. Pozostałe osoby słuchają, nie czytają. Następnie w ciszy rozpoczyna się osobiste spotkanie z tekstem. Każdy odpowiada pisemnie na pięć następujących pytań:

2. Der Autor (es ist nach Fragmenten zu suchen, die Auskunft über den Verfasser geben);

3. Die Adressaten (es sind Informationen über die Empfänger des Briefes oder die Adressaten der Rede zu sammeln: Was können wir aus dem betreffenden Text über sie in Erfahrung bringen?);

4. Die Zusammenhänge zwischen dem Autor der Rede und ihren Adressaten (auf der Grundlage des Textes ist zu klären, ob sie sich kannten, von welchen Motiven sich der an die Empfänger seines Briefes wendende Schreiber leiten ließ, welches Ziel dem Autor der Rede vorschweben konnte, welche Erwartungen der Autor der Rede an ihre Adressaten hat);

5. Andere Personen (Wie wendet sich der Autor der Rede an andere Personen? Was erfahren wir über diese Personen? Welche Beziehung besteht zwischen diesen Personen einerseits und dem Autor der Rede und seinen Adressaten auf der anderen Seite?);

6. Die verwendeten theologischen Begriffe (Welches Gewicht misst ihnen der Textautor bei? Werden die verwendeten Begriffe erklärt, und wenn ja, wie? Vom Autor selbst, durch andere Bibeltexte, theologische Wörterbücher, Bibellexika oder andere Quellen?).

Nach Abschluss dieser Etappe muss die im Text enthaltene Heilsbotschaft formuliert werden. Dabei können folgende Fragen hilfreich sein: Wie spricht der Text von Gott? Was ist das für ein Gott, von dem er spricht? Viel Aufmerksamkeit muss dem vom Textautor vermittelten Glaubenszeugnis gewidmet werden. An was für einen Gott glaubt er? Welche Bedeutung hat der Gott, von dem er spricht, für ihn und für seine Zeitgenossen? Auch über die Bedeutung der vermittelten Heilsbotschaft muss nachgedacht werden. Festgestellt werden müssen die Aufrufe, Erwartungen und Anforderungen, vor die der Mensch gestellt wird. Die letzte Etappe betrifft dann die Feststellung der eigenen Situation der diesen Text analysierenden Personen: ihre Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Bedürfnisse in Bezug auf die im biblischen Text dargestellte Situation. Überlegt werden muss, welche Möglichkeiten bestehen, diese Situation zu verändern, und welche Erwartungen in dieser Situation mit dem Glauben an Gott verbunden werden können. Diese Reflexion sollte schriftlich oder in Form einer Zeichnung, Collage u. dgl. festgehalten werden. Alle genannten Aktivitäten sollen die Aufmerksamkeit der Teilnehmer der Bibeltreffen auf die den Menschen mit Gott verbindenden Beziehungen lenken, um die Bedeutung Gottes im Leben des Menschen zu entdecken.” Vgl. Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze ...*, S. 182–186; ders., *Kurs biblijny*, Heft 8, Kraków 1994, S. 5.

²⁶ S. Hareźga, op. cit., Kraków 1998, S. 105–107.

²⁷ R. Murawski, *Katecheza w formie analizy tekstu*, in: M. Majewski (Hrsg.), *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994, s. 105–107; G. Kusz, *Wykorzystanie zasad współczesnej hermeneutyki biblijnej w katechezie*, „Ate-neum Kapłańskie” 423 (1979), S. 294–295.

1. Co jest myślą przewodnią tekstu?
2. Czego nie rozumiem?
3. Jakie widzę związki z innymi tekstami Biblii, kontekst?
4. Z czym się zgadzam? Z czym się nie zgadzam?
5. Co konkretnie mogę (możemy) uczynić?

Kolejnym etapem pracy jest prezentowanie wniosków. Każdy czyta swoją odpowiedź na poszczególne pytania (wszyscy na jedno, potem następne). Nie może temu towarzyszyć zbyt długa dyskusja. Ostatnim etapem może być medytacja obrazu, która pozwala jeszcze raz „zobaczyć” to, co istotne w danym tekście. Zob. A. Banaszek, dz. cyt., Warszawa 1997.

³³ Np. dyskusja zespołowa, okrągły stół, panel, metoda trybunału, burza mózgów, technika słowa przypadkowego, metoda sytuacyjna, licytacja, metoda metaplanu itd.

³⁴ S. Kulpaczyński (red.), *Celebracje w katechezie*, Kraków 1999; B. Bertram, *Podróż w samotność. Materiały pomocnicze do rekolekcji*, Pieniężno 1998; A. Hajduk, *Katecheza a liturgia*, Kraków 1999; A. Donghi, *Gesty i słowa*, Kraków 1999; S. Hareźga, *Biblia w Kościele*, Kraków 1998; K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości - z Biblią przez życie*, cz. II, Gdańsk 1995; T. Bosco, *Prawo chrześcijańskie w 20 lekcjach*, Warszawa 1998; T. Pawłowski, *Przewodnik dla zniechęconych spowiedzi i Mszą św.*, Poznań 1993; F. Niehl, A. Thömmes, *212 metod do zastosowania na lekcjach religii*, Kielce 2004; E. Grzesiak, *Trudne tematy. Propozycje godzin wychowawczych*, Gdańsk 2005.

³⁵ K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, cz. I, Gdańsk 1994; S. Kulpaczyński (red.), *Aktywizowanie katechizowanych*, Lublin 1997; M. Majewski (red.), *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994; Z. Barciński, J. Wójcik (red.), *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. I, Lublin 1998; Z. Barciński (red.), *Metody aktywizujące w katechezie*, cz. II, Lublin 1999; K. W. Vopel, *Zabawy interakcyjne*, cz. I–VI, Kielce 1999; M. Currier, *Biblijne lamigłówniki*, Warszawa 1990; N. de Vries, *Biblijne lamigłówniki*, Warszawa 1992; B. de Vries, *101 lamigłówek*, Warszawa 1996; J. Borowiczowa, B. Wodecki, *Quiz biblijny*, Warszawa 1998; B. Fuchs, *Gry i zabawy na dobry klimat w grupie*, Kielce 1999; E. Kędzior-Niczyporuk, *Wprowadzenie do pedagogiki zabawy*, Lublin 1998; K. Kuppig, *Nowe pomysły zabaw na lekcje religii*, Kielce 2003.

²⁸ Dział Pomocy Dydaktycznych, op.cit., S. 3–4.

²⁹ Z. Marek, *Biblia w katechetycznej posłudze ...*, S. 146.

³⁰ Zum Beispiel: **Wer ist das?**: Ein Teilnehmer am Treffen oder eine Gruppe bereitet die Charakteristik einer Person aus der Bibel vor. Ein Teilnehmer liest den vorbereiteten Text vor und macht nach jedem Satz eine kurze Pause. Wenn jemand errät, um wen es sich handelt, unterbricht er die Lesung und nennt den Namen der charakterisierten Person. Gewinner ist die Gruppe, die die meisten Sätze vorlesen kann, ehe der betreffende Name von jemandem erraten wird. Die nach dem Vorlesen des Satzes ratende Gruppe darf immer nur mit einem Vorschlag antworten. Es dürfen auch keine Antworten im Chor gegeben werden. Die Charakteristiken sollten zuerst allgemeine Sätze enthalten, die sich auf viele Personen beziehen können, und erst später immer detaillierter werden.

Die **Überbietung**: Die Teilnehmer des Bibeltreffens werden in zwei Gruppen aufgeteilt. Abwechselnd bemüht sich jede Gruppe, möglichst viele Namen zu nennen, z.B. Namen biblischer Bücher, Namen von Propheten, Königen oder Frauen aus der Bibel. Um Wiederholungen zu vermeiden, notiert ein zuvor gewählter Sekretär alle Antworten..

Der **Botschafter**: Die Teilnehmer am Bibeltreffen werden in zwei Gruppen eingeteilt. Jede wählt einen Botschafter und sendet ihn zur anderen Gruppe. Aufgabe des Botschafters ist es, seiner Gruppe den Titel eines von der gegnerischen Gruppe ausgewählten Gleichnisses in Pantomimeform darzustellen. Wenn die Gruppe den Titel dieses Gleichnisses nicht zu erraten vermag, dann kann sie nacheinander noch mehr Botschafter aussenden. Jeder ehemalige Botschafter bleibt aber bis zum Schluss „im fremden Lande“. Siehe M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, Wrocław 1998, S. 179–181; A. Długosz, *Jak przygotować i oceniać katechetę*, Częstochowa 1997, S. 113–115.

³¹ Ebd., S. 148; A. Splawski, *Zagadnienia metodyczne w katechezie młodzieżowej*, in: R. Murawski (Hrsg.), *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, Warszawa 1989, S. 378–382.

³² Der Name dieser Methode stammt von der Ortschaft Bludesch in der Schweiz, wo diese Methode im Jahre 1984 erstmals angewandt wurde. Sie ist für Jugendliche ohne theologische Vorbereitung bestimmt. Notwenige Bedingung ist die Fähigkeit und Bereitschaft, die eigenen Gedanken auch in schriftlicher Form zu äußern.

Bludesch-Methode: Ein Teilnehmer am Treffen liest langsam und deutlich einen ausgewählten Text vor, damit ihn jeder gut verstehen kann. Die übrigen Personen hören zu, sie lesen nicht mit. Danach beginnt in der Stille die persönliche Begegnung mit dem Text. Jeder beantwortet schriftlich die folgenden 5 Fragen:

1. Was ist der Leitgedanke des Textes?

Piotr Duksa

Ks. dr hab. teologii (katechetyka) – ur. w 1967 roku. Adiunkt w Katedrze Katechetyki i Pedagogiki Religii UWM w Olsztynie; prodziekan ds. kształcenia Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

Główne kierunki badań: dydaktyka ogólna i katechetyczna, metody pracy katechetycznej, psychologiczne i pedagogiczne uwarunkowania funkcjonowania grup, interakcje: nauczyciel – uczeń.

2. Was verstehe ich nicht?
3. Welche Zusammenhänge sehe ich mit anderen Bibeltexten und dem Kontext?
4. Womit bin ich einverstanden? Womit bin ich nicht einverstanden?
5. Was kann ich (können wir) konkret tun?

Die nächste Etappe der Arbeit besteht darin, dass die Schlussfolgerungen präsentiert werden. Jeder liest seine Antworten auf die einzelnen Fragen vor (erst alle auf eine Frage, dann folgt die nächste). Damit darf keine allzu lange Diskussion einhergehen. Die letzte Etappe bildet dann die Meditation eines Bildes, welches noch einmal zu „sehen“ erlaubt, was in dem betreffenden Text wesentlich war. Siehe A. Banaszek, op.cit.

³³ Zum Beispiel die kollektive Diskussion, der Runde Tisch, die Podiumsdiskussion, die Tribunalmethode, das Brainstorming, die Technik des zufälligen Wortes, die Situationsmethode, die Überbietung, die Metaplanmethode u.dgl.

³⁴ S. Kulpaczyński (Hrsg.), *Celebracje w katechezie*, Kraków 1999; B. Bertram, *Podróż w samotność. Materiały pomocnicze do rekolekcji*, Pieniężno 1998; A. Hajduk, *Katecheza a liturgia*, Kraków 1999; A. Donghi, *Gesty i słowa*, Kraków 1999; S. Haręzga, op.cit., Kraków 1998; K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości – z Biblią przez życie*, Teil II, Gdańsk 1995; T. Bosco, *Prawo chrześcijańskie w 20 lekcjach*, Warszawa 1998; T. Pawłowski, *Przewodnik dla zniechęconych spowiedzi i Mszą św.*, Poznań 1993; F. Niehl, A. Thömmes, *212 metod do zastosowania na lekcjach religii*, Kielce 2004; E. Grzesiak, *Trudne tematy. Propozycje godzin wychowawczych*, Gdańsk 2005.

³⁵ K. Ostrowska, *W poszukiwaniu wartości*, Teil I, Gdańsk 1994; S. Kulpaczyński (Hrsg.), *Aktywizowanie katechizowanych*, Lublin 1997; M. Majewski (Hrsg.), *Katechizacja różnymi metodami*, Kraków 1994; Z. Barciński, J. Wójcik (Hrsg.), *Metody aktywizujące w katechezie*, Teil I, Lublin 1998; Z. Barciński (Hrsg.), *Metody aktywizujące w katechezie*, Teil II, Lublin 1999; K. W. Vopel, *Zabawy interakcyjne*, Teil I–VI, Kielce 1999; M. Currier, *Biblijne lamigłówki*, Warszawa 1990; N. de Vries, *Biblijne lamigłówki*, Warszawa 1992; B. de Vries, *101 lamigłówek*, Warszawa 1996; J. Borowiczowa, B. Wodecki, *Quiz biblijny*, Warszawa 1998; B. Fuchs, *Gry i zabawy na dobry klimat w grupie*, Kielce 1999; E. Kędzior-Niczyporuk, *Wprowadzenie do pedagogiki zabawy*, Lublin 1998; K. Kuppig, *Nowe pomysły zabaw na lekcje religii*, Kielce 2003.

Piotr Duksa

Dr. theol. habil. (Katechetik), geb. 1967. Adjunkt am Lehrstuhl für Katechetik und Religionspädagogik der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn; Prodekan für Studentische Angelegenheiten an der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn.

Wichtigste Forschungsgebiete: Allgemeine und katechetische Didaktik, Methoden der katechetischen Arbeit, psychologische und pädagogische Bedingungen für das Funktionieren von Gruppen, Interaktionen zwischen Lehrer und Schüler.

Walter Vogel



Rudolf Liedl



Słowa kluczowe: podręcznik do lekcji religii, rzeczywistość, lekcja religii, tradycja chrześcijańska

Książka zatytułowana *sowieso! Religion in der Berufsschule 1*¹ to pierwszy podręcznik do nauki religii nowego typu zaproponowany przez grupę autorów austriackich. Jest to podręcznik szkolny w formie czasopisma młodzieżowego. Poczynając od tytułu, jego twórcy również w zakresie formy, języka i treści za punkt wyjścia przyjmują rzeczywistość, w jakiej żyje młodzież. Mimo dużego zainteresowania ze strony nauczycieli i doskonałego odbioru ze strony uczniów, centralne władze kościelne nie pozwoliły na wydanie następnej części – *sowieso 2*. Krytyka opierała się głównie na zarzucie, że książka nie jest wystarczająco religijna. Ale kiedy właściwie książka może być uznana za religijną? Czym różni się szkolny podręcznik do nauki religii od książki świeckiej? Ile z tego, co powinno się dziać na lekcji, musi określać książka do nauki religii?

1. Do jakiego typu podręczników do nauki religii² należałoby zaklasyfikować *sowieso*?

„Podręcznik szkolny jest wynalazkiem drukarskim [...] i w ciągu pięciu stuleci odgrywał różną rolę w dydaktyce. Pośredniczył zawsze między nauczającymi a uczącymi się, przejmując

***sowieso!* Podręcznik do nauki religii jako przedmiot kontrowersji**

***sowieso!* Ein Religionsbuch als Streitfall**

Schlüsselworte: Religionsbuch, Lebensrealität, Religionsunterricht, christliche Tradition

Mit *sowieso! Religion in der Berufsschule 1* hat eine österreichische Autorengruppe erstmals einen neuartigen Religionsbuchtyp vorgelegt: ein Schulbuch in Form einer Jugendzeitschrift. Beginnend beim Titel wurde bei Form, Sprache und Inhalt die Lebensrealität der Jugendlichen als Ausgangspunkt des Werkes genommen. Trotz großer Nachfrage seitens der LehrerInnen und trotz ausgezeichnetem Feedback von den SchülerInnen wurde das Nachfolgeprodukt *sowieso 2* von zentraler kirchlicher Stelle verhindert. Im Zentrum der Kritik stand der Vorwurf, das Buch sei nicht religiös genug. Aber wann ist ein Buch religiös? Wodurch unterscheidet sich ein Schulbuch für den Religionsunterricht von einem profanen Buch? Wieviel vom Unterrichtsgeschehen muss ein Religionsbuch vorgeben?

1. Wie ist *sowieso* in Religionsbuchtypen² einzuordnen?

„Das Schulbuch ist eine Erfindung des Buchdrucks (...) und hat in fünf Jahrhunderten unterschiedliche didaktische Stellungen eingenommen. Es stand stets zwischen Lehrenden und Lernenden, aber in je verschiedenen Aufgaben, früher näher bei den Lehrenden, heute näher bei

jąc różne zadania, niegdyś będąc bliżej nauczających, dziś bliżej uczących się”³. W nawiązaniu do tej analizy Stephan Leimgruber wyróżnia pięć kategorii podręczników do nauki religii:

- podręcznik teologiczny,
- książka zawierająca budujące teksty,
- podręcznik do religii z tekstami źródłowymi,
- linearnie ustruktrowany podręcznik,
- podręcznik ukierunkowujący.

Dokładna analiza współczesnych podręczników do nauki religii wskazuje, że wśród podręczników ukierunkowujących wykształciły się dwie odrębne grupy, dlatego uzasadniony jest dalszy podział tej kategorii. Zamiast kategorii „podręcznik ukierunkowujący” proponujemy dwie kategorie: po pierwsze – „zbiór materiałów”, po drugie – „książka orientująca”. Dotychczasowy podział umożliwił wstępne zaklasyfikowanie wszystkich podręczników do nauki religii dopuszczonych do użytku szkolnego. Publikacja *sowieso! Religion in der Berufsschule 1* wykracza jednak poza tę typologię, otwierając tym samym nową kategorię. Po raz pierwszy zaprobowany został bowiem podręcznik w formie czasopisma młodzieżowego. Jest to książka, która bardziej niż wszystkie dotychczasowe zbliża się do rzeczywistości, w jakiej żyją uczniowie, a w intencji autorów ma być czytana również niezależnie od lekcji religii.

Nowa typologia dawnych i współczesnych podręczników do nauki religii wygląda więc następująco (w nawiasie podano wybrane austriackie podręczniki szkolne należące do danej kategorii):

- podręcznik teologiczny (katechizm),
- książka z budującymi tekstami (*Thema-Religion* jako religijna „czytanka”),
- książka do religii z tekstami źródłowymi (Pismo św.),
- podręcznik ustruktrowany linearnie (*Was in Religion Sache ist*),
- zbiór tekstów (część tekstowa *Thema-Religion*),

den Lernenden.”³ Im Anschluss an diese Analyse unterscheidet Stephan Leimgruber fünf Typologien von Religionsbüchern:

- Theologisches Lehrbuch,
- Lese- und Erbauungsbuch,
- Religionsbuch mit Quellentexten,
- Linear strukturiertes Lehrbuch und,
- Orientierendes Lehrbuch.

Bei genauer Analyse der gegenwärtigen Religionsbücher haben sich die orientierenden Lehrbücher in zwei getrennte Bereiche entwickelt. Deshalb ist es sinnvoll, diese Kategorie weiter zu unterteilen. Statt „orientierendes Lehrbuch” schlagen wir einerseits die Kategorie „Materialsammlung” und andererseits „Orientierungsbuch” vor. Mit dieser Unterteilung konnten bislang in grober Form alle für den Schulunterricht zugelassenen Religionsbücher eingeordnet werden. *sowieso! Religion an Berufsschulen 1* sprengt jedoch diese Typologie und eröffnet damit eine neue Kategorie. Erstmals wurde ein Schulbuch in Form einer Jugendzeitschrift approbiert. Es ist ein Buch, das näher als alle bisherigen an der SchülerInnenrealität anzusiedeln ist und intentional auch abseits des Religionsunterrichts gelesen wird.

Die neue Typologisierung vergangener wie auch gegenwärtiger Religionsbücher sieht demnach so aus (in Klammer jeweils ausgewählte österreichische Schulbücher dieser Kategorie):

- Theologisches Lehrbuch (Katechismus),
- Lese- und Erbauungsbuch (*Thema-Religion* als religiöses Lesebuch),
- Religionsbuch mit Quellentexten (Die Bibel),
- Linear strukturiertes Lehrbuch (*Was in Religion Sache ist*),
- Materialsammlung (Materialteil von *Thema-Religion*),
- Orientierungsbuch (*Glaubensbuch*),
- Zeitschriftenbuch (*sowieso*).

- podręcznik orientujący (*Glaubensbuch*),
- książka w formie czasopisma (*sowieso*).

2. Co jest nowego w *sowieso*?

sowieso jest podręcznikiem szkolnym wydanym w formacie A4 o objętości 52 stron, który został dopuszczony do nauki religii w pierwszych klasach (lub na kursach nauki) szkół zawodowych w Austrii. Koncepcja książki ukierunkowana jest na uczniów odbywających praktyki zawodowe: autorzy *sowieso* wzięli pod uwagę niewielki (najczęściej) stopień socjalizacji religijnej uczniów szkół zawodowych. Koncepcja książki została opracowana w oparciu o rzeczywistość, w jakiej żyją uczniowie, tak aby nauczanie religii było do niej dostosowane.

Ścisły związek uczniów szkół zawodowych z Kościołem z reguły jest tak samo rzadki jak ich regularne chodzenie na Mszę niedzielną. Ten, kto szanuje wolność młodych dorosłych, również w odniesieniu do życia religijnego, musi przyjąć ten fakt do wiadomości. Dlatego też *sowieso* nie wymaga już od uczniów, aby wierzyli w to czy tamto, lecz wzywa ich do poważnego namysłu, do dochodzenia do własnych wniosków i do dyskusji. Impuls do tego dają lekcje religii. To tu jest czas i miejsce na zastanowienie się i na rozmowę. Odbywa się to we wspólnocie z nauczycielami, którzy, zakorzenieni w tradycji chrześcijańskiej, uczą tej tradycji w sposób wiarygodny w czasie zajęć. Najczęściej cały ten proces musi zajść szybko, ponieważ na naukę religii w wielu przypadkach przeznaczono zaledwie 16 godzin lekcyjnych w każdej klasie lub na kursie. Dlatego też książka została tak pomyślana, by zachęcić uczniów do czytania jej i przeglądania również poza zajęciami szkolnymi.

Tradycje chrześcijańskie w opinii osób uczących się zawodu nie są już czymś oczywistym, a młodzi dorośli w naszym pluralistycznym

2. Was ist neu an *sowieso*?

sowieso ist ein Schulbuch im DIN-A-4-Format mit einem Gesamtumfang von 52 Seiten und wurde für den Religionsunterricht an den ersten Klassen bzw. Lehrgängen der Berufsschulen in Österreich approbiert. Im Zentrum der Buchkonzeption stehen die Lehrlinge: *sowieso* nimmt die meist geringe religiöse Sozialisation der BerufsschülerInnen ernst. Das Konzept wurde für deren Lebensrealität und für einen daraus folgenden Religionsunterricht entwickelt.

Eine enge Bindung zur Kirche ist bei BerufsschülerInnen in der Regel ebenso wenig vorhanden wie der regelmäßige Kirchgang am Sonntag. Wer die Freiheit der jungen Erwachsenen gerade auch in Bezug auf ihr religiöses Leben ernst nimmt, muss das akzeptieren. Aus diesem Grunde fordert *sowieso* die SchülerInnen nicht mehr auf, dies oder jenes zu glauben, sondern es fordert sie auf, über dies oder jenes ernsthaft nachzudenken, nachzuspüren und zu diskutieren. Dieser Anstoß zum Nachdenken, Nachspüren und Diskutieren erfolgt im Rahmen des Religionsunterrichtes und gemeinsam mit ReligionslehrerInnen, die selbst in der christlichen Tradition verwurzelt sind und diese Tradition glaubwürdig in den Unterricht einbringen. Meistens muss das in wenigen Stunden geschehen, da für den Religionsunterricht vielfach nur 16 Religionsstunden pro Klasse bzw. Lehrgang zur Verfügung stehen. Deshalb lädt dieses Buch SchülerInnen dazu ein, auch außerhalb der Schule darin zu lesen und zu blättern.

Christliche Traditionen sind für Lehrlinge nicht mehr selbstverständlich und junge Erwachsene können und dürfen sich in unserer pluralistischen Gesellschaft auch anders entscheiden. Das Buch spricht für einen weltoffenen und kommunikativen Unterricht in einer Gesellschaft, die neben der Kirche eine Vielzahl an durchaus auch positiven Orientierungsangeboten hat. Das Buch steht für einen Religionsunterricht, der weder defensiv-apologetisch, noch

społeczeństwie równie dobrze mogą opowiedzieć się za czymś innym niż one. Autorzy omawianego podręcznika zachęcają do otwartego na świat, komunikatywnego sposobu prowadzenia zajęć w społeczności młodych, którzy obok Kościoła dysponują wieloma nader atrakcyjnymi ofertami umożliwiającymi orientację w świecie. Propozycja autorów reprezentuje model nauczania religii, który nie jest ani defensywno-apologetyczny, ani misyjny, absolutyzujący pewną koncepcję prawdy, lecz traktuje poważnie uczniów szkół zawodowych w ich kompetencji. Reprezentuje nauczanie religii, którego celem jest wspieranie uczniów w ich poszukiwaniach wskazówek, wartości i sensu życia, a także przedstawianie chrześcijańskiej perspektywy jako pomocy ułatwiającej orientację w naszym nowoczesnym świecie – pomocy wciąż wartościowej, kompetentnej i zasługującej na poważne traktowanie.

Antropologiczny punkt wyjścia *sowieso* stanowi młodzieżowa „literatura.” Młodzi ludzie, w szczególności uczący się zawodu, czytają przede wszystkim młodzieżowe czasopisma lub magazyny fachowe. Dlatego też zespół autorski wybrał ten właśnie gatunek literacki jako podstawę podręcznika *sowieso 1*. Młodzież jest tu konfrontowana z tekstami, ilustracjami i grafikami, z jakimi spotyka się również w czasie wolnym.

Jak wspomniano, przy wyborze konkretnych treści szczególną uwagę poświęcono rzeczywistości, w jakiej żyją uczniowie szkół zawodowych. Tam, gdzie było to możliwe, wykorzystano historie z życia, opowiadania i doświadczenia uczących się zawodu, aby umożliwić im łatwiejszy dostęp do treści omawianych podczas lekcji religii.

3. Jaka koncepcja dydaktyczna leży u podstaw *sowieso*?

Z punktu widzenia pedagogiki religii, *sowieso* stanowi nową dydaktyczną koncepcję podręcznika. W przeciwieństwie do innych książek,

missionarisch-wahrheitsabsolutistisch auftritt, sondern die Lehrlinge in ihrer Selbstkompetenz ernst nimmt. Und es steht für einen Religionsunterricht, der die Lehrlinge bei ihrer Suche nach Orientierung, nach Werten und nach Sinn unterstützt, indem es die christliche Perspektive als eine nach wie vor wertvolle, kompetente und ernstzunehmende Orientierungshilfe in unserer modernen Welt anbietet.

Den anthropologischen Ausgangspunkt von *sowieso* bildet die „Literatur“ von Jugendlichen: Junge Menschen – insbesondere Lehrlinge – lesen vor allem jugendgemäße Zeitschriften bzw. Fachmagazine. Aus diesem Grund hat das Autorenteam diese literarische Gattung als Grundlage für das vorliegende Schulbuch *sowieso 1* gewählt. Jugendliche werden hierin mit Texten, Bildern und Grafiken konfrontiert, die sie auch in ihrer Freizeit lesen.

Bei der konkreten Inhaltsauswahl wurde auf die Lebensrealität der BerufsschülerInnen besondere Rücksicht genommen. Wo es möglich war, wurden Geschichten, Berichte und Erfahrungen der Lehrlinge aufgegriffen, um ihnen einen leichteren Zugang zu den Inhalten des Religionsunterrichts zu ermöglichen.

3. Welches didaktische Konzept liegt *sowieso* zugrunde?

Im religionspädagogischen Zugang legt *sowieso* ein neues didaktisches Religionsbuchkonzept vor. Im Gegensatz zu anderen Büchern, die eine Mischung aus meditativen Elementen, Arbeitsmaterialien, Einstiegssequenzen und Unterrichtsergebnissen beinhalten, beschränkt sich *sowieso* primär auf den diskursiven Einstiegsbereich. Themen werden nicht ausdiskutiert, sondern eingeleitet, Diskussionsprozesse nicht abgerundet, sondern initiiert. Mit diesem didaktischen Zugang wird von der Unterrichtsrealität in berufsbildenden Pflichtschulen ausgegangen. Nach neun Schuljahren und über 500 Religions-

zawierających mieszankę elementów medytacyjnych, materiałów do pracy, sekwencji wstępnych i podsumowań pracy na zajęciach, *sowieso* ogranicza się przede wszystkim do dyskursywnego wprowadzenia. Tematy nie są dyskutowane do końca, lecz sygnalizowane, dyskusje nie są zakończone, lecz zainicjowane. Takie podejście dydaktyczne za punkt wyjścia przyjmuje warunki nauczania w szkołach zawodowych. Po dziewięciu wcześniejszych latach nauki i ponad 500 godzinach religii, w szkołach zawodowych przedmiotowi temu poświęcona jest niewielka liczba godzin. Główna uwaga musi więc koncentrować się na procesie kształtowania osobistej opinii na podstawie wiedzy przyswojonej na poprzednich etapach nauki. Stąd też dyskusje stanowią główny element nauczania religii.

Zadaniem podręcznika jest wspieranie pracy nauczycieli religii przez zaoferowanie im prowokujących, acz sformułowanych zgodnie z celem zajęć, tekstów książkowych w formie artykułów z czasopism, które mogą oni wykorzystać jako wprowadzenie do lekcji poświęconych poszczególnym tematom. Zadaniem nauczycieli religii jest prowadzenie klasy w kierunku będącym celem zajęć. Książka służy jako instrument tego prowadzenia, jednakże nie jako jego cel. Takie pozycjonowanie dydaktyczne sprawia, że książka-czasopismo stanowi przeciwieństwo katechizmów. Katechizm definiuje prawdy wiary, co oznacza, że pewna „stała teologiczna” stanowiąca podstawę lekcji religii zostaje narzucona z góry, a nauczyciele religii muszą prowadzić w jej kierunku. W przeciwieństwie do tego książka, która zgodnie z deklaracjami autorów jest ukierunkowana na uczniów, za punkt wyjścia przyjmuje życie młodych ludzi i towarzyszy im przez jakiś czas w ich życiowej drodze – również jeśli miałyby się to wiązać z ryzykiem, że o niektórych prawdach wiary nie będzie się mówić.

stunden stehen dem Fach Religion in Berufsschulen nur wenige Stunden zur Verfügung. Aufbauend auf dem Vorwissen aus früheren Schulstufen kann und muss das Hauptaugenmerk im persönlichen Meinungsbildungsprozess liegen. Diskussionen bilden daher das Zentrum des Religionsunterrichts.

Aufgabe des Schulbuches ist es, die Arbeit der ReligionslehrerInnen zu unterstützen, indem – im gegenständlichen Fall – provokante, aber zielgerichtete Buchbeiträge in Form von Zeitschriftenartikeln als Unterrichtseinstiege herangezogen werden können. Aufgabe der ReligionslehrerInnen ist die „Navigation“ der Klasse in Richtung Unterrichtsziel. Das Buch dient als Steuerinstrument dahin, nicht jedoch als Zielpunkt. Mit dieser didaktischen Positionierung bildet das Zeitschriftenbuch den Gegenpol zu Katechismen: Ein Katechismus definiert Glaubenssätze, d. h. die theologische Konstante des Religionsunterrichts ist bereits fix vorgegeben, die ReligionslehrerInnen müssen die Klasse in Richtung dieser Konstante hinführen. Im Gegensatz dazu geht ein deklariert schülerInnen bezogenes Buch vom Leben der jungen Menschen aus und begleitet sie ein Stück ihres Lebensweges – auch auf die Gefahr hin, dass über manche Glaubenssätze nicht geredet wird.

4. Ist ein Buch wie *sowieso* ein Religionsbuch?

Im Letzten war die Kritik einer relativ kleinen Anzahl an Personen innerhalb der katholischen Kirche Österreichs dafür ausschlaggebend, dass *sowieso 2* nicht als Schulbuch approbiert werden konnte. Der fundamentale Vorwurf gegen dieses Werk war, es sei nicht religiös genug und es könne doch nicht so schwer sein, mehr religiöse Inhalte hineinzuschreiben. Diesen Aussagen liegt eine von Grund auf unterschiedliche Auffassung darüber zugrunde, was das „Religiöse“ im Religionsunterricht der Berufsschule sein kann oder soll. An Hand eines konkreten Beispiels soll dies hier verdeutlicht werden:

4. Czy książka taka jak *sowieso* jest książką do nauki religii?

W ostatecznym rozrachunku o tym, że projekt książki *sowieso 2* nie został zaaprobowany jako podręcznik szkolny, zdecydowała krytyka stosunkowo niewielkiej liczby osób w obrębie Kościoła katolickiego w Austrii. Fundamentalnym zarzutem skierowanym przeciwko tej książce było to, że nie jest ona wystarczająco religijna i że nie powinno być problemem zawarcie w niej większej ilości treści religijnych. U podstaw tych wypowiedzi leżą zasadniczo różne wyobrażenia na temat tego, co może czy też powinno stanowić element „religijny” w ramach lekcji religii w szkole zawodowej. Przedstawmy to na konkretnym przykładzie.

W projekcie książki *sowieso 2* zamieszczono artykuł pod tytułem „Moje życie jest piękne”, przedstawiający historię choroby Sonji L., 17-letniej dziewczyny ze szkoły zawodowej w Górnej Austrii⁴. W artykule tym nie występują słowa „Bóg”, „Kościół” czy „wiera”. Mimo to tekst ten można uznać za głęboko religijny! Opowiadanie Sonji ma formę przypowieści, jaką mógłby opowiedzieć dziś Jezus uczniom szkoły zawodowej: „Pewna młoda niewiasta spojrzała pewnego ranka w lustro i kolor jej skóry wydał jej się dziwny. Stopniowo okazywało się, że cierpiała na nieuleczalną chorobę...”. Historia ta mierza do konkluzji, że Sonja – mimo choroby – zachowała swoje miejsce pracy, ma wciąż przyjaciół i mimo wielu ograniczeń może cieszyć się życiem. „I wy tak czyście!” – powiedziałby pewnie Jezus na zakończenie takiej historii. Bez wątplenia można tu mówić o znakach Królestwa Bożego, jednakże taka interpretacja w naszym społeczeństwie, a także w klasie szkolnej, nie jest oczywista.

Nie chodzi tu jednak tylko o przypowieść, lecz o konkretną historię z życia. W przypadku podręcznika do religii *sowieso* prawie całkowicie zrezygnowano ze zbioru literatury, koncen-

Im Buchentwurf von *sowieso 2* gab es einen Artikel mit dem Titel „Ich habe ein schönes Leben”, der die Krankengeschichte von Sonja L., einer 17jährigen jungen Frau aus einer oberösterreichischen Berufsschule schildert.⁴ In diesem Beitrag kommen Worte wie „Gott” oder „Kirche” oder „Glaube” nicht vor. Trotzdem kann man diesen Text als einen tief religiösen betrachten! Der Bericht hat die Form eines Gleichnisses, wie es Jesus heute BerufsschülerInnen erzählen könnte: „Da gab es eine junge Frau, die schaute eines Morgens in den Spiegel, und ihre Hautfarbe kam ihr komisch vor. Nach und nach stellte sich heraus, dass sie an einer unheilbaren Krankheit litt ...” usw. Die Geschichte läuft darauf hinaus, dass Sonja trotz ihrer Krankheit ihre Arbeitsstelle behalten konnte, immer noch Freundinnen und Freunde hat und sich trotz vieler Einschränkungen am Leben freut. „So soll es auch bei euch sein!”, hätte Jesus am Ende einer solchen Geschichte wohl gesagt. Denn ohne jeden Zweifel sind das Merkmale des Reiches Gottes, die in unserer Gesellschaft und auch in der Schulklasse alles andere als selbstverständlich sind.

Hier handelt es sich aber nicht bloß um ein Gleichnis, sondern um eine konkrete Lebensgeschichte. Beim Religionsbuch *sowieso* wurde fast zur Gänze auf die Sammlung von Literatur verzichtet und ganz auf die Verschriftlichung und Verbildlichung von konkreten lebendigen Begegnungen gebaut. Auch das Motiv dafür, ausgerechnet die Lebensgeschichte von Sonja L. für das Buch auszuwählen, war ein sehr konkretes: Einer der Autoren von *sowieso 2* arbeitet als Psychotherapeut in einer Hilfseinrichtung für Kinder und kennt von dort auch Jugendliche, die aufgrund einer Krankheit verzweifelt sind. Sie fragen sich nicht selten: „Warum habe ich diese Krankheit? Warum hat es gerade mich erwischt? Warum darf ich nicht leben wie andere auch? Warum lässt mich mein Körper so im Stich?” Es

trując się głównie na opisie i zobrazowaniu konkretnych spotkań z żyjącymi ludźmi. Również motywy, które spowodowały, że właśnie historia życia Sonji L. została wybrana do książki, były bardzo konkretne. Jeden z autorów *sowieso 2* pracuje jako psychoterapeuta w ośrodku pomocy dzieciom i tam spotyka się z młodymi ludźmi, którzy są zrozpaczeni z powodu swoich chorób. Nierzadko zadają sobie pytania: „Dlaczego cierpię na tę chorobę? Dlaczego spotkało to właśnie mnie? Dlaczego nie mogę żyć jak inni? Dlaczego moje ciało tak mnie zawiodło?” Zdara się, że młodzi ludzie z powodu choroby nie akceptują już siebie i tracą ochotę do życia. Jeżeli jednak, mimo zrozumiałych ograniczeń, nie ma mowy o rozpacz, albo też, jak w przypadku Sonji, jest wręcz przeciwnie, można chyba mówić o łasce. To, co opowiada Sonja L., a przede wszystkim JAK o tym opowiada, uświadamia, że istnieje coś, co Jezus chciał nam pokazać przez swój stosunek do chorych. Ta młoda kobieta jest przykładem, dzięki któremu uczniowie szkoły zawodowej o własnych siłach i bez stosowania podniesłego języka teologicznego czy też „religijnego” (jakiego najczęściej wymagają krytycy podręczników szkolnych) dochodzą do wniosków, które chciał przekazać nam Jezus.

Sformułowane w krytycznej opinii o podręczniku życzenie, aby autorzy zechcieli jednak napisać, gdzie Jezus uzdrawia dziś młodych ludzi, całkowicie mijają się z intencją tekstu i nie uwzględnia tego, co stanowi o jego wartości: Jezus nie uzdrowił ciała Sonji L. i musi ona liczyć się z tym, że jej nie uzdrowi. Lourdes, Fatima itp. nie zdarzają się codziennie. Autorzy celowo nie koncentrowali się na tym, co sensoryjne, lecz na rzeczach codziennych. Kryją one w sobie coś szczególnego, coś, czego uczniowie w swej codzienności mogą nie zauważyć: na przykład to, w jaki sposób inni ludzie mogą przyczynić się do tego, że ktoś mimo swej choroby cieszy się życiem, i że to jest też darem

gibt Jugendliche, die sich aufgrund ihrer Krankheit selbst ablehnen und den Mut zum Leben verloren haben. Wenn diese Verzweiflung am Leben trotz nachvollziehbarer Einschränkung nicht der Fall ist oder wie bei Sonja sogar das Gegenteil eintritt, hat das wohl auch mit Gnade zu tun. Was Sonja L. erzählt und vor allem WIE sie es erzählt, macht bewusst: Da ist etwas drinnen, was uns Jesus durch seinen Umgang mit Kranken zeigen wollte. Mit dieser jungen Frau wurde ein Beispiel gefunden, durch das die BerufsschülerInnen aus eigenem Vermögen und ohne große theologische bzw. „religiöse” Sprache (wie sie die SchulbuchkritikerInnen meist fordern) darauf kommen, was Jesus gemeint hat.

Der in einem kritischen Gutachten formulierte Wunsch, die Autoren mögen doch schreiben, wo Jesus heute junge Menschen heilt, geht an der Intention des Textes völlig vorbei und übersieht das Wertvolle darin: Jesus hat Sonja L. nicht körperlich geheilt, und sie muss damit rechnen, dass er sie auch nicht heilt. Lourdes, Fatima usw. sind nicht der Alltag. Im Buch wird bewusst von keinen Sensationen berichtet, sondern von alltäglichen Dingen, die trotzdem etwas ganz Besonderes in sich bergen, was den Lehrlingen im Alltag nicht so auffällt: Was Menschen dazu beitragen können, damit jemand trotz seiner Krankheit gerne lebt, und dass das letztlich auch ein Geschenk Gottes ist. So sollten die Lehrlinge ermutigt und befähigt werden, die Welt ein wenig mit den Augen Jesu zu sehen. Wer behauptet, die BerufsschülerInnen würden mit diesem Buch nicht ernst genommen und ihre religiöse Bildung käme zu kurz, irrt. In Wahrheit ist genau das Gegenteil der Fall! Und umgekehrt wird ein Buch durch eine Anhäufung von Bibelziten und katechetischen Texten allein nicht religiöser.

Boga. W taki sposób uczniowie szkół zawodowych mają być zachęceni i uzdalniani do patrzenia na świat niejako oczami Jezusa. Myli się ten, kto twierdzi, że autorzy książki nie traktują poważnie uczących się zawodu, nie uwzględniając w wystarczającym stopniu ich religijnego wykształcenia. W rzeczywistości jest wręcz przeciwnie. Poza tym samo nagromadzenie cytatów z Pisma św. i tekstów katechetycznych nie sprawi, że książka stanie się bardziej religijna.

5. Co z kontynuacją projektu podręcznika?

Podobnie jak w opowieści chorej Sonji, również w wielu innych miejscach omawianej książki można odkryć elementy „religijne”, jeśli się tego chce. Jednak definicje tego, kiedy podręcznik religii jest wystarczająco „religijny”, a kiedy brak w nim treści religijnych, w przypadku autorów i krytyków okazały się tak rozbieżne, że doprowadziły do zakończenia projektu.

Książka *sowieso 2* ukazała się tymczasem pod tytułem *weiter so?*. Znalazła się poza listą książek dopuszczonych do użytku szkolnego w Austrii i jest oferowana uczniom jako fakultatywna pomoc naukowa. Trzecia i czwarta książka z tej serii (czwarta jest na razie na etapie planowania) nie ukażą się z powodu protestów wewnątrzkościelnych. Jednak pytanie o to, kiedy podręcznik do nauki religii zasługuje na swoje miano, stało się znowu – między innymi dzięki temu projektowi – przedmiotem ożywionej dyskusji.

■ PRZYPISY

¹ W. Vogel, J. M. Kämmerer, R. Liedl, *sowieso! Religion in der Berufsschule 1. Podręcznik zaaprobowany przez Austriacką Konferencję Biskupów 8 marca 2005, na liście książek dopuszczonych do użytku szkolnego nr 120743*, Wien 2005, <<http://rudolf.liedl.at/sowieso>>.

² Patrz również: W. Vogel, *Sowieso! Religion in der Berufsschule 1*, w: CPB 118 (2005) 1, s. 42–45.

5. Wie steht es um die Fortsetzung des Schulbuchprojekts?

Genau so wie im Beitrag der kranken Sonja könnte man bei vielen anderen Seiten dieses Buches „Religiöses” entdecken, wenn man will. Doch ist die Auffassung, wann ein Religionsbuch „religiös” genug ist und wann es an „religiösen” Inhalten fehlt, zwischen Autoren und Kritiker dermaßen unterschiedlich, dass es zur Beendigung des Schulbuchprojektes gekommen ist.

sowieso 2 ist mittlerweile unter dem Titel *weiter so?* außerhalb der österreichischen Schulbuchliste erschienen und wird als Lernbehelf für SchülerInnen frei angeboten. Ein drittes oder eventuell sogar viertes Buch dieser Reihe wird es angesichts des innerkirchlichen Widerstandes nicht geben. Die Frage, wann ein Religionsbuch ein Religionsbuch ist, wird aber nicht zuletzt durch dieses Projekt wieder stärker diskutiert.

■ ANMERKUNGEN

¹ W. Vogel, J. M. Kämmerer, R. Liedl, *sowieso! Religion in der Berufsschule 1. Approbiert von der Österreichischen Bischofskonferenz am 8. März 2005, Schulbuchnummer 120743*, Wien 2005, <<http://rudolf.liedl.at/sowieso>>.

² Siehe dazu auch: W. Vogel, *Sowieso! Religion in der Berufsschule 1*, in: CPB 118 (2005) 1, S. 42–45.

³ S. Leimgruber, *Woran wird gelernt? – Medien im Religionsunterricht*, in: G. Hilger, S. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfadens für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, S. 219–233, 222.

⁴ Nachzulesen in: W. Vogel, J. M. Kämmerer, R. Liedl, *weiter so? Lesebuch für den Religionsunterricht der Sekundarstufe 2*, Edition ein.blick, RPI Linz, Linz 2006. Auch: <<http://rpi.eduhi.at/weiterso/>>.

³ S. Leimgruber, *Woran wird gelernt? – Medien im Religionsunterricht*, w: G. Hilger, S. Leimgruber, H.-G. Ziebertz, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, s. 219–233, 222.

⁴ Do przeczytania w: W. Vogel, J. M. Kämmerer, R. Liedl, *weiter so? Lesebuch für den Religionsunterricht der Sekundarstufe 2*, Edition ein.blick, RPI Linz, Linz 2006. Patrz również: <<http://rpi.eduhi.at/weiterso/>>.

Walter Vogel

Dr teologii i filozofii (pedagogiki), asystent w Instytucie Katechetyki i Pedagogiki Religii Uniwersytetu Karla-Heinza w Graz, nauczyciel religii i pedagog Związkowej Akademii Pedagogicznej w Graz. Ma wieloletnie doświadczenie zawodowe w charakterze nauczyciela religii w Wyższej Szkole Technicznej Graz-Gösting, wydał też wiele publikacji. Prowadzi wykłady, głównie z dziedziny dydaktyki i metodyki nauczania religii, zastosowania nowych mediów oraz technik przyswajania wiedzy w nauczaniu religii. Pełni funkcję koordynatora naukowego planów nauczania religii katolickiej w szkołach zawodowych oraz szkołach średnich przygotowujących do zawodu.

Rudolf Liedl

Mgr teologii; wieloletni nauczyciel religii w różnych szkołach zawodowych w Linz, metodyk nauczania religii w szkołach zawodowych w Górnej Austrii, koordynator zespołu do spraw programu nauczania religii katolickiej w szkołach zawodowych w Austrii, a także psychoterapeuta w ośrodku pomocy dzieciom w Linz. Absolwent akademii dziennikarskiej w Górnej Austrii, członek redakcji różnych czasopism.

Walter Vogel

Doktor der Theologie und Philosophie (Pädagogik), Assistent am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Karl-Franzens-Universität Graz, Religionspädagoge und Pädagoge an der Berufspädagogischen Akademie des Bundes in Graz, mehrere Jahre Berufserfahrung als Religionslehrer an der HTL Graz-Gösting, zahlreiche Publikationen und Vorträge, vorwiegend aus dem Bereich Fachdidaktik Religion, Methodik des Religionsunterrichts, Neue Medien im Religionsunterricht sowie Umsetzung von Lerntechniken im Religionsunterricht. Wissenschaftlicher Leiter der Lehrpläne für den Katholischen Religionsunterricht an Berufsschulen sowie an Berufsbildenden Mittleren Schulen.

Rudolf Liedl

Magister der Theologie, mehrere Jahre Religionslehrer an verschiedenen Linzer Berufsschulen, Fachinspektor für den Religionsunterricht an Berufsschulen in Oberösterreich, Leiter der Lehrplangruppe für den Katholischen Religionsunterricht an Berufsschulen in Österreich, Psychotherapeut am Kinderhilfswerk in Linz, Absolvent der oberösterreichischen Journalistenakademie, Redaktions- und Layoutarbeiten für diverse Zeitschriften.

Monika Pretenthaler

W obliczu skończoności: dzieci wobec rozstania lub rozvodu rodziców.

Von Endlichkeit herausgefordert: Kinder erleben die Trennung oder Scheidung ihrer Eltern

Słowa kluczowe: rozwód, doświadczenie egzystencjalne, smutek, współprzeżywanie, hermeneutyka

Schlüsselworte: Scheidung, existentielle Erfahrung, Trauer, Begleitung, Hermeneutik

Celem poniższego szkicu jest zarysowanie wstępnych tez oraz wniosków w zakresie pedagogiczno-religijno-teologicznej hermeneutyki psychodynamiki dziecięcej po rozstaniu lub rozwodzie rodziców.

Nie sposób przeczyć faktu, że odsetek rozwodów od lat utrzymuje się na wysokim poziomie. Wiele badań psychologicznych oraz socjologicznych poświęcono próbom odpowiedzi na pytania, jakie znaczenie ma rozwód dla dotkniętych nim osób i jak z rozstaniem czy rozwodem radzą sobie kobiety – matki, mężczyźni – ojcowie i dzieci¹. Tematowi temu jednakże nie poświęcano dotychczas obszerniejszej refleksji ani w dziedzinie pedagogiki szkolnej, ani pedagogiki religii. Być może powodem tego jest przekonanie, że rozstanie czy rozwód rodziców traktować należy jako wewnętrzną sprawę rodziny, która nie powinna właściwie obchodzić szkoły i nauczycieli. Mimo to procesy przekształceń rodziny dotyczą, przynajmniej pośrednio, również nauczycieli. Choć nie odgrywają oni oficjalnie żadnej roli w sytuacji rozwodowej, to jednak zauważają niekiedy zmienione zachowania niektórych uczniów, a także ich zainteresowanie innymi niż zwykle tematami i treściami. W przy-

Das nachfolgend skizzierte Forschungsprojekt zielt auf die Herausarbeitung einer religionspädagogisch-theologischen Hermeneutik kindlicher Psychodynamik nach der Trennung oder Scheidung der Eltern.

Das Faktum, dass es europaweit seit Jahren konstant hohe Scheidungsraten gibt, ist nicht zu übersehen. Viele psychologische und soziologische Untersuchungen widmen sich den Fragen, welche Bedeutung eine Scheidung für die davon betroffenen Personen hat und wie Kinder, Frauen und Männer, Mütter und Väter mit einer Trennung bzw. Scheidung¹ umgehen. Vielleicht liegt der Grund, dass das Thema bisher weder schul- noch religionspädagogisch ausführlicher reflektiert wurde, in der Haltung, dass in der Trennung bzw. Scheidung der Eltern eine innerfamiliäre Angelegenheit zu sehen sei, die Schule und Unterrichtende eigentlich nichts angehe. Trotzdem sind LehrerInnen zumindest indirekt von familiären Umformungsprozessen betroffen. Auch wenn sie keine offizielle Rolle im Trennungsgeschehen haben, nehmen sie möglicherweise veränderte Verhaltensweisen und ungewohnte Zugänge zu Themen und Inhalten seitens des einen Schülers oder der anderen Schülerin

padku nauczycieli religii wychodzenie naprzeciw potrzebom uczniów w ramach pracy pedagogicznej jest zadaniem uzasadnionym teologicznie. Nie chodzi jednak w żadnym razie o to, żeby rozwód czynić tematem zajęć prowadzonych w ramach nauczania religii, w celu dostosowania ich do uczniów z takimi właśnie doświadczeniami rodzinnymi. Chodzi o uznanie tego, że doświadczenia egzystencjalne, do których – nie tylko z perspektywy dzieci – zaliczają się przecież rozstanie lub rozwód, mają ścisły wewnętrzny związek z kwestiami omawianymi na lekcji religii i są znaczące dla procesów uczenia się, jakie w ramach tychże lekcji następują. Każda wiedza przekazywana na lekcjach religii z powodów teologicznych oraz pedagogicznych ma odniesienie do rzeczywistości, w której żyją uczniowie, i do stawianych przez nich pytań. „Z punktu widzenia teologicznego odkrywanie treści wiary związane jest nieodłącznie ze świadectwem konkretnych ludzi. Skodyfikowane świadectwa wiary, takie jak Pismo Święte czy też wyznania, mają swoje normatywne znaczenie w obrębie tradycji Kościoła. Przekaz treści wiary następuje skutecznie wtedy, gdy uda się ukazać jej znaczenie dla życia następnego pokolenia. [...] Z punktu widzenia pedagogicznego należy zwrócić uwagę na to, iż treści nauczania muszą być analizowane pod kątem ich znaczenia dla rozwoju osobowości uczniów. W szczególności wychowanie religijne ma sens tylko wtedy, gdy koresponduje z własnym życiem młodego człowieka”².

Inny aspekt omawianego zagadnienia opiera się na wynikach badań nad funkcjonowaniem mózgu prowadzonych pod kątem procesów uczenia się, a także na religijno-pedagogicznej recepcji tych badań. Ludzki mózg nie jest szafą do przechowywania akt, uczenie się jest bardzo złożonym procesem, w którym znaczącą rolę odgrywa tworzenie sieci powiązań oraz wzorców. Jest to więc uczenie się, w którym chodzi przede wszystkim o przykłady, a nie o abstrakcyjne treści. Udowodniony został również ścisły

wahr. ReligionslehrerInnen haben den theologisch begründeten Auftrag, im Rahmen ihrer religionspädagogischen Arbeit den SchülerInnen gerecht zu werden. Im Religionsunterricht soll es dennoch keineswegs darum gehen, Scheidung zum Unterrichtsthema zu machen, um SchülerInnen mit entsprechender familiärer Erfahrung zu entsprechen. Es gilt vielmehr anzuerkennen, dass existentielle Erfahrungen, wie sie Trennung oder Scheidung für Kinder nun einmal darstellen, bedeutsam für Inhalte und Lernprozesse im Religionsunterricht sind und in einem engen inneren Zusammenhang mit diesen stehen. Jedes im Religionsunterricht vermittelte Wissen bezieht sich aus theologischen und aus pädagogischen Gründen auf die Lebenswirklichkeit und die Fragen der SchülerInnen: „In theologischer Hinsicht ist die Erschließung der Glaubensinhalte an das Zeugnis konkreter Menschen gebunden. Kodifizierte Glaubenszeugnisse wie die Heilige Schrift oder die Bekenntnisse haben ihre normative Bedeutung innerhalb des kirchlichen Traditionsgeschehens. Die Tradierung der Glaubensinhalte gelingt dann, wenn ihre Lebensbedeutung für die nachfolgende Generation aufgezeigt werden kann. [...] In pädagogischer Hinsicht ist darauf hinzuweisen, dass ein bildender Unterricht seine Inhalte auf ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung der Schülerinnen und Schüler hin befragt. Besonders religiöse Erziehung macht nur Sinn in Korrespondenz zum eigenen Leben des jungen Menschen. Sonst verkommt sie zur Indoktrination.”²

Den zweiten Aspekt untermauern auch Ergebnisse der Hirnforschung im Hinblick auf Lernprozesse und deren religionspädagogische Rezeption: Das menschliche Gehirn ist kein Aktenschrank, Lernen ist ein hochkomplexer Vorgang, in dem Vernetzung und Musterbildung eine bedeutende Rolle spielen, einem Lernen also, in dem es maßgeblich um Beispiele und nicht um abstrakte Inhalte gehen muss. Sie belegt auch einen engen neurobiologischen Zusammenhang von Kognition und Emotion und dass jedes Indi-

związek neurobiologiczny między zdolnością poznawania a emocjami, a także to, że każda jednostka konstruuje własne struktury myślowe³. „Wiara musi być rozumiana nie tylko historycznie, lecz również biograficznie. Wyniki badań nad funkcjonowaniem mózgu wskazują, jak ważne jest to, aby koncepcje kształcenia i uczenia się religii były ukierunkowane na świat codziennych doświadczeń i biografię jednostki”⁴.

Jakie zatem aspekty dziecięcych doświadczeń związanych z rozstaniem bądź rozwodem rodziców mogą stanowić kwestie dla pedagogiczno-religijno-teologicznej hermeneutyki tych zdarzeń?⁵

Proces rozstawania się czy też rozwodu jest zdarzeniem, które można postrzegać z wielu perspektyw. Dzieci odgrywają w nim inną rolę i patrzą na rozstanie swoich rodziców z innego punktu widzenia niż dorośli. Oczywiście reagują na to różnie w zależności od wieku, osobowości i sytuacji, jednakże odpowiednie badania wskazują na często pojawiające się tendencje. Przykładowo wymienimy tu kilka z nich:

- Nawet jeśli wyjaśnia się dzieciom, że przyczyny i następstwa rozwodu mają związek z rozpadem związku partnerskiego rodziców, to z perspektywy dziecka jest to rozstanie z nim samym („tata, mama opuścił(a) mnie. On/ona już mnie nie kocha”).
- W takich sytuacjach często mają miejsce konflikty lojalności. Dzieci czują się między rodzicami jak między młotem a kowadłem („Matka i ojciec już się nie Kochają – czy wolno mi w takim razie Kochać oboje? Gdy jestem u taty, mama na pewno jest smutna. Gdy po weekendzie wyjeżdżam od niego, on jest smutny”).
- Poczucie winy u dziecka wiąże się nie tylko z opisanym powyżej konfliktem wewnętrznym, lecz z całą sytuacją rozwodową („Problemy wychowawcze były wciąż powodem konfliktów, więc tak naprawdę to ja, dziecko, jestem przyczyną kłótni. To ja zawiodłem(am), do rozwodu doszło z mojej winy”).

viduum eine eigene Denkstruktur konstruiert.³ „Glaube ist nicht nur geschichtlich, sondern auch lebensgeschichtlich zu begreifen. Die Gehirnforschung zeigt uns dabei, wie wichtig lebenswelt- und lebensgeschichtlich orientierte religiöse Bildungs- und Lernkonzeptionen sind.”⁴

Welche Aspekte aus der kindlichen Erfahrung von Trennung bzw. Scheidung der Eltern können nun Fragen für eine religionspädagogisch-theologische Hermeneutik dieses Geschehens aufwerfen?⁵

Der Prozess einer Trennung bzw. Scheidung ist ein multiperspektivisches Geschehen. Kinder nehmen in diesem eine andere Rolle ein und haben eine andere Sichtweise von der Trennung ihrer Eltern als die Erwachsenen. Selbstverständlich reagieren Kinder je nach Alter, je nach Persönlichkeit und Situation unterschiedlich, dennoch belegen entsprechende Studien häufige Trends. Einige sollen hier exemplarisch genannt sein:

- Auch wenn Kindern erklärt wird, dass die Ursache und Auswirkung der Scheidung mit dem Ende der Paarbeziehung zwischen ihren Eltern im Zusammenhang steht, erleben sie diese als Trennung von sich selbst: Mama/Papa hat mich verlassen. Er/Sie mag mich nicht mehr.
- Oft entstehen in diesem Zusammenhang Loyalitätskonflikte. Die Kinder erleben sich als zwischen ihren Eltern stehend: Mutter und Vater haben einander nicht mehr lieb – darf ich dann noch beide lieb haben? Wenn ich bei Papa bin, ist Mama bestimmt traurig. Wenn ich nach dem Wochenende von ihm weggehe, ist er traurig.
- Nicht nur mit diesem inneren Konflikt, sondern mit dem Scheidungsgefüge insgesamt verbunden sind Schuldgefühle, die bei Kindern auftreten: Erziehungsfragen waren immer wieder der Grund für Auseinandersetzungen – eigentlich war ich, das Kind, damit der Grund für Streit. Ich habe versagt, ich bin schuld an der Scheidung.
- Kinder erkennen Streit häufig als scheinbare Ursache für das Ende von Beziehungen. Das ruft Angst hervor und gleichzeitig die Sorge,

- Dzieci dochodzą do wniosku, że przyczyną rozpadu związków jest kłótnia. Wywołuje to w nich lęk i jednoczesną obawę przed tym, że po jakiejś następnej kłótni w rodzinie (już po rozwodzie) mogłoby odejść również drugie z rodziców.
- Dzieci doświadczają tego, że wraz z rozstaniem rodziców musi zmienić się struktura relacji w rodzinie, również dla nich: dziecko musi wejść w nową relację z tym z rodziców, który odszedł.

Smutek po rozstaniu czy rozwodzie rodziców sprawia, że dzieci pod względem emocjonalnym wahają się od wściekłości na jednego czy drugiego rodzica do poczucia opuszczenia, niepowodzenia i winy. W wielu przypadkach uciekają się do wszelkich sposobów, aby pogodzić swoich rodziców. Niepowodzenie tych prób może wzmacniać emocjonalne zranienie i związane z nim uczucia.

Badania nad rozwodami, a przede wszystkim praktyczna opieka nad dziećmi po rozstaniu ich rodziców⁶ wskazują, że dzieci dysponują wartościowymi i różnorodnymi możliwościami przystosowania się do życia po rozwodzie. Do takich strategii radzenia sobie z problemem należą przykładowo – najczęściej nieświadomione – reakcje dzieci na rozwód, ponieważ właśnie one przyciągają uwagę dorosłych i często umożliwiają konkretną pomoc.

Wyniki dotychczasowych badań nad rozwodami dostarczają zróżnicowanego obrazu dziecięcych reakcji na rozstanie lub rozwód rodziców. W krajach niemieckiego obszaru językowego brakuje jednak prac badawczych, które przedstawiałyby tę sytuację z perspektywy dzieci i stanowiłyby próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób dzieci postrzegają i interpretują wydarzenia w rodzinie i związane z nimi wyzwania:

- Co dzieci sądzą o rozłamach w rodzinie i związanych z nimi zmianach?
- Jaki obraz rodziny i jakie wyobrażenia mają wpływ na dzieci?

dass nach einer Auseinandersetzung in der Nachscheidungsfamilie auch der zweite Elternteil weggehen könnte.

- Kinder erleben, dass sich mit der Trennung das familiäre Beziehungsgefüge ändern und auch für sie ändern muss: Das Kind ist gezwungen zum weggegangenen Elternteil eine neue Beziehung zu entwickeln.

In der Trauer nach der Trennung bzw. Scheidung ihrer Eltern pendeln Kinder in emotionaler Hinsicht zwischen Wut auf den einen oder den anderen Elternteil und Gefühlen der Verlassenheit, des Versagens und der Schuld hin und her. Vielfach lassen sie nichts unversucht, ihre Eltern wieder zusammen zu bringen. Das Nicht-Gelingen dieses Vorhabens kann die emotionale Betroffenheit und die entsprechenden Gefühle verstärken.

Die Scheidungsforschung und vor allem die Praxis der Begleitung von Kindern nach der Trennung ihrer Eltern⁶ zeigen aber auch, dass Kinder über wertvolle und vielfältige Ressourcen verfügen, mit der Scheidung der Eltern leben zu lernen. Solche Bewältigungsstrategien stellen beispielsweise die – meist unbewussten – kindlichen Reaktionen auf die Scheidung dar, weil gerade diese die Aufmerksamkeit der Erwachsenen auf die Kinder lenken und oft auch gezielte Unterstützung ermöglichen.

Die Untersuchungen der Scheidungsforschung liefern mittlerweile ein differenziertes Bild kindlicher Reaktionen auf die Trennung oder Scheidung der Eltern. Im deutschen Sprachraum gibt es aber kaum Studien, die sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich der Perspektive von Kindern zuwenden und fragen, wie Kinder selbst dieses familiäre Geschehen und die damit verbundenen Herausforderungen sehen und deuten:

- Wie denken Kinder über die Brüche und Veränderungen in ihrer Familie?
- Welche Familienbilder und Vorstellungen prägen sie?

- Jak postrzegają one siebie po przeżyciu rozstania w rodzinie?
- Czy uważają się za ofiary?
- Czy uważają się za dzieci tych, którym się nie powiodło w związku i w miłości?
- Czy czują się winne i upatrują w sobie kogoś w rodzaju współsprawcy?
- Czy odkrywają w sobie potencjał umożliwiający dostosowanie się do życia po rozstaniu lub rozwodzie rodziców?
- Jakie perspektywy widzą dla siebie w przyszłości?
- Wie verstehen sie sich nach einem familiären Trennungserlebnis?
- Sehen sie sich als Opfer?
- Sind sie Kinder von Gescheiterten in Sachen Beziehung und Liebe?
- Fühlen sie sich schuldig und sehen sie sich als so etwas wie MittäterInnen?
- Entdecken sie Potentiale, mit der Trennung bzw. Scheidung der Eltern leben zu lernen?
- Welche Perspektiven entwickeln sie für ihre Zukunft?

Aby móc prześledzić te kwestie i otworzyć nowe perspektywy, należy dać dzieciom prawo do własnej interpretacji rozstania lub rozwodu rodziców. Traktowanie najmłodszych poważnie, podmiotowo, jako ekspertów w dziedzinie własnego życia, wymaga delikatnych i dostosowanych do ich wieku metod badawczych. Umożliwią one nie tyle badania nad dziećmi, co badania przy ich współudziale, legitymizujące ich perspektywę i przyznające jej centralne miejsce⁷. Postulat ten wprowadziłam w życie, realizując własny projekt badawczy. Zrezygnowałam w tym celu z metody wywiadów jakościowych, zamiast tego poprosiłam uczniów w wieku od 11 do 12 lat o odpowiedź na celowo otwarcie sformułowany temat: „Dziecko wobec rozstania lub rozwodu rodziców”. W ten sposób uczniowie mieli możliwość przedstawić swój punkt widzenia na wydarzenia w rodzinie, akcentując poszczególne aspekty w zależności od indywidualnie przypisywanego im znaczenia. W dalszej części projektu opracowałam wypowiedzi dzieci, stosując odpowiednie instrumentarium interpretacyjne jakościowych badań społecznych⁸, przez co stały się one zrozumiałe w kategoriach intersubiektywnych.

Wraz z wynikami badań dotyczących rozwodów⁹ wygenerowane są teorie, tematy i kwestie, które ukierunkowują obszar zainteresowań pedagogiczno-religijno-teologicznej hermeneutyki. Przy całym szacunku dla profetycznego po-

Um diesen Fragen auf die Spur zu kommen, soll die Ermächtigung von Kindern zur eigenen Darstellung der Trennung bzw. Scheidung ihrer Eltern weitere Perspektiven eröffnen. Sie als Subjekte, als ExpertInnen ihrer Lebenswelt wahr- und ernst zu nehmen, erfordert sensible, altersadäquate Forschungsmethoden, die es möglich machen, Forschung nicht über, sondern mit Kindern zu betreiben und ihrer Sichtweise Legitimität und eine zentrale Stellung zu verleihen.⁷ In meinem Forschungsprojekt habe ich dafür nicht die Methode qualitativer Interviews gewählt, sondern SchülerInnen im Alter von elf bis zwölf Jahre gebeten, zum – bewusst offen formulierten – Thema ‚Ein Kind erlebt die Trennung oder Scheidung seiner Eltern‘ schriftliche Texte zu verfassen. Sie hatten damit die Möglichkeit, ihre Sichtweise des familiären Geschehens zu erzählen und je nach der persönlich empfundenen Bedeutung entsprechende Schwerpunkte zu setzen. In der weiteren Arbeit werden diese Expertisen aus dem Verständnis der Kinder mit entsprechenden Interpretationsinstrumentarien der qualitativen Sozialforschung⁸ untersucht und intersubjektiv nachvollziehbar gemacht.

Gemeinsam mit den Erkenntnissen der Scheidungsforschung lenken und begleiten die hier generierten Theorien, Themen und Fragen den Blick einer religionspädagogisch-theologischen Hermeneutik. Bei aller Wertschätzung des prophetischen Potentials des Christentums kann dieser Schritt weder (nur) zu einem „Ich aber

tencjału chrześcijaństwa, taki krok nie może prowadzić ani (tylko) do stwierdzenia „a ja wam powiadam”, ani też stanowić chrześcijańskiej „instrukcji działania”. W dużo większym stopniu chodzi tu natomiast o religijno-pedagogiczną i teologiczną klasyfikację, interpretację i próbę zrozumienia problemów, perspektyw, momentów przełomowych, doświadczeń rozstania i skończoności, z którymi muszą nauczyć się żyć dzieci po rozstaniu lub rozwodzie swoich rodziców. Punktem wyjścia jest tu naukowe zbadanie lub weryfikacja tezy o tym, że rozstanie lub rozwód rodziców oznacza dla dzieci nie tylko przetrwanie ciągłości historii rodziny, lecz egzystencjalnie znaczące doświadczenie skończoności, i że pedagogicznoreligijno-teologiczna hermeneutyka, dzięki nawiązaniu do perspektywy biblijnej i eschatologicznej, umożliwia objęcie sfery przeżyć związanych z rozstaniem wrodziny nie nowym, „wielkanocnym” spojrzeniem.

■ PRZYPISY

¹ Świadomie używam obydwu tych terminów. Rozwód oznacza w zasadzie rozwiązanie małżeństwa w sensie prawnym, podczas gdy rozstanie z jednej strony może być używane jako określenie zbiorcze tego rodzaju zjawisk, z drugiej zaś strony oznacza również sytuacje, w których z różnych powodów nie dochodzi do rozwodu.

² Sekretariat Konferencji Biskupów Niemieckich, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Die deutschen Bischöfe 80, Bonn, 16 lutego 2005, s. 21.

³ Por. np. R. Berghold, *Gehirn – Religion – Bildung*, RPB 54/2005, s. 51–67.

⁴ Tamże, s. 61.

⁵ Powyższy krótki przegląd dziecięcych reakcji na rozwód rodziców opiera się na tej części badań poświęconych rozwodom, które koncentrują się głównie na rozpadzie rodziny, widzianych z perspektywy dziecka. Por. m.in. U. Zartler, L. Wilk, R. Kränzl-Nagl (red.), *Wenn Eltern sich trennen. Wie Kinder, Frauen und Männer Scheidung erleben*, Wien 2004; H. Figdor, *Kinder aus geschiedenen Ehen: Zwischen Trauma und Hoffnung*, Mainz 1991; tenże, *Scheidungskinder – Wege der Hilfe*, Gießen 1998; W. E. Fthenakis, *Trennung, Scheidung, Wiederheirat: Wer hilft dem Kind?*, Weinheim–Basel–Berlin 1996; K. Menne, *Die Opfer*

sage euch” führen, noch eine christliche „Handlungsanleitung” darstellen. Es geht vielmehr um ein religionspädagogisch-theologisches Einordnen, Deuten und Verstehen der Fragen, Perspektiven, Brüche, Trennungs- und Endlichkeitserfahrungen, mit denen Kinder durch die Trennung oder Scheidung ihrer Eltern leben lernen. Ausgangspunkt für diese Auseinandersetzung ist die wissenschaftliche Erforschung bzw. Überprüfung der These, dass Kinder durch die Trennung oder Scheidung ihrer Eltern nicht nur von einem Bruch in der Familiengeschichte, sondern von einer existentiell bedeutsamen Endlichkeitserfahrung betroffen sind und dass eine religionspädagogisch-theologische Hermeneutik das Feld dieser familiären Trennungserlebnisse, nicht zuletzt durch die Rückbindung an biblische und eschatologische Perspektiven, mit einem neuen, einem österlichen Blick sehen lernt.

■ ANMERKUNGEN

¹ Ich verwende bewusst beide Termini. Scheidung meint grundsätzlich die juristische Auflösung einer Ehe, während Trennung einerseits ein allgemeiner Überbegriff für das Phänomen sein kann, andererseits aber auch jene Situationen benennt, in denen es, aus welchem Grund auch immer, nicht zur juristischen Scheidung kommt.

² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Die deutschen Bischöfe 80, Bonn 16. Februar 2005, S. 21.

³ Vgl. z.B. R. Berghold, *Gehirn – Religion – Bildung*, RPB 54/2005, S. 51–67.

⁴ Ebd., S. 61.

⁵ Die folgende kurze Zusammenschau orientiert sich an dem Segment der Scheidungsforschung, das vor allem die Perspektive der Kinder in den Blick nimmt. Vgl. u.a.: U. Zartler, L. Wilk, R. Kränzl-Nagl (Hg.), *Wenn Eltern sich trennen. Wie Kinder, Frauen und Männer Scheidung erleben*, Wien 2004; H. Figdor, *Kinder aus geschiedenen Ehen: Zwischen Trauma und Hoffnung*, Mainz 1991; ders., *Scheidungskinder – Wege der Hilfe*, Gießen 1998; W. E. Fthenakis, *Trennung, Scheidung, Wiederheirat: Wer hilft dem Kind?*, Weinheim–Basel–Berlin 1996; K. Menne, H. Schilling, M. Weber (Hg.), *Kinder im Scheidungskonflikt*, Weinheim–München 1997²; M. H. Friedrich, *Die Opfer*

H. Schilling, M. Weber (red.): *Kinder im Scheidungskonflikt*, Weinheim–München 1997; M. H. Friedrich, *Die Opfer der Rosenkriege. Kinder und die Trennung ihrer Eltern*, Wien 2004; R. H. Largo, M. Czernin, *Glückliche Scheidungskinder. Trennungen und wie Kinder damit fertig werden*, München 2003; E. M. Hetherington, J. Kelly, *Scheidung. Die Perspektiven der Kinder*, Weinheim–Basel–Berlin 2003; J. S. Wallerstein, J. M. Lewis, S. Blakelee, *Scheidungsfolgen – Die Kinder tragen die Last*, Münster 2002.

⁶ W tym kontekście odwołuję się do moich doświadczeń z trwającej już 15 lat współpracy z RAINBOWS Österreich. Stowarzyszenie to służy pomocą dzieciom po rozstaniu/rozwodzie rodziców lub śmierci jednego z nich.

⁷ Por. L. Wilk, U. Zartler, *Konzeptionelle und empirische Annäherungen an den Scheidungsprozess*, w: U. Zartler (i in.), *Wenn Eltern sich trennen*, s. 19–55.

⁸ Analiza tekstu według kryteriów obiektywnej hermeneutyki.

der Rosenkriege. Kinder und die Trennung ihrer Eltern, Wien 2004; R. H. Largo, M. Czernin, *Glückliche Scheidungskinder. Trennungen und wie Kinder damit fertig werden*, München 2003; E. Mavis Hetherington, J. Kelly, *Scheidung. Die Perspektiven der Kinder*, Weinheim–Basel–Berlin 2003; J. S. Wallerstein, J. M. Lewis, S. Blakelee, *Scheidungsfolgen – Die Kinder tragen die Last*, Münster 2002.

⁶ Ich greife diesbezüglich auf meine Erfahrungen in der nunmehr 15jährigen Mitarbeit bei RAINBOWS Österreich zurück. Dieser Verein bietet Kindern Unterstützung nach Trennung/Scheidung ihrer Eltern oder dem Tod eines Elternteils.

⁷ Vgl. L. Wilk, U. Zartler, *Konzeptionelle und empirische Annäherungen an den Scheidungsprozess*, in: U. Zartler u.a.: *Wenn Eltern sich trennen*, S. 19–55.

⁸ Textanalyse nach den Kriterien der objektiven Hermeneutik.

Monika Prettenhaler

Dr teologii, od 1994 roku asystentka w Instytucie Katechetyki i Pedagogiki Religii Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Graz (specjalność: dydaktyka), autorka podręczników do nauki religii dla Sekundarstufe I i II. Współpracuje w dziedzinie doskonalenia zawodowego nauczycieli. Naucza religii w gimnazjum od 1994 roku. Od 1991 roku pomaga dzieciom po rozstaniu lub rozwodzie rodziców bądź śmierci jednego z nich (RAINBOWS, Austria).

Monika Prettenhaler

Dr. theol., Assistentin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Graz seit 1994: Fachdidaktik, Autorin von Religionsbüchern für Sekundarstufe I und II, Mitarbeit in der LehrerInnenweiterbildung. Religionsunterricht am Gymnasium seit 1994. Seit 1991 Begleitung von Kindern nach der Trennung oder Scheidung der Eltern bzw. dem Tod eines Elternteils (RAINBOWS, Österreich).

Recenzje Rezensionen

Stephanie Klein, *Erkenntnis und Methode in der Praktischen Theologie* [Poznanie i metoda w teologii praktycznej]

Stuttgart 2005



Stephanie Klein poświęca prezentowane tu studium (które jest również jej pracą habilitacyjną) teoretycznonaukowemu uzasadnieniu empirycznie ukierunkowanej teologii praktycznej. Niezbędność takiego ujęcia teologii praktycznej od lat była podnoszona do rangi problemu, ale rzadko zajmowano się nim w sposób systematyczny. Podstawowe pytanie, na które stara się odpowiedzieć autorka, dotyczy kwestii, w jaki sposób teologia praktyczna może prowadzić do teorii naukowych dotyczących życia ludzi. Teorie te powinny być zarówno obiektywne, ogólne i uzasadnione metodycznie, jak również odpowiadać różnorodności, subiektywności i niepowtarzalności ludzkiego życia.

Przedstawione w studium podstawy teoretyczne znajdują swoje odzwierciedlenie również w strukturze książki, nadając jej spójny charakter. Tak więc np. – zgodnie z metodą rekonstrukcyjną – prezentację różnych pozycji teoretycznych wraz z poświęconą im dyskusją poprzedzają noty biograficzne poszczególnych autorów. Sprawia to, że zasygnalizowane problemy nie pozostają abstrakcyjne, lecz dzięki charakterystyce osób i zaszeregowaniu do określonego horyzontu czasowego można je lepiej zrozumieć i przyswoić. Zgodnie z postulatem użyteczności i ważności nauki dla celów praktycznych, książka napisana została jasnym, zrozumiałym języ-

Stephanie Klein widmet się in der vorliegenden Studie, die auch ihre Habilitationsschrift ist, der wissenschaftstheoretischen Begründung einer empirisch orientierten Praktischen Theologie, deren Notwendigkeit seit Jahren problematisiert, aber selten systematisiert in Angriff genommen wurde. Ihre leitende Grundfrage dabei ist, wie die Praktische Theologie zu wissenschaftlichen Theorien über das Leben der Menschen gelangen kann, die sowohl objektiv, allgemein und methodisch begründet sind als auch der Vielfalt, Subjektivität und Einmaligkeit menschlichen Lebens gerecht werden.

Die in der Studie dargelegten theoretischen Grundlagen prägen in konsistenter Weise auch die Struktur des Buches. So werden u.a. – einem rekonstruktiven Vorgehen entsprechend – der Darlegung und Diskussion unterschiedlicher theoretischer Positionen biografische Notizen zu den jeweiligen Personen vorangestellt, sodass die Fragestellungen nicht abstrakt bleiben, sondern durch die Charakterisierung der Person und durch die Einordnung in einen bestimmten Zeithorizont sich besser verstehen und aneignen lassen. Dem Postulat von der Nützlichkeit und Relevanz der Wissenschaft für die Praxis verpflichtet, charakterisiert das vorliegende Buch eine klare, verständliche Sprache, die auch komplexe Sachverhalte gut nachvollziehen lässt.

kiem, co pozwala na dobre rozumienie złożonych stanów rzeczy.

W pierwszym rozdziale Klein przeprowadza szczegółową analizę kierunków rozwoju, modeli i otwartych pytań metodycznych teologii praktycznej z ostatnich czterdziestu lat. Jako rezultat nowego rozumienia teologii praktycznej, którą od lat 60. XX wieku w coraz większym stopniu uważa się za samodzielną, praktyczną dyscyplinę nauki, pierwszoplanowe miejsce zajmuje tu problem metod. Problem ten zaostrzył się dodatkowo wskutek szybkich zmian społecznych. Aby zrozumieć zarówno zmiany społeczne, jak i praktykowaną w życiu religijność, potrzebne stały się metody, które dostarczą informacji nie tylko na temat zasięgu i występowania pewnych zjawisk oraz ludzkiego działania, lecz również uwzględniać będą ludzkie przeżycia, doznania i przypisywane im znaczenie – nie pomijając przy tym ludzi znajdujących się na marginesie życia społecznego. W tym celu potrzebne są, zdaniem autorki, metody rekonstrukcyjne ułatwiające zrozumienie. Początkowo w teologii praktycznej posługiwano się metodą „poznać, ocenić, działać”, opracowaną przez Josepha Cardijna na potrzeby kształcenia politycznego młodzieży robotniczej i zmodyfikowaną znacznie na potrzeby naukowego jej zastosowania. Podmiot poznający został w tym modelu pominięty, a badana rzeczywistość społeczna zaczęła podlegać ocenie ekspertów od teologii. Impulsy zmierzające do zachowania godności rzeczywistości społecznej i jej samodzielności autorka odkryła w tych kierunkach rozwoju teologii, które wywodzą się z Ameryki Łacińskiej. Miejsce podmiotu jest w nich rozumiane konstytutywnie, a więc podlega refleksji. Kolejną próbą odpowiedzi na obecne wyzwania metodyczne był model działania naukowego (*Regelkreismodell*) Rolf Zerfaßa. Żaden z tych dwóch modeli, w dużym stopniu dystansujących się od dialogu interdyscyplinarnego, nie był dalej rozwijany

Stephanie Klein beginnt in Kapitel 1 mit einer eingehenden Analyse zu Entwicklungen, Modellen und offenen Methodenfragen der Praktischen Theologie in den letzten 40 Jahren. Als Folge eines neuen Selbstverständnisses der Praktischen Theologie, die sich seit den 60er Jahren zunehmend als eigenständige praktische Wissenschaft versteht, tritt das Problem der Methoden in den Vordergrund, das sich durch rasche gesellschaftliche Veränderungsprozesse zusätzlich zuspitzte. Um gesellschaftliche Veränderungen und gelebte Religiosität verstehen zu können, wurden Methoden notwendig, die nicht nur über Verbreitung und Vorkommen und das Handeln von Menschen Auskunft geben können, sondern die auch das Erleben, Erleiden und Deuten der Menschen, nicht zuletzt auch von marginalisierten Menschen erfassen. Dazu bedarf es nach Ansicht der Autorin rekonstruktiver, verstehender Methoden. Zunächst behalf man sich aber in der Praktischen Theologie mit der für die politische Bildungsarbeit der Arbeiterjugendlichen entwickelten Methode „Sehen-Urteilen-Handeln“ von Joseph Cardijn, die in der wissenschaftlichen Anwendung wesentliche Veränderungen erfuhr. Das erkennende Subjekt verschwand aus dem Modell und die erhobene soziale Wirklichkeit wurde von theologischen ExpertInnen beurteilt. Impulse, um die Dignität der sozialen Wirklichkeit und deren Eigenständigkeit zu bewahren, entdeckt Klein in den lateinamerikanischen Weiterentwicklungen, in denen der Ort des Subjekts konstitutiv und somit reflektierbar bleibt. Eine weitere Antwort auf die methodischen Herausforderungen der Zeit gab das Regelkreismodell von Rolf Zerfaß. Beide Modelle, die sich aus einem interdisziplinären Dialog weitgehend herausgehalten haben, wurden im europäischen Raum nicht weiterentwickelt. Demgegenüber bilden Interdisziplinarität und das Postulat, dass Theologie selbst empirisch forschen und dazu Methoden entwickeln muss, zentrale Momente

w kręgu europejskim. W przeciwieństwie do tego, interdyscyplinarność i postulat prowadzenia w ramach teologii własnych badań empirycznych w oparciu o własne metody stanowią założenia leżące u podstaw modeli, których autorami są Johannes A. van der Ven, Norbert Mette i Hermann Steinkamp. Nawiązując do tych założeń, Klein podkreśla, że teologia praktyczna odnosi się do tego samego obszaru tematycznego co nauki humanistyczne, jednak jej wymiar teologiczny, „horyzont wiary”, sprawia, że oficjalnie zalicza się ją do nauk teologicznych. Autorka zwraca uwagę na to, że wiara, określająca jednocześnie treść i praktykę, wskazuje na ścisły związek wymiaru subiektywnego i obiektywnego. Ponieważ teologiczny wymiar badania związany jest z badającym i poznającym podmiotem, w związku z tym podmiot poznający musi zostać uwzględniony w metodach teologii praktycznej.

Najbardziej znaczących impulsów do wypracowania praktycznoteologicznej metodologii dostarczają, zdaniem Klein, teorie Edmunda Husserla, Alfreda Schütza i Georges Devereux (rozdziały 2, 3 i 4). Autorka nie przedstawia tych teorii po kolei, lecz wskazuje na wzajemne odniesienia poruszanych w nich problemów oraz wniosków i zestawia je, tworząc w ten sposób coraz bardziej spójną teorię pracy empirycznonaukowej. Ich wkład w praktycznoteologiczną metodologię i teorię jest szczegółowo oceniany pod koniec każdego rozdziału.

Od Husserla autorka przejmuje wniosek, że tworzenie teorii naukowej jest możliwe tylko pod warunkiem odniesienia jej do sensu leżącego u podstaw życia codziennego, ponieważ subiektywne doświadczenie i poznanie oraz obiektywna teoria nie stoją ze sobą w sprzeczności. Konsekwencją tego jest spostrzeżenie, że naukowość teorii nie polega na zacieraniu związków między światem subiektywnych doświadczeń a obiektywną teorią, lecz na uczynieniu ich przedmiotem refleksji. Spostrzeżenie to jest

in den Modellen von Johannes A. van der Ven, Norbert Mette und Hermann Steinkamp. Daran anknüpfend betont Stephanie Klein, dass die Praktische Theologie auf den gleichen Gegenstandsbereich bezogen ist wie die Humanwissenschaften, sich aber durch die theologische Dimension, „den Horizont des Glaubens” als explizit theologische Wissenschaft qualifiziert. Sie verweist darauf, dass „Glaube”, indem er für Inhalt und Vollzug steht, die Zusammengehörigkeit von subjektiven und objektiven Dimensionen markiert. Da die theologische Dimension der Forschung an das forschende und erkennende Subjekt gebunden ist, ist in Folge davon das erkennende Subjekt in die Methoden der Praktischen Theologie zu integrieren.

Zentrale impulsgebende Theorien zur Ausarbeitung einer praktisch-theologischen Methodologie findet Stephanie Klein bei Edmund Husserl, Alfred Schütz und Georges Devereux (Kapitel 2, 3 und 4), deren Erkenntnisse sie nicht additiv aneinanderreihend vorstellt, sondern deren Fragestellungen und Erkenntnisse sie als aufeinander verweisend herausarbeitet, miteinander verschränkt und so zu einer immer konsistenteren Theorie empirisch-wissenschaftlichen Arbeitens verarbeitet. Der Ertrag für eine praktisch-theologische Methodologie und Theoriebildung wird am Ende des jeweiligen Kapitels detailliert ausgewertet.

Von Edmund Husserl übernimmt sie die Erkenntnis, dass wissenschaftliche Theoriebildung nur mit Bezug auf das lebensweltliche Sinnfundament möglich ist; subjektive Erfahrung und Erkenntnis und objektive Theorie stellen keine Gegensätze dar. Als Konsequenzen für die praktisch-theologische Theoriebildung werden festgehalten, dass die Wissenschaftlichkeit der Theoriebildung nicht in der Ausblendung, sondern in der Reflexion der Zusammenhänge zwischen subjektiver Lebenswelt und objektiver Theorie besteht. Werden subjektive Erfahrungen

ważne dla teologii praktycznej. Jeśli subiektywne doświadczenia nie są uwzględniane, prowadzi to, zdaniem Husserla, do kryzysu sensu. Odnosi się to również do religii. Teologia jako nauka może przeciwdziałać powielaniu tych procesów, jeśli w sposób refleksyjny odniesie się do znaczenia doświadczenia religijnego.

W nawiązaniu do Maxa Webera, Alfred Schütz rozróżnia sens subiektywny (wynikający z osobistego przekonania) oraz obiektywny (podzielany społecznie). Sens obiektywny objawia się jednak zawsze w kontekście własnego, subiektywnego rozumienia. Aby świat społeczny mógł być adekwatnie ujęty w ramy teoretyczne, trzeba wyjść poza sens obiektywny, pytając również o subiektywny sens. Służą do tego metody biograficzne i rekonstrukcyjne. Dla teologii praktycznej oznacza to, że istnieje potrzeba rozwinięcia bądź nawiązania do metod uwzględniających zarówno subiektywność badającego podmiotu i sens, do którego on się odnosi (a który znajduje swoje odbicie w teorii), jak również subiektywny sens odniesienia ludzi w badanym świecie społecznym.

Z kolei w nawiązaniu do Georgesa Devereux autorka wskazuje, że nie można pomijać podmiotowości zarówno osób badanych, jak i badających, oraz tego, że jej konsekwencją jest wzajemne postrzeganie. W związku z tym nie istnieje „niezaangażowany obserwator” ani też teoria, która nie podlegałaby wpływowi interakcji. Każde badanie dotyczące świata społecznego jest więc skazane na zniekształcenia powstające pod wpływem podmiotowości osób biorących w nim udział, ich wzajemnych odniesień i interakcji. Droga prowadząca do teorii naukowych wiedzie przez uznanie tych zniekształceń i poddanie ich refleksji, co otwiera nowe możliwości działania również przed teologią.

W celu zaprezentowania konkretnej metodycznej praktyki badawczej, w rozdziale piątym omawianej publikacji przedstawiono tzw. Gro-

ausgeklammert, kommt es nach Husserl zu einer Sinnkrise. Dies gilt auch im Hinblick auf die Religion. Die Theologie als Wissenschaft kann der Reproduktion dieser Prozesse entgegenwirken, wenn sie auf die Bedeutung der religiösen Erfahrung reflektiert.

Alfred Schütz unterscheidet im Anschluss an Max Weber zwischen dem subjektiven (gemeinten) und dem objektiven (gesellschaftlich geteilten) Sinn. Objektiver Sinn erschließt sich dabei immer im Horizont des eigenen subjektiven Verstehens. Um die Sozialwelt adäquat theoretisch erfassen zu können, muss über den objektiven Sinn hinaus nach dem subjektiven Sinn gefragt werden, wozu sich biografische und rekonstruktive Methoden eignen. Für die Praktische Theologie bedeutet dies, Methoden zu entwickeln oder an solche anzuknüpfen, die sowohl die Subjektivität des forschenden Subjekts und seine Sinnbezüge, die sich in der Theorie manifestieren, als auch die subjektiven Sinnbezüge des Menschen in der erforschten Sozialwelt in der Theorie mit erfassen.

In Anschluss an Georges Devereux wird darauf verwiesen, dass die Lebendigkeit der erforschten wie der erforschenden Menschen, deren Merkmal die wechselseitige Wahrnehmung ist, nicht ausgeklammert werden darf. Folglich gibt es keinen „unbeteiligten Beobachter” und keine Theoriebildung, die nicht selbst von Interaktion beeinflusst ist. Jede Forschung in der Sozialwelt ist somit von Verzerrungen bestimmt, die durch die Lebendigkeit der beteiligten Personen, ihre Wechselseitigkeit und Interaktion entstehen. Der Weg zu wissenschaftlichen Theorien führt über die Anerkennung und Reflexion dieser Verzerrungen, womit auch Theologie und Glaube in einer neuen Weise ins Spiel kommen.

Für die konkrete methodische Forschungspraxis wird in Kapitel 5 die „Grounded Theory” als geeignetes Verfahren vorgestellt, das sich unter christlich-anthropologischer Perspektive als

unded Theory jako odpowiedni sposób postępowania, który z perspektywy chrześcijańsko-antropologicznej okazuje się kompatybilny i da się połączyć z tradycyjnymi metodami teologicznymi. Uzupełnienie studium stanowi rozdział szósty, w którym autorka zwraca uwagę na rozpoczynający się dyskurs interdyscyplinarny dotyczący etyki badawczej w naukach społecznych oraz na potrzebę włączenia do niego teologii, oraz rozdział siódmy, zawierający podsumowanie najważniejszych wniosków i wskazówki dotyczące dalszej pracy nad metodami i metodologią teologii praktycznej.

Omówiona książka stanowi udaną próbę odpowiedzi na często formułowane postulaty wyjaśnienia i wypracowania metod teologii praktycznej i ich teoretycznonaukowego ugruntowania. Zgodnie z zamiarem autorki, którym było wniesienie nowych impulsów do debaty teoretycznej bez przedstawiania zwartej, ogólnie obowiązującej teorii, w studium znaleźć można wiele tematów, wątków i myśli umożliwiających kontynuowanie dyskusji, której teologii praktycznej można tylko życzyć.

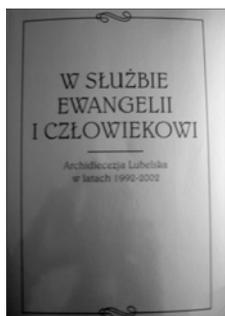
Andrea Lehner-Hartmann

anschlussfähig erweist und mit den Methoden aus der theologischen Tradition verbinden lässt.

Die Studie wird abgerundet, indem in Kapitel 6 die Aufmerksamkeit auf den beginnenden interdisziplinären Diskurs um die Forschungsethik in der Sozialwissenschaft und eine notwendige Involvierung der Theologie gelenkt wird und in einer abschließenden Zusammenfassung in Kapitel 7 die wichtigsten Ergebnisse festgehalten und Desiderate für die Weiterarbeit in der Frage der Methoden und Methodologie in der Praktischen Theologie formuliert werden.

Das vorliegende Buch stellt einen gelungenen Versuch dar, den bereits öfter eingemahnten Forderungen nach einer Klärung und Ausarbeitung praktisch-theologischer Methoden und ihrer wissenschaftstheoretischen Fundierung nachzukommen. Gemäß ihrem Selbstverständnis, Impulse in die Theoriedebatte einzubringen, aber keine geschlossene allgemeingültige Theorie vorzustellen, lassen sich in der Studie vielerorts gute Anschlussmöglichkeiten für die Weiterführung der Diskussion finden, die man der Praktischen Theologie nur wünschen kann.

Andrea Lehner-Hartmann



Janusz Mariański (red.), *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992–2002* [Im Dienste am Evangelium und am Menschen. Die Erzdiözese Lublin in den Jahren 1992-2002]

Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2005

Jubileusz 200-lecia archidiecezji lubelskiej, oprócz wspomnień poświęconych wielu duszpasterskim inicjatywom, pozostawił po sobie trzy pozycje książkowe warte odnotowania. Pierwsza z nich opisuje historię tej archidiecezji, począwszy od jej założenia w 1805 roku przez Papieża Piusa VII do ostatniej ogólnopolskiej reformy terytorialnej w 1992 roku. Autorzy kolejnej książki wybrali wybitne postacie, osoby świeckie i duchowne, które w długiej historii diecezji promieniowały duchowym pięknem, zapisując się mocno w świadomości wielu osób. Trzecia jubileuszowa publikacja, zredagowana przez ks. prof. Janusza Mariańskiego i zatytułowana *W służbie Ewangelii i człowiekowi. Archidiecezja Lubelska w latach 1992–2002*, ma charakter socjologiczno-pastoralny.

Prezentowana pozycja to całościowe spojrzenie na pracę duszpasterską, prowadzoną w określonych granicach czasowych (wyznaczonych przez odnotowane w tytule daty) i przestrzennych (określonych przez wspomnianą reformę terytorialną z 1992 roku). Autorzy składających się na to dzieło prac podjęli szeroki temat działalności pojedynczej diecezji (dzięki czemu powstało wyjątkowe pod względem zakresu opracowanie), przy czym udało im się w znacznej mierze uniknąć jednostronnego spojrzenia: zauważyli nie tylko osiągnięcia, ale i problemy

Das im vergangenen Jahr gefeierte 200-jährige Bestehen der Erzdiözese Lublin hat, außer Erinnerungen an zahlreiche pastorale Initiativen, auch drei bemerkenswerte Bücher initiiert. Das erste schildert die Geschichte des Erzbistums Lublin, beginnend mit ihrer Gründung im Jahre 1805 durch Papst Pius VII., bis hin zur letzten Territorialreform, die im Jahre 1992 in ganz Polen stattfand. Im zweiten Jubiläumsbuch haben die Autoren herausragende Persönlichkeiten aus der Geschichte der Diözese ausgewählt, die als Laien oder Geistliche spirituelle Schönheit ausstrahlten und im Bewußtsein vieler Personen unvergeßlich geblieben sind. Die letzte anlässlich des Jubiläums entstandene Arbeit, auf die wir uns hier konzentrieren wollen, hat soziologisch-pastoralen Charakter. Sie trägt den Titel „Im Dienste am Evangelium und am Menschen. Die Erzdiözese Lublin in den Jahren 1992–2002“ und wurde von Prof. Janusz Mariański herausgegeben. Der im Titel genannte Berichtszeitraum steckt den zeitlichen Rahmen des Buches ab, angefangen mit der erwähnten Verwaltungsreform in Polen.

Gleich zu Beginn muß betont werden, daß die besprochene Arbeit ganzheitlichen Charakter trägt. Es scheint, das dies das erste Buch in Polen ist, das mit seinem Interessenbereich einen so großen Umfang der Tätigkeit einer Diözese umspannt. Es ist auch weitgehend gelungen, eine

występujące w działalności Kościoła lokalnego. Takie ujęcie pozwoliło na postawienie pytań i poszukiwanie kolejnych wyzwań duszpasterskich (być może i strukturalnych), które byłyby odpowiedzią na znaki czasu i nowe potrzeby duchowe archidiecezjan lubelskich.

Omawiana praca zbiorowa składa się z dwóch części. Pierwsza ma charakter socjologiczny i została napisana przez jednego autora. Zatytułowano ją „Uwarunkowania społeczne religijności katolików (na przykładzie archidiecezji lubelskiej)”. Dane liczbowe, na podstawie których stworzono zawarte tu analizy socjologiczne, stanowią rezultat badań socjologicznych przeprowadzonych w czerwcu 2002 roku przez warszawski Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, znany z licznych badań dotyczących religijności.

Krótkie przedstawienie pierwszej części prezentowanego jubileuszowego wydawnictwa należy zacząć od spostrzeżenia, że dotyczy ona wielowymiarowego modelu religijności, na który składają się następujące parametry: autodeklaracja religijna, ideologia religijna, wiedza religijna, praktyki religijne, parametr etyczno-konsekwencyjny i wspólnotowy wymiar religijności. Na poziomie autodeklaracji religijnej w archidiecezji lubelskiej odnotowuje się wysoki odsetek osób wierzących. Jednak, biorąc pod uwagę dynamikę przemian religijności, widać powolną sekularyzację, której wyrazem jest większy odsetek osób stwierdzających mniejszą religijność obecnie niż w przeszłości. W całej Polsce zachodzą zmiany religijności w kierunku sekularyzacji, szczególnie wśród młodzieży, co może być zapowiedzią w niedalekiej przyszłości znacznych zmian w religijności Polaków. Dotychczasowe przeobrażenia nie mają charakteru gwałtownego, zaś wyniki empiryczne pozwalają zanegować głoszoną na początku lat transformacji hipotezę, że wraz z szybką modernizacją kraju i zmianą systemu socjalistycznego na kapitalistyczny nastąpią radykalne zmiany w religijności Polaków.

triumfalistische Optik zu vermeiden, weil nicht nur die Errungenschaften, sondern auch die Probleme und Schwierigkeiten in der seelsorglichen Tätigkeit der Ortskirche berücksichtigt werden. Ein solcher Ansatz erlaubt Fragen zu stellen und nach Antworten auf die neuen pastoralen (und vielleicht auch strukturellen) Herausforderungen zu suchen, die eine Antwort auf die Zeichen der Zeit und die neuen geistigen Probleme der Katholiken des Lubliner Erzbistums bilden könnten.

Das Buch „Im Dienste am Evangelium und am Menschen“ besteht im Prinzip aus zwei Teilen. Der erste hat soziologischen Charakter und wurde von nur einem Autor verfaßt. Er trägt den Titel „Soziale Bedingtheiten der Religiosität der Katholiken (am Beispiel der Erzdiözese Lublin)“. Die empirischen Ergebnisse, die als Grundlage für die soziologischen Analysen dienen, wurden durch soziologische Untersuchungen gewonnen, die im Juni 2002 durchgeführt wurden. Ihr Autor ist das von zahlreichen Untersuchungen zur Religiosität her bekannte Warschauer Institut für Statistik der Katholischen Kirche SAC.

Die Struktur des ersten Teils der Arbeit widerspiegelt ein multidimensionales Modell der Religiosität, zu dem folgende Parameter gehören: religiöse Selbsteinschätzung, religiöse Ideologie, religiöses Wissen, religiöse Praktiken, ethische Konsequenzhaltung, die gemeinschaftliche Dimension der Religiosität.

Kurz analysierend kann festgestellt werden, daß sich im Erzbistum Lublin ein hoher Prozentsatz von Personen als gläubig deklariert. Aber wenn man die Dynamik der Wandlungen der Religiosität in Betracht zieht, dann wird eine langsame Säkularisierung erkennbar, die in dem wachsenden Prozentsatz von Personen zum Ausdruck kommt, welche eine stärkere Religiosität in der Vergangenheit konstatieren als gegenwärtig. In Polen gehen Wandlungen in Richtung der Säkularisierung vonstatten, besonders unter der Jugend, was in nicht ferner Zukunft beträchtliche Verände-

Analizując zaprezentowane w książce wyniki badań empirycznych dotyczących kolejnych parametrów religijności można stwierdzić, że są one także charakterystyczne nie tylko dla archidiecezji lubelskiej, ale i dla całej Polski. Dostyć wysoki jest odsetek osób regularnie uczestniczących w niedzielnej Eucharystii, korzystających z sakramentu spowiedzi czy kultywujących różne zwyczaje religijne. Próba generalizacji pozwala zauważyć, że tradycyjne elementy katolicyzmu, kultywowane i przekazywane młodemu pokoleniu, w dalszym ciągu odgrywają ważną rolę w życiu wielu katolików i budują tożsamość religijną mieszkańców archidiecezji lubelskiej. Istotną funkcję wciąż pełni parafia, która w wielu miejscach jest instytucją nie tylko o charakterze religijnym, ale i społecznym. W postawach wobec księży, mimo zauważalnej krytyki, nie odnotowuje się jawnej wrogości. Wydaje się, że obecnie najbardziej znaczącym parametrem charakteryzującym religijność jest moralność – w tym przypadku prezentowane wskaźniki pokazują, że szczególnie wśród młodzieży moralność podlega procesom autonomizacji i prywatyzacji; tylko częściowo kształtuje ją Kościół katolicki.

Druga część książki jubileuszowej posiada charakter pastoralny. Dzięki takiej budowie całej publikacji możemy zobaczyć, jak Kościół lokalny reaguje na rzeczywistość religijną, przedstawioną w analizach socjologicznych. Aby ukazać całą złożoność duszpasterskiej posługi Kościoła lubelskiego, układ drugiej części książki został wyznaczony przez klasyczny podział zaczerpnięty z teologii pastoralnej: prezentowane teksty dotyczą najpierw struktury organizacyjnej, a następnie duszpasterstwa zwyczajnego i nadzwyczajnego. Zanim jednak ta druga część zostanie opisana, warto przypomnieć, że w 1989 roku miał miejsce w Polsce wielki przełom, którego konsekwencje zmieniły oblicze polityczne kraju, przyspieszając ogólnoswiatowy proces przemian, w tym globalizacji. Kościół, po latach

runen in der Religiosität der Polen signalisieren kann. Die bisher erwähnten Wandlungen haben keinen gewaltsamen Charakter, und die empirischen Angaben erlauben die zu Beginn der Transformationsjahre verkündete These zu negieren, daß mit der schnellen Modernisierung des Landes und der Umstellung vom sozialistischen auf das kapitalistische System radikale Veränderungen in der Religiosität der Polen eintreten würden.

Wenn wir die im Buch präsentierten empirischen Ergebnisse hinsichtlich der weiteren Parameter der Religiosität analysieren, dann kann festgestellt werden, daß sie nicht nur für das Erzbistum Lublin charakteristisch sind, sondern auch für ganz Polen. Recht hoch ist der Prozentsatz der regelmäßig an der sonntäglichen Eucharistiefeier teilnehmenden, das Sakrament der Buße in Anspruch nehmenden und die verschiedenen religiösen Bräuche beachtenden Personen. Der Versuch einer Verallgemeinerung erlaubt die Feststellung, daß die traditionellen Elemente des Katholizismus, welche beachtet und an die junge Generation weitergegeben werden, im Leben vieler Katholiken auch weiterhin eine wichtige Rolle spielen und die religiöse Identität der Bewohner der Lubliner Erzdiözese prägen. Eine wichtige Rolle spielt immer noch die Pfarrgemeinde, die an vielen Orten nicht nur eine Institution mit religiösem, sondern auch mit sozialem Charakter ist. In der Einstellung zu den Priestern ist – trotz erkennbarer Kritik – keine offene Feindschaft wahrzunehmen. Es scheint, daß der gegenwärtig bedeutsamste, die Religiosität charakterisierende Parameter die Moral ist – diesbezüglich zeigen die präsentierten Kennziffern, daß die Moral besonders unter den Jugendlichen einem Prozeß der Autonomisierung und Privatisierung unterliegt und nur noch zum Teil von der katholischen Kirche gestaltet wird.

Der zweite Teil des Jubiläumsbuches besitzt pastoralen Charakter. Diese Gliederung demonstriert wohl gut, wie die Ortskirche auf die in

prześladowań i wszelkiego rodzaju ograniczeń w posłudze duszpasterskiej, miał możliwość swobodnego funkcjonowania. Wcześniej kolejne pokolenia katolików rodziły się i wzrastały w okresie komunizmu. Odnalezienie się w nowych okolicznościach nie było prostym przejściem z jednej epoki do drugiej; niejednokrotnie było bolesną lekcją funkcjonowania w społeczeństwie pluralistycznym i w demokratycznym systemie. Dlaczego fakt ten warty był przypomnienia w tym miejscu? Bo recenzowana książka pozwala zobaczyć, jak Kościół lokalny wykorzystał szansę swobodnego funkcjonowania w społeczeństwie demokratycznym.

We wspomnianej części pastoralnej najpierw omówiono strukturę organizacyjną archidiecezji lubelskiej. Często instytucjonalna strona działalności Kościoła jest poddawana ostrej krytyce, która nie uwzględnia olbrzymiej jego złożoności. Tę złożoność przedstawiono w omówieniu poszczególnych wydziałów kurialnych i związanych z nimi instytucji. Opisano tu działalność Seminarium Duchownego, Wydawnictwa Gaudium, muzeum archidiecezjalnego i szkoły organistowskiej oraz zaprezentowano współczesne budownictwo kościelne w archidiecezji. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na to, jak ważna dla funkcjonowania Kościoła jest troska o powołania kapłańskie i działanie Seminarium, w którym poprzez formację pastoralną, duchową i intelektualną przygotowuje się alumnów do działalności na terenie diecezji. Owa troska i dbałość to jedno z ważniejszych zadań duszpasterskich. W Lublinie w latach 1992–2002 przyjęto 368 kandydatów na księży i ta interesująca w kontekście kryzysu powołań kapłańskich w innych krajach europejskich informacja może być wskaźnikiem żywotności Kościoła lubelskiego. Inne opracowanie, dotyczące działania misyjnego, pokazuje, że Kościół lubelski pozostaje otwarty na potrzeby Kościoła powszechnego, wysyłając co roku pewną liczbę

den soziologischen Analysen aufgezeigte religiöse Wirklichkeit reagiert. Um die ganze Komplexität des seelsorglichen Dienstes der Lubliner Kirche aufzuzeigen, charakterisiert diesen Teil der Arbeit die der Pastoraltheologie entnommene klassische Einteilung, daß die präsentierten Texte zuerst die Organisationsstruktur und danach die gewöhnliche und die außergewöhnliche Seelsorge betreffen. Jedoch ehe diese geschildert wird, muß daran erinnert werden, daß 1989 in Polen eine große Wende stattgefunden hat, deren Konsequenzen das politische Antlitz der Welt verändert und den Prozeß der Globalisierung beschleunigt haben. Nach Jahren der Verfolgung und aller Arten von Einschränkungen in ihrem seelsorglichen Dienst erhielt die Kirche nun die Möglichkeit offenen Wirkens. Vorher waren ganze Generationen, sowohl der Geistlichen als auch der Laien, in überwiegender Mehrheit in der Zeit des Kommunismus herangewachsen. Sich unter den neuen Umständen wiederzufinden, bedeutete nicht einfach nur den Übergang von einer Epoche zur nächsten, sondern stellte manchmal eine schmerzliche Lektion dar, was das Funktionieren in einer pluralistischen Gesellschaft mit demokratischem System anbelangt. Warum ist diese Tatsache an dieser Stelle erwähnenswert? Weil das rezensierte Buch deutlich macht, wie die Ortskirche die Chance des freien Wirkens in einer demokratischen Gesellschaft genutzt hat.

Der erste pastorale Teil behandelt die Organisationsstruktur der Erzdiözese Lublin. Oft wird die institutionelle Seite der Kirche scharfer Kritik unterworfen, ohne ihre ungeheure Komplexität zu berücksichtigen. Dieser Teil bespricht die einzelnen Abteilungen der Bischöflichen Kurie und die mit ihr verbundenen Einrichtungen. Präsentiert wird die Tätigkeit des Priesterseminars, des Verlags „Gaudium“, des Archidiözesanmuseums und der Organistenschule sowie der Kirchenbau im Erzbistum. Beson-

księży gotowych do podjęcia pracy w różnych regionach świata.

W kolejnych opracowaniach omówiono duszpasterstwo zwyczajne. W tekstach tych poruszono zagadnienia związane z Wydziałem ds. Wychowania Katolickiego, instytucją zajmującą się formacją stałą księży, działalnością duszpasterską osób konsekrowanych, życiem liturgicznym, czy wspomnianymi już wyżej działaniami misyjnymi. Mając na uwadze nową jakościowo sytuację Kościoła w Polsce, warto w sposób szczególny przyjrzeć się tej części pracy. Po wielu latach Kościół powrócił z nauką religii do szkół publicznych. Trzeba było bardzo szybko zmienić cały system związany z edukacją religijną i kształceniem kadr katechetów świeckich, którzy mogliby w nowej rzeczywistości wspomóc w tej posłudze księży. Archidiecezja lubelska miała wyjątkowe ułatwienie, wynikające z faktu funkcjonowania na jej terenie jedynej w tej części Europy Katolickiego Uniwersytetu, nie tylko gotowego kształcić przyszłych katechetów, ale wypełniającego to zadanie już od kilku lat. Jednak nie tylko KUL kształcił przyszłych katechetów, od sześciu lat działa również Kolegium Katechetyczne Archidiecezji Lubelskiej, które w omawianym okresie ukończyło 514 absolwentów. Ukazane statystyki pokazują, że pracą katechetyczną zajmuje się ponad 1100 osób. Diecezja, dla lepszego udziału w katechezie, wydaje także podręczniki katechetyczne. Jako ograniczenie wypełniania zadań przez parafię pojawia się problem relacji pomiędzy katechezą szkolną a parafialną, gdyż wiele osób uczęszcza do szkół niepodlegających zasięgowi terytorialnemu własnej parafii.

Trzeci, ostatni fragment części pastoralnej dotyczy duszpasterstwa nadzwyczajnego. Tu znalazły się opisy bractw, ruchów, stowarzyszeń i wspólnot formacyjnych działających na terenie archidiecezji lubelskiej oraz charakterystyki poszczególnych duszpasterstw: specjalnego, mło-

dero. Aufmerksamkeit muß jedoch darauf gelegt werden, wie wichtig die Sorge um Priesterberufungen und die Tätigkeit des Priesterseminars für das Wirken der Kirche ist. Diese Sorge bildet eine der seelsorglichen Hauptaufgaben, denn durch die pastorale, spirituelle und intellektuelle Formation werden die Alumnen auf ihre Tätigkeit vor Ort auf dem Gebiet der gesamten Diözese vorbereitet. In den Jahren 1992–2002 wurden in Lublin 368 Kandidaten ins Seminar aufgenommen, und diese interessante Information kann angesichts der Krise der Priesterberufungen in anderen europäischen Ländern ein Indiz für die Lebendigkeit der Lubliner Kirche darstellen. Die anderen Arbeiten zum Thema der Missionsarbeit zeigen, daß die Erzdiözese auch für die Bedürfnisse der Weltkirche offen ist und jedes Jahr eine bestimmte Zahl von Priestern aussendet, die zur Arbeit in verschiedenen Regionen der Welt bereit sind.

In dem der gewöhnlichen Seelsorge gewidmeten Teil findet man Texte über die Abteilung für Katholische Erziehung, die Abteilung für die Katholischen Schulen, über die sich mit der ständigen Formation der Priester befassenden Institutionen, die Seelsorgetätigkeit für geweihte Personen, das liturgische Leben und die bereits erwähnte Missionstätigkeit. Angesichts der qualitativ neuen Situation der Kirche in Polen lohnt es sich, diesem Teil des Buches besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Nach vielen Jahren ist die Kirche mit dem Religionsunterricht in die öffentlichen Schulen zurückgekehrt. Man mußte sehr schnell das gesamte mit der religiösen Bildung und der Ausbildung von Laienkatecheten verbundene System umstellen, damit diese unter den neuen Bedingungen die Priester in ihrem Dienst unterstützen konnten. Die Erzdiözese Lublin hatte es dabei außergewöhnlich leicht, weil auf ihrem Territorium die einzige Katholische Universität in diesem Teil Europas existiert, die sich nicht nur bereit erklärte, künftige Katecheten auszubilden, sondern diese Aufgabe auch

dzieży, środowisk specjalnej troski i pielgrzymkowego. Przedstawiono działalność mediów katolickich, sanktuariów oraz ruchu ekumenicznego. Nawet mocno zaangażowany w prace archidiecezji lubelskiej katolik, czytając powyższe teksty, byłby zdumiony skalą przedsięwzięć i operatywnością wielu środowisk katolickich, które starają się w różny sposób przekładać na wymierne efekty przesłanie Ewangelii. Wiele osób wie, że Kościół od wieków zaangażowany jest w dzieła miłosierdzia poprzez pomoc charytatywną, jednak zestawione dane pozwalają stwierdzić, na jaką skalę funkcjonuje wiele dzieł – co niewątpliwie jest dużą zaletą omawianej pozycji. Niech za przykład posłuży informacja, że tylko w 2003 roku archidiecezja rozproszona 2400 kg leków, co pokazuje skalę jej działalności, a rekolekcje połączone z wypoczynkiem w domu rekolekcyjnym w Dąbrowicy zgromadziły przez 7 lat ponad 7 tys. rekolektantów. W rekolekcjach tych wzięły udział osoby chore i ich opiekunowie oraz dzieci z ubogich rodzin.

Ważnym elementem artykułów składających się na drugą, pastoralną część recenzowanej publikacji jest zawarcie w nich postulatów dotyczących przyszłości. Poszczególni autorzy, opisując różnorodne wymiary działalności Kościoła, zauważyli jeszcze niezagospodarowane duszpastersko obszary, które stają się wyzwaniem dla lokalnego Kościoła. Dzięki temu teksty te nie odnoszą się jedynie do przeszłości duszpasterskiej, ale także mogą stać się inspiracją w poszukiwaniu nowych form oddziaływania duszpasterskiego.

Jak już wspomniano, omawiane dzieło to praca mająca wielu autorów. Tak liczny zespół piszących osób niemalże z założenia gwarantuje różnorodność prezentowanych zagadnień. Dzięki temu wiele tematów zostało przedstawionych przez osoby bezpośrednio pracujące w poszczególnych obszarach działalności pasterskiej. Użytkowano w ten sposób imponującą listę statystycznych zestawień, ukazujących Kościół lubelski na

schon seit einigen Jahren erfüllte. Aber nicht nur die Katholische Universität Lublin (KUL) bildet künftige Katecheten aus; seit sechs Jahren tut dies auch das Katechetische Kollegium der Erzdiözese Lublin, das in diesem Zeitraum bereits 514 Personen absolviert haben. Die präsentierten Statistiken zeigen, daß mehr als 1100 Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der katechetischen Arbeit beschäftigt sind. Zum Zweck einer besseren Teilnahme an der Katechese gibt die Diözese auch katechetische Lehrbücher heraus. Als Einschränkung für die Erfüllung der Aufgaben durch die Pfarreien erweist sich das Problem des Verhältnisses zwischen der schulischen und der Pfarrkatechese, weil viele Personen Schulen besuchen, die dem Territorialbereich der eigenen Pfarrei nicht unterstehen.

Der letzte pastorale Teil betrifft die außergewöhnliche Seelsorge, im Rahmen derer der Leser Arbeiten vorfindet, die die auf dem Territorium der Erzdiözese Lublin tätigen Bruderschaften, Bewegungen, Vereine und Formationsgemeinschaften sowie die Spezialseelsorge, die Jugendpastoral, die Randgruppenseelsorge und die Wallfahrtpastoral sowie die Tätigkeit der katholischen Medien, der Wallfahrtsorte und die ökumenische Bewegung schildern. Selbst ein stark für seine Erzdiözese engagierter Lubliner Katholik wird beim Lesen dieser Texte staunen über die breite Skala und die weitreichenden Aktivitäten zahlreicher katholischer Kreise, die auf unterschiedliche Weise bemüht sind, die Botschaft des Evangeliums in konkrete Tatsachen zu übersetzen. Viele Personen wissen, daß sich die Kirche durch karitative Hilfe für das Werk der Barmherzigkeit engagiert, aber die hier zusammengestellten Angaben machen deutlich, in welchem Umfang viele Werke funktionieren. Dies ist zweifellos ein großer Vorteil des besprochenen Buches. Als Beispiel möge hier nur die einzelne Information dienen, daß die Erzdiözese allein im Jahre 2003 2400 kg Medika-

przełomie wieków. To świadectwo zaangażowania w pasterskie dzieła, niecofające się przed ukazaniem trudności, pozostanie niewątpliwie wymownym świadectwem dla następnych pokoleń, a dla współczesnych czytelników będzie odkrywaniem Kościoła bliskiego człowiekowi.

Tomasz Adamczyk

mente verteilt hat, was vom Umfang ihrer Tätigkeit zeugt, ähnlich wie die religiösen Freizeiten und Einkehrtage im Exerzitienheim in Dąbrowica, an denen innerhalb von 7 Jahren über 7000 Personen teilgenommen haben, wenn man die Kranken, ihre Betreuer und die Kinder aus ärmlichen Familienverhältnissen mit berücksichtigt.

Ein wichtiges Element in den besprochenen Artikeln ist es, daß darin auch Postulate für die Zukunft aufgestellt werden. Die einzelnen Autoren haben bei der Schilderung der Dimensionen des Wirkens der Kirche seelsorglich noch ungenutzte Bereiche bemerkt, die eine Herausforderung für die Ortskirche darstellen. Demzufolge beziehen sich die im Buch enthaltenen Texte nicht nur auf die seelsorgliche Vergangenheit, sondern können auch eine Inspiration für die Suche nach neuen Formen des pastoralen Wirkens darstellen.

Wie bereits erwähnt wurde, handelt es sich um ein ganzheitliches Werk, das viele Autoren hat. Ein so reiches Kollektiv von Autoren erzwingt beinahe automatisch eine Vielfalt der präsentierten Fragen. Viele Themen werden von Personen präsentiert, die unmittelbar in den einzelnen Bereichen der pastoralen Tätigkeit arbeiten. Auf diese Weise wurde eine große Zahl statistischer Zusammenstellungen gewonnen, die das Wirken der Lubliner Kirche um die Jahrhundertwende aufzeigen. Dies zeugt vom Engagement für die seelsorglichen Werke und veranschaulicht zugleich die damit verbundenen Schwierigkeiten, so daß dieses Buch zweifellos ein beredtes Zeugnis für die kommenden Generationen darstellt und den heutigen Lesern die Entdeckung einer dem Menschen nahen Kirche erleichtert.

Tomasz Adamczyk



Stefan Betting, *Die Kultur des Friedens im Religionsunterricht mit Schülern im Förderschwerpunkt Lernen* [Kultura pokoju w ramach lekcji religii dla uczniów szkół specjalnych]

Die blaue Eule, Essen 2005

Przygotowana pod kierownictwem Rolanda Kollmanna dysertacja na temat kultury pokoju w nauczaniu religii osób z trudnościami w nauce ma stanowić przyczynek do wychowania dla pokoju w ramach lekcji religii w szkołach specjalnych, a ponadto inspirację dla całościowo pojętego życia szkoły. W zamierzeniu autora nauczanie religii powinno stanowić pulsujące źródło działań zmierzających do pokojowego wychowania w ramach innych przedmiotów szkolnych oraz całego życia szkoły. Tak wzniosły cel postawił sobie nauczyciel szkoły specjalnej w Nadrenii Północnej Westfalii. Wyniki badań empirycznych wskazują, że w ostatnich latach nasiliła się przemoc i agresja wśród młodzieży, zarówno w szkole jak i poza nią. Odnosi się to w szczególności do uczniów z trudnościami w nauce, którzy w większości należą do niższych warstw społecznych i wcześniej stykają się z przemocą w domu. Ten, kto jest mniej kochany, wykazuje też mniejszą wrażliwość na wartości. Szczególnie dzieci w wieku 12–15 lat są podatne na przemoc, a wśród nich podwyższonym potencjałem przemocy wykazują się chłopcy. Stąd też wynika potrzeba promowania kultury pokoju właśnie w szkołach specjalnych. Pod względem pedagogicznym inspiracją dla autora była *Pedagogika innego* Wernera Wintersteina, stanowiąca podstawę działań prowadzonych

Die unter Anleitung von Roland Kollmann angefertigte Dissertation zur Kultur des Friedens im Religionsunterricht mit Lernbehinderten will einen Beitrag zur Friedenserziehung im Religionsunterricht an der Schule für Lernbehinderte leisten und darüber hinaus das gesamte Schulleben inspirieren. Vom Religionsunterricht sollten Impulse für friedenserzieherische Maßnahmen ausgehen, die in allen Fächern und im ganzen Schulleben wirksam werden sollen. Ein hohes Ziel hat sich damit der Lehrer an einer Förderschule in Nordrhein Westfalen gesetzt.

Empirische Untersuchungen haben gezeigt, dass Gewalt und Aggression von Jugendlichen innerhalb und außerhalb der Schule in den letzten Jahren zugenommen haben. Dies gilt insbesondere für Schüler mit Lernbehinderungen, die in der Mehrzahl der sozialen Unterschicht angehören und zu Hause schon früh mit Gewalt konfrontiert werden. Wer weniger geliebt wird, ist auch weniger für Werte sensibilisiert. Besonders die 12–15 jährigen sind für Gewalt anfällig, und hier wieder zeichnen sich die Jungen durch ein erhöhtes Gewaltpotential aus. So ergibt sich die Notwendigkeit, eine Kultur des Friedens gerade an Schulen für Lernbehinderte zu fördern. Richtungsweisend in pädagogischer Hinsicht war für ihn Werner Wintersteins „Pädagogik des Anderen“, welche die Grundlage für friedenspäd-

w ramach pedagogiki pokoju. Tę koncepcję autor odnosi do rzeczywistości szkolnictwa specjalnego, dokonując jednocześnie zmiany paradygmatu w pedagogice specjalnej: odtąd uczniowie nie powinni być już oceniani pod kątem swoich deficytów, lecz wspierani w swoich zdolnościach, tak aby wzmocnione zostało ich poczucie własnej wartości oraz tożsamość. Oprócz tego autor opowiada się za kształceniem integracyjnym, tzn. wspólnym wychowaniem i nauczaniem dzieci niepełnosprawnych i pełnosprawnych (por. również zalecenia Konferencji Ministerstwa Kultury z lat 1994 i 1999).

Fundamentalne znaczenie dla dydaktyki religii w szkołach specjalnych ma podbudowa biblijno-teologiczna, przede wszystkim jeśli uwzględnić fakt, że wychowanie dla pokoju w nauczaniu religii w szkole dotychczas odgrywało marginalną rolę. W Biblii pierwszoplanową rolę pełnią: starotestamentowe pojęcie *shalom* i postać Jezusa jako Bożego posłańca pokoju. Bóg jako kochający ojciec, który jest wszechmocny, zachęca do wprowadzania pokoju i rezygnacji z przemocy (E. Spiegel). Dla tego, kto podąża śladami Jezusa, nikt właściwie nie może być obcy, ponieważ każdy jest obrazem Boga, ukochanym przez niego nieskończoną miłością. „Kochaj bliźniego, on jest taki jak ty.” Oprócz tego chrześcijanin staje się bardziej wyczulony na to, co obce w nim samym. Tak więc nauczanie religii w ogólności, w szczególności zaś nauczanie religii w szkołach specjalnych, musi przyczyniać się do kształtowania kultury pokoju. Ta koncepcja została w sposób miarodajny rozwinięta przez Johana Galtunga (1998) jako przeciwieństwo przemocy kulturowej i zaprezentowana szerokiej opinii publicznej przez ONZ i UNESCO.

W religijno-dydaktycznym ujęciu Bettinga krytyczno-komunikatywna dydaktyka religii R. Kollmanna jawi się jako podstawa kultury pokoju. Według niej nauczanie religii jest interpretowane jako uczenie się poprzez relacje z in-

agogische Bemühungen bildet. Dieses Konzept wendet er auf den sonderschulischen Bereich an, wobei er den Paradigmenwechsel in der Sonderpädagogik vollzieht, wonach die Schüler nicht mehr nach ihren Defiziten beurteilt werden, sondern auf Grund ihrer vorhandenen Fähigkeiten gefördert werden, so dass ihr Selbstwertgefühl und ihre Identität gestärkt werden können. Außerdem plädiert er für eine integrative Beschulung, d.h. für eine gemeinsame Erziehung und Unterrichtung von behinderten und nichtbehinderten Kindern (vgl. auch die KMK-Empfehlungen von 1994 und von 1999).

Für die sonderpädagogische Religionsdidaktik kommt der biblisch-theologischen Begründung fundamentale Bedeutung zu, vor allem angesichts der Tatsache, dass die Friedenserziehung im Religionsunterricht bislang eine marginale Rolle gespielt hat. In der Bibel stehen der Begriff des Schalom im Ersten Testament und die Gestalt Jesu als des Friedensboten Gottes im Vordergrund. Gott als liebender Vater, der „Macht in Beziehung“ ist, ermutigt zum Friedensstiften und zum Gewaltverzicht (E. Spiegel). Wer in der Spur Jesu wandelt, für den darf es eigentlich keinen Fremden geben; denn ein jeder ist Bild Gottes, von Gott unendlich geliebt. „Liebe den Nächsten, er ist wie du.“ Außerdem wird der Christ für das Fremde in sich selbst feinfühler. So muss der Religionsunterricht generell und speziell der Religionsunterricht an Sonderschule einen Beitrag zur Kultur des Friedens leisten. Diese Konzeption ist maßgeblich von Johan Galtung (1998) entwickelt worden als Gegenbegriff zur kulturellen Gewalt, sie ist zugleich auch von der UNO und der UNESCO einer breiteren Öffentlichkeit vor Augen gestellt worden.

Religionsdidaktisch erblickt Betting in der kritisch-kommunikativen Religionsdidaktik von Roland Kollmann die Grundlage für die angestrebte Kultur des Friedens. Danach wird Religionsunterricht als Beziehungslernen interpretiert,

nymi, którego centrum stanowią relacje między nauczającymi a nauczonymi, a także wzajemne relacje uczących się. Taka koncepcja w założeniu ma obejmować również doświadczenia życiowe uczniów i zgodnie z założeniami dydaktyki korelacyjnej łączyć je w krytyczny sposób z elementami tradycji judeochrześcijańskiej. W takiej koncepcji uczeń znajduje się w centrum zainteresowania. Betting modyfikuje nieco założenia dydaktyczne Kollmanna. Nie zadowala się jednak rozważaniami teoretycznymi, lecz pokazuje również, w jaki sposób jego koncepcja może znaleźć zastosowanie, w ramach nauczania religii, u osób z trudnościami w nauce. Temu celowi służy cykl zajęć w klasie ósmej, których tematem jest pokój. Na uwagę zasługuje tu propozycja patronatu klasowego uczniów klasy ósmej nad młodszymi uczniami. W ten sposób opracowane reguły mają być wypróbowane w warunkach szkolnej codzienności.

W zakończeniu dysertacji jej autor przedstawia ograniczenia swojej koncepcji. Przy tej okazji należałoby również wskazać na silne wpływy domu rodzinnego, które często okazują się szkodliwe. Jak dalece szkoła, a w szczególności nauczanie religii w szkołach specjalnych, może zrekompensować to wszystko, czego dom rodzinny nie dokonuje, a nawet czemu przeszkadza? Widać tu konieczność ścisłej współpracy między domem rodzinnym a szkołą.

Stylistycznie praca napisana jest dobrze i czyta się ją płynnie, choć w niektórych fragmentach jest nieco rozwlekła. W części biblijno-teologicznej można by sobie życzyć bardziej krytycznej refleksji na temat prezentowanych tu stanowisk teologicznych, co do których nie brak kontrowersji. Jest tak na przykład w przypadku bardzo szerokiego pojmowania religii, zgodnie z którym każde zachowanie zmierzające do tworzenia relacji międzyosobowych ma wymiar religijny, albo też sprowadzania ciemnych stron Boga w Starym Testamencie do ludzkich projek-

in dessen Mittelpunkt die Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden sowie der Lernenden untereinander stehen. Dieses Konzept will die Lebenserfahrungen der Schüler aufgreifen und im Sinne der Korrelationsdidaktik mit den Erfahrungen der jüdisch-christlichen Tradition auf kritische Weise verbinden. Somit steht der Schüler im Mittelpunkt. Dabei modifiziert Betting den didaktischen Ansatz von Kollmann ein wenig. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit theoretischen Überlegungen, er zeigt auch auf, wie sein Konzept sich im Religionsunterricht für Lernbehinderte unterrichtlich erschließen lässt. Diesem Ziel dient die Unterrichtsreihe zum Thema „Frieden“ in einer achten Klasse. Bemerkenswert an diesem Unterrichtsversuch ist die Anbahnung einer Klassenpatenschaft von Schülern der achten Klasse mit jüngeren Schülern. Auf diese Weise sollen die erarbeiteten Regeln im schulischen Alltag ausprobiert werden.

Am Ende zeigt der Autor Grenzen seiner Konzeption auf; dabei hätte er auch auf den starken Einfluss des Elternhauses hinweisen müssen, der sich oft als kontraproduktiv erweist. Wie weit kann die Schule, speziell der Religionsunterricht an Sonderschulen, all das kompensieren, was im Elternhaus nicht geleistet oder gar verhindert wird? Hier erweist sich die Notwendigkeit einer engen Kooperation zwischen Elternhaus und Schule.

Die Arbeit ist flüssig geschrieben und liest sich gut, auch wenn sie gelegentlich ein wenig redundant ausgefallen ist. Im biblisch-theologischen Teil hätte man sich eine stärkere kritische Reflexion einiger hier vertretenen theologischen Positionen gewünscht, die nicht unumstritten sind. So etwa wenn ein sehr weiter Religionsbegriff vertreten wird, wonach jedes Beziehungsverhalten sogleich eine religiöse Dimension aufweist, oder wenn die dunklen Seiten Gottes im Ersten Testament auf Projektionen des Menschen zurückgeführt werden. Unter exegeti-

cji. Z egzegetycznego punktu widzenia to drugie twierdzenie wydaje się wątpliwe, służy bowiem odciążeniu Boga, składając jednocześnie cały ciężar na barki człowieka. Ralph Giordano mówi w tym kontekście o „metafizycznej mysiej kryjówce”.

Opracowana przez autora koncepcja nauczania religii osób z trudnościami w nauce, stojąca pod znakiem kultury pokoju, stanowi chwalebny i odważną próbę wkroczenia na nowy, niezbadany dotychczas przez pedagogikę teren; na ile koncepcja ta da się zrealizować w szkolnej rzeczywistości, pokaże przyszłość. Byłaby ona nadzwyczaj trudna w realizacji nawet w normalnej szkole, ponieważ od nauczycieli religii wymaga wielkiego zaangażowania i komunikatywności, od uczniów natomiast wysokiego stopnia kreatywności i samodzielności. Wychowanie dla pokoju potrzebuje jednak wizjonerów, którzy nie zadowolą się tym, co dotychczasowe, lecz stawiać będą wymagania nauczycielom i uczniom, aby przygotować grunt dla Królestwa Bożego, które jest królestwem pokoju i sprawiedliwości.

Ralph Sauer

schem Gesichtspunkt erscheint diese Behauptung als fragwürdig, sie dient der Entlastung Gottes und bürdet dem Menschen die ganze Last auf. Ralph Giordano spricht hier vom „metaphysischen Mauseeschlupfloch”.

Das vom Verfasser entworfene Konzept eines Religionsunterrichtes für Lernbehinderte, das im Zeichen einer Kultur des Friedens steht, ist ein begrüßenswerter, mutiger Versuch, pädagogisches Neuland zu beschreiten; wieweit es im schulischen Alltag realisierbar ist, muss die Zukunft erweisen. Es ist schon für eine normale Schule höchst anspruchsvoll, verlangt es doch von der Religionslehrkraft ein großes Engagement und eine hohe Kommunikationsfähigkeit, von den Schülern ein hohes Maß an Kreativität und Selbstständigkeit. Für die Friedenserziehung brauchen wir aber Visionäre, die sich nicht mit dem Bisherigen zufrieden, sondern den Lehrkräften und Schülern/Innen einiges zumuten, wenn sie dem Reich Gottes, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist, den Boden bereiten wollen.

Ralph Sauer

Sprawozdania Berichte

Herbert A. Zwergel

14. niemiecko-włoska konferencja „Pamięć kulturowa w religiach zjednoczonej Europy”¹ (Berlin, 18–22 września 2005)

Das 14. deutsch-italienische Treffen „Kulturelles Gedächtnis in den Religionen im Horizont eines vereinten Europa”¹ (Berlin, 18.–22. September 2005)

Tematem kolejnej, 14. niemiecko-włoskiej konferencji było omówienie – pod hasłem pamięci kulturowej – roli religii i niesionego przez nią zarówno duchowego, jak i pedagogicznego wsparcia w trudnych wieloetnicznych i wielowyznaniowych procesach integracyjnych. Tak sformułowanym tematem berlińska konferencja nawiązywała do poprzednich niemiecko-włoskich konferencji (Wenecja 1995: „Tożsamość wiary chrześcijańskiej a pluralizm religijny”²; Messina 2003: „Wychowanie religijne w pluralizmie religijnym i kulturowym”³).

1. Pojęcie „pamięć kulturowa”

Rozwój pojęcia „pamięć zbiorowa”, wywodzącego się z pojęcia *mémoire collective* francuskiego socjologa Maurice’a Halbwachsa (który w latach 20. i 30. XX w. nawiązał z kolei do pojęcia „świadomość zbiorowa” wprowadzonego przez Emila Durkheima), wskazuje na istnienie interdyscyplinarnych powiązań w polu semantycznym pojęcia „pamięć kulturowa”. Jan Assmann w wygłoszonym przez siebie referacie rozwinął pojęcie pamięci zbiorowej z perspektywy historyczno-socjologicznej, sytuując je w polu między pamięcią komunikatywną a kulturową. Pamięć komunikatywna żyje we wspomnieniach współczesnych i wraz z nimi przemi-

Das 14. deutsch-italienische Treffen 2005 befragte, anknüpfend an vergangene deutsch-italienische Treffen (Venedig 1995: Identität des christlichen Glaubens angesichts der Pluralität der Religionen;² Messina 2003: Religiöse Erziehung im Pluralismus der Religionen und Kulturen,³) unter dem Stichwort ‘kulturelles Gedächtnis’ die religionspädagogisch zu stützende Rolle der Religionen in schwierigen multiethnischen und multireligiösen Integrationsprozessen.

1. Zum Begriff ‘kulturelles Gedächtnis’

Die Entwicklung des Begriffs des kollektiven Gedächtnisses aus dem Begriff der *mémoire collective* des französischen Soziologen Maurice Halbwachs, der seinerseits in den 1920er/1930er Jahren auf Emile Durkheims Begriff des Kollektivbewusstseins zurückgegriffen hat, zeigte bereits im Ansatz eine interdisziplinäre Verflechtung im Begriffs-Feld ‘kulturelles Gedächtnis’. Jan Assmann entwickelte in historisch-soziologisch motivierter Perspektive den Begriff des ‘kollektiven Gedächtnisses’, das sich im Spannungsfeld zwischen ‘kommunikativem’ und ‘kulturellem Gedächtnis’ manifestiert: ‘Kommunikatives Gedächtnis’ lebt aus den Erinnerungen von Zeitzeugen, mit denen diese Erinnerungen auch vergehen. Die so kommunizierte Erfahrung stirbt mit ihren Trägern aus, während im ‘kulturellen

ja. Tak komunikowane doświadczenia giną wraz ze śmiercią ich przekazicieli, podczas gdy w pamięci kulturowej wspomnienia i kultura przekazywane są za pomocą innych środków niż osobisty przekaz⁴.

Chociaż Assmann zakładał 40 lat jako próg krytyczny dla owego przemijania, to jednak, z uwagi na wydarzenia sprzed 60 lat i wcześniejsze, próg ten został przekroczony. Pierwsze kroki *oral history* kierują się w stronę zachowania świadectwa współczesnych ponad progiem krytycznym, przy czym wyniki ukierunkowanych naukowo procesów rekonstrukcji tylko w niewielkim stopniu włączają się do nurtu codziennej komunikacji, a to dopiero mogłoby stanowić przesłankę do ukierunkowania działań żyjącego pokolenia. Jest więc zrozumiałe, że za koniecznością prowadzenia dyskursu wokół pamięci kulturowej nie przemawiają względy muzealno-archiwistyczne, lecz jego celem jest zdolność orientacji w teraźniejszości i przyszłości.

Pamięć komunikatywna przechodzi w pamięć kulturową wtedy, gdy przeszłe wydarzenia nie są przekazywane przez świadków, lecz wymagają mediów pośredniczących. Pamięć kulturowa to „wspomnienie tworzone i wspierane instytucjonalnie”⁵. Claudia Fraas celnie sformułowała problem: w koncepcji pamięci kulturowej kognitywistyczne podejście do indywidualnych procesów przypominania poszerzone jest o zagadnienie przekazywania wiedzy w społecznościach⁶.

Rzeczywistość, która nie jest omawiana ze względu na odrzucanie tradycji i spiralę milczenia, ginie (Peter L. Berger); zapomina się o tym, co nie ma już współcześnie żadnych ram odniesienia (Jan Assmann) – w sferze tradycji chrześcijańskiej i Kościołów pojawia się pytanie, czy zebrane przez nie „zasoby orientacji” zachowania społecznego utrwaliły się już jako pamięć kulturowa, a nie tylko komunikatywna, i jakie „hermeneutyki” są potrzebne, by zgromadzona w nich wiedza była zdolna znowu nawiązać do

Gedächtnis’ sich Erinnerung und Kultur an anderen Medien als der persönlichen Mitteilung manifestieren.⁴

Die für dieses Aussterben von Assmann angenommene kritische Schwelle von 40 Jahren ist im Blick auf die Ereignisse von vor 60 Jahren und früher inzwischen überschritten. Ansätze von *oral history* suchen über diese kritische Schwelle hinaus das Zeugnis von Zeitzeugen zu erhalten, wobei wegen der wissenschaftlich orientierten Rekonstruktionsprozesse freilich die Ergebnisse kaum noch in Alltagskommunikation einfließen, Voraussetzung für Handlungsorientierung der lebenden Generation. Von hier aus ist verständlich, dass der Diskurs um ‘kulturelles Gedächtnis’ derzeit geführt werden muss, freilich nicht in einem museal-archivierenden Interesse, sondern im Interesse von Orientierungsfähigkeit für Gegenwart und Zukunft.

Wenn Erinnerung nicht mehr über Zeitzeugen erschlossen wird, sondern Vermittlungsmedien braucht, geht kommunikatives in kulturelles Gedächtnis über: Kulturelles Gedächtnis als „institutionell geformte und gestützte Erinnerung”.⁵ Claudia Fraas formulierte das Problem treffend: Im Konzept des kulturellen Gedächtnisses wird die kognitivistische Fragestellung nach den individuellen Erinnerungsprozessen erweitert durch die Frage, wie Wissen in Gemeinschaften weitergegeben wird.⁶ Im Zusammenhang von Traditionsabbruch und Schweigespirale – eine Wirklichkeit, die nicht besprochen wird, geht verloren (Peter L. Berger), es wird vergessen, was in der Gegenwart keinen Bezugsrahmen mehr hat (Jan Assmann) – im Bereich von christlichen Traditionen und Kirchen stellt sich somit auch die Frage, ob die darin beschlossenen ‘Orientierungsbestände’ für gesellschaftliches Handeln bereits vom kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis abgesunken sind und welcher ‘Hermeneutiken’ es bedarf, um das darin beschlossene Wissen wieder für gegenwärtiges gesellschaftliches und persönliches Handeln anschlussfähig werden zu lassen.

współczesnego zachowania społecznego i indywidualnego.

Poszerzenie Unii Europejskiej na wschód, a przede wszystkim wniosek o przystąpienie do niej Turcji, daje powód do namysłu nad pojęciem „kultura”, pojęciem konstytutywnym dla koncepcji świadomości zbiorowej i pamięci kulturowej. Do tej pory pojęcie to opierało się na wyobrażeniach narodowości i struktur społecznych zorganizowanych w ramach państw narodowych, w których społeczności integrowały się i tworzyły swój model rzeczywistości. Ta koncepcja nie odzwierciedla całości komunikowania i konieczności porozumiewania się wielonarodowych twórców oraz wieloetnicznych i wielokulturowych społeczności. Dotychczas obowiązujące społeczne interpretacje, stanowiska emocjonalne i oceny normatywne modelu rzeczywistości państw narodowych muszą teraz zostać przeniesione w szersze konteksty⁷.

Również według Aleidy Assmann pojęcie kultury związane jest z konstrukcją przestrzeni wspomnień: „Obejmują one te specyficzne ramy wspólnych wartości, wspomnień i oczekiwań, w których jednostki mogą komunikować się przez pokolenia i odnajdywać poczucie wzajemnej przynależności.”⁸ Jeśli jednak, jak przed możliwym przystąpieniem Turcji, występują różne konkretne, ale też najczęściej raczej rozproszone obawy, to fakt ten oznacza, że dotychczas wystarczająco nie zbadano i nie rozwinięto płaszczyzn komunikacji, a przede wszystkim różnych jej form. Wielu obywateli Unii nie dostrzega jeszcze, jak mógłby wyglądać wspólny, nacechowany pozytywnymi emocjami model rzeczywistości dla wszystkich, nie mówiąc już o wspólnym modelu odpornym na heterogeniczność.

Pamięć kulturowa zawiera nawarstwioną „wiedzę kulturową” (w literaturze, sztuce, budownictwie i pomnikach, ale też w instytucjach, symbolach i rytuałach), która porządkowana jest w pedagogice religii nie tylko w celach archiwi-

Im Zuge der Erweiterung der EU nach Osten, vor allem aber im Blick auf den Beitrittsantrag der Türkei wird auch der für die Konzepte ‘kollektives Bewusstsein’ und ‘kulturelles Gedächtnis’ konstitutive Begriff der ‘Kultur’ überdacht: Bisher beruhte der Kulturbegriff auf der Vorstellung von Nationalitäten und nationalstaatlich organisierten gesellschaftlichen Strukturen, innerhalb derer Gemeinschaften interagieren und ihr Wirklichkeitsmodell aufbauen. Dieses Konzept vermag den Kommunikationshorizont und die Verständigungsnotwendigkeiten multinationaler Gebilde und multiethnischer wie multikultureller Gemeinschaften nicht mehr abzubilden. Was bisher eher nationalstaatlich an sozial verbindlichen Interpretationen, emotionalen Besetzungen und normativen Bewertungen des Wirklichkeitsmodells einer Gesellschaft geleistet worden ist, muss jetzt in übergreifenden Zusammenhängen gesichert werden.⁷

Auch nach Aleida Assmann ist der Begriff der Kultur an die Konstruktion von Erinnerungsräumen gebunden: „Sie erschließen je spezifische Rahmen gemeinsamer Werte, Erinnerungen und Erwartungen, in denen Individuen über Generationen hinweg auf einander hören und sich als einander zugehörig begreifen können.”⁸ Wenn aber, wie vor allem vor einem möglichen Beitritt der Türkei, vielfältige konkrete, meist aber eher diffuse Ängste auftreten, zeigt dies, dass die Kommunikationsdimensionen und vor allem -formen bisher nicht angemessen ausgelotet und entfaltet sind: Es zeigt sich für viele Zeitgenossen in der EU noch nicht, wie ein übergreifendes gemeinsames, emotional positiv besetztes Wirklichkeitsmodell für alle, erst recht nicht, wie ein heterogenitätsverträgliches gemeinsames Modell aussehen könnte.

‘Kulturelles Gedächtnis’ enthält sedimentiertes kulturelles ‘Wissen’ (in Literatur, Kunst, Bauten und Denkmälern, aber auch in Institutionen, Symbolen und Ritualen), welches in der Religionspädagogik aber nicht zum Zwecke der Archi-

zacji. Raczej chodzi tu o odczytywanie śladów tej wiedzy, o zachowywanie pamięci i usuwanie naleciałości (Paul Ricoeur, *Symbolgeröll*) oraz o uzyskanie poprzez tę pracę orientacji w teraźniejszości i przyszłości. Dlatego też w omawianym procesie nie ma pryncypialnego pierwszeństwa przeszłości czy współczesności. Podobnie wypowiadał się już w 1982 roku Cwetan Todorow, przywoływany przez pedagogikę religii w związku z *Konziliarer Prozess*⁹ i *500 Jahre Eroberung*¹⁰, wzywając – z uwagi na proces wyodrębniania się pamięci zbiorowej – do tego, „żeby przypomnieć sobie, co się może zdarzyć, gdy nie uda się odkryć drugiego człowieka”¹¹. „Każdy z nas musi podejmować na nowo to odkrywanie, wcześniejsze doświadczenia nie zwalniają nas z tego obowiązku; mogą nas jednak nauczyć, do czego prowadzi lekceważenie tego.”¹² „Gdy nie zna się historii, mówi przysłowie, istnieje niebezpieczeństwo powtórzenia jej; ale jej znajomość nie oznacza wcale, że wiadomo, jak postępować.”¹³

2. Cele spotkania

Temat „Pamięć kulturowa w religiach” umiejscawia sympozjum w nurcie dyskursu o pamięci i tożsamości. Na wstępie podjęto myśl o wykorzystaniu w potencjale religii napięcia między lekceważeniem, nawet wypieraniem, a powodzeniem pracy nad przywracaniem pamięci, między zachowaniem przeszłości a nadzieją na przyszłość, w interesie konstruktywnego stawienia czoła teraźniejszości i wspierania europejskich procesów tożsamościowych. Jest to teza, którą należy zbadać w obliczu licznych konfliktów i potencjalnych sytuacji konfliktowych, które w wielu krajach Europy i na całym świecie związane są z religiami i religijną tożsamością grup. Bliższe spojrzenie na religie pokazuje, że należy rozumieć je jako określone religie. W aspekcie zachowywania pamięci np.

wierung gesichtet wird. Vielmehr geht es um Entzifferung der Spuren dieses Wissens, um Erinnerungsarbeit und Beseitigung von Verschüttungen (Paul Ricoeur: *Symbolgeröll*) und um Gewinn von Gegenwarts- und Zukunftsorientierung aus dieser Arbeit. Deshalb gibt es in diesem Prozess auch keinen prinzipiellen Vorrang von Vergangenen oder Gegenwärtigem. Ähnlich hatte Tzvetan Todorov, den die Religionspädagogik im Zusammenhang mit dem Konziliaren Prozess⁹ und 500 Jahre Eroberung¹⁰ rezipiert hat, schon 1982 im Blick auf den Aussonderungsprozess des kollektiven Gedächtnisses gefordert „daß man sich daran erinnert, was eintreten kann, wenn es einem nicht gelingt, den anderen zu entdecken”¹¹. „Jeder von uns muß diese Entdeckung wieder neu beginnen, die früheren Erfahrungen entbinden uns nicht davon; aber sie können uns lehren, welche Folgen das Verkennen hat.”¹² „Wenn man die Geschichte nicht kennt, sagt eine Spruchweisheit, läuft man Gefahr, sie zu wiederholen; aber wenn man sie kennt, weiß man noch lange nicht, was zu tun ist.”¹³

2. Zielsetzungen des Treffens

Mit dem Thema „Kulturelles Gedächtnis in den Religionen” stellte sich das Symposium in den Diskurszusammenhang von Erinnerungs- als Identitätsarbeit. Es ist darin zunächst der Gedanke beansprucht, dass im Potenzial der Religionen die Spannung zwischen Verscherzen, gar Verdrängen und Gelingen von Erinnerungsarbeit, zwischen Bewahrung des Vergangenen und Hoffnung auf Zukunft im Interesse der Bewältigung von Gegenwart konstruktiv für europäische Identitätsprozesse ‘genutzt’ werden kann – eine Behauptung, die angesichts der in vielen europäischen Ländern und weltweit mit Religionen und religiösen Gruppen-Identitäten verbundenen Konflikten und Konfliktpotenzialen eigens zu prüfen ist. Eine nähere Betrachtung von ‘Religionen’ zeigt, dass Religionen hier als ‘bestimm-

Niemców nie chodzi bowiem ogólnie o religię, lecz przede wszystkim o rolę religii chrześcijańskiej w kontekście dyktatury narodowosocjalistycznej i Holocaustu.

Podjmując zagadnienie tożsamości na styku pamięci kulturowej i zbiorowej krajów oraz kultur, które tworzą dzisiejszą Europę, można odczytać szczególną siłę twórczą religii chrześcijańskiej; należy jednak zrekonstruować także historię niepowodzeń. Pamięć kulturowa zawiera w sobie jednocześnie bogactwo kultury żydowskiej, dziedzictwa islamskiego i spotkań, do których dochodzi od dawna nie tylko na rubieżach (na przykład na Bałkanach). W miejscu rzekomo jasnych dysjunkcji „swojego” oraz „innego/obcego” pojawiają się współzależności powodzenia i niepowodzenia oraz wspólnie podzielane ambivalencje. Wnikliwa praca nad odczytywaniem tych współzależności uwrażliwia na dostrzeganie ciągłości i przełomów na tyle, aby móc wyzwolić się od uprzedzeń i lęku, co stanowi przesłankę doświadczenia, że obcy i obcość mogą być w dialektyce swojskości i obcości nie zagrożeniem, lecz ubogaceniem. Konferencja miała za zadanie wysondować, w konkretnych powiązaniach, opcje zawarte w tym spostrzeżeniu.

Religie stanowią jeden z ważnych wymiarów pamięci kulturowej. Inną płaszczyzną jest, równie ważne dla zagadnień tożsamości europejskiej, dziedzictwo Oświecenia. Tutaj islam zostaje skonfrontowany z poważnymi zastrzeżeniami, które wyrażają się w hasłach o niejednolitym w czasie rozwoju islamu i państw islamskich w kontekście Oświecenia, które przeszła Europa. Taka ocena nie bierze w wystarczającym stopniu pod uwagę zróżnicowanego rozwoju w świecie islamskim. Stefan Wild kontrargumentuje: „W tradycji muzułmańskiej łatwo daje się połączyć odnowę z nawiązaniem do własnej tradycji”¹⁴. Wskazuje on na ruch „Sprawiedliwość i dobroczynność”¹⁵, który jest w stanie budować mosty do zrozumienia islamu.

te Religionen’ verstanden werden müssen: Es geht beim Aspekt Erinnerungsarbeit z.B. der Deutschen nicht um Religion allgemein, sondern zuerst um die Rolle der christlichen Religion etwa im Kontext der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft und des Holocaust.

Bei der Frage nach der Identität an der Schnittstelle von kulturellem und kollektivem Gedächtnis der Länder und Kulturen, die im gegenwärtigen Europa zusammengeschlossen sind, kann für die christliche Religion eine besondere Gestaltungskraft entziffert, muss aber auch eine Geschichte des Misslingens rekonstruiert werden. Gleichzeitig birgt das kulturelle Gedächtnis einen Reichtum an jüdischer Kultur, an islamischem Erbe und an Begegnungen, die sich heute längst nicht mehr nur an den Rändern (etwa dem Balkan) vollziehen. Statt vermeintlich klaren Disjunktionen vom ‘Eigenem’ und ‘Anderem/Fremdem’ treten Zusammenhänge von Gelingen und Scheitern und gemeinsam geteilte Ambivalenzen in den Blick. Sorgfältige Entzifferungsarbeit dieser Zusammenhänge macht wahrnehmungsfähig für Kontinuitäten und Bruchstellen, um vorurteils-, vor aber allem angstfrei werden zu können – Voraussetzung dafür, dass in der Dialektik des Eigenen und Anderen der und das Fremde statt als Bedrohung auch als Bereicherung erfahren werden kann. In der Tagungsarbeit sollten die in dieser Betrachtung beschlossenen Optionen an konkreten Zusammenhängen ausgelotet werden.

‘Religionen’ sind aber nur eine bedeutsame Dimension des ‘kulturellen Gedächtnisses’. Eine andere, für die europäischen Identitätsfragen ebenso wichtige Dimension ist das ‘Erbe der Aufklärung’. Hier begegnen dem Islam erhebliche Vorbehalte, die sich besonders unter dem Stichwort einer Ungleichzeitigkeit des Islam und islamischer Länder mit einem durch die Aufklärung hindurchgegangenen Europa artikulieren. Diese Einschätzung nimmt aber differenzierte Entwicklungen in der islamischen Welt nur unzureichend zur Kenntnis. Dagegen formuliert

Ze zorientowanych naukowo rekonstrukcji pamięci kulturowej wynikają dla pedagogiki religii pewne „tożsamości” lub ich wzorce, którymi niełatwo podzielić się komunikatywnie. Potrzebna jest transformacja procesów uczenia się, tak by ludzie zajmowali postawę wobec tego, co napotykają, i pozwalali temu działać w ich życiu. Dlatego też na konferencji nie tylko podjęto ważne teoretyczne linie argumentacji, lecz, z zamiarem nawiązania do codzienności i komunikacji międzyludzkiej mieszkańców krajów uczestniczących w konferencji, konkretnie przybliżono pracę nad odczytywaniem pamięci kulturowej na poziomie nauczania religii oraz wspólnot. Celem tego było pogłębienie zrozumienia, co można pozyskać z pamięci kulturowej i jak to może być przyjmowane przez ludzi.

Połączenie pracy nad pamięcią oraz jej przekazywaniem ze współczesnymi problemami codzienności można pokazać na przykładzie tradycji świętowania niedzieli w kontekście świętowania szabatu. Wielu współczesnych nie rozumie genezy znaczenia niedzieli; z drugiej strony, wraz z postępem globalizacji, coraz częściej widoczne są zakusy wobec tego chronionego dnia. Bez wiedzy na temat tradycji związanej z niedzielą i bez jej oceny trudno jest się tym zakusom przeciwstawić. Gdy dostrzega się jej zakorzenienie w starotestamentalnej tradycji szabatu, ponownie zyskuje się motyw do stawiania czoła teraźniejszości. Słowa zapisane w Wj 34, 21a („Sześć dni pracować będziesz, a w dniu siódmym odpoczywaj”) oznaczają dla Izraela konkretnie i dokładnie to: tego dnia odrzuca się przymus pracy (niewolniczej), a Izrael wspomina, że został wyzwolony przez Boga z domu niewoli w Egipcie; jest to wspomnienie „podarowanej wolności”¹⁶.

Powrót do rzeczy zapomnianych, nawet wypartych ze świadomości, i ich odtworzenie dla przyszłości jest w istocie procesem komunikatywnym, który komplikuje się przez udział w komunikacji kolejnych partnerów, ale też za-

etwa Stefan Wild: „Eine Verbindung von Neubewertung und Anknüpfung an die eigene Tradition läßt sich in der muslimischen Tradition leicht verankern.”¹⁴ Er verweist auch auf die Bewegung „Gerechtigkeit und Wohltätigkeit”¹⁵, welche durchaus in der Lage ist, Brücken zu einem christlichen Verständnis zu schlagen.

Für die Religionspädagogik ergeben sich aus wissenschaftlich orientierten Rekonstruktionen aus dem kulturellen Gedächtnis nicht schlicht kommunikativ geteilte Identitäten bzw. Identitätsmuster. Es bedarf einer Transformation in Bildungsprozessen, in denen sich Menschen zu dem Begegnenden verhalten und es in ihrem Alltag wirksam werden lassen. Deshalb griff die Tagung nicht nur die größeren theoretischen Argumentationslinien auf, sondern buchstabierte im Interesse der Anschlussfähigkeit an Alltag und Kommunikation der Menschen (der beteiligten Länder der Tagung) die Entzifferungsarbeit auch konkret, etwa auf der Ebene von Religionsunterricht oder Gemeinden, damit deutlich und erfahrbar wird, was aus dem kulturellen Gedächtnis gewonnen und wie es von Menschen übernommen werden kann.

Eine Verknüpfung von Erinnerungs- und Vermittlungsarbeit mit gegenwärtigen Alltagsfragen kann am Beispiel Sonntag-Sabbat-Tradition gezeigt werden: Woher der Sonntag seine Sinngewinnung gewonnen hat, ist vielen Zeitgenossen verborgen. Im Zuge der Globalisierung wird die Begehrlichkeit auf diesen geschützten Tag immer größer. Ohne Wissen und Bewertung der im Sonntag beschlossenen Traditionen kann dieser Begehrlichkeit kaum Widerstand entgegengesetzt werden. Betrachtet man aber die Verankerung in der alttestamentlichen Sabbat-Tradition, werden für die Bewältigung der Gegenwart Motive wiedergewonnen. Ex 34, 21a „Sechs Tage sollst du arbeiten, am siebten Tag sollst du ruhen” heißt für Israel ganz konkret: An diesem Tag wird der Zwang zur (Sklaven)Arbeit durchbrochen und Israel erinnert sich daran, dass es von Gott aus dem

sadniczo może być przez ich udział ubogacony. Konferencja zmierzała do nakreślenia zarysów pedagogiki religii zachowującej pamięć, komunikatywnej i akceptującej pluralizm¹⁷. Nie chodzi jedynie o wywodzenie orientacji z pamięci kulturowej, lecz o zdobywanie, poprzez procesy kształcenia i budowania tożsamości jednostek i grup, subiektywnie ugruntowanych zdolności do wywodzenia takich orientacji. Stąd pojawia się pytanie o rolę chrześcijaństwa w Europie, przede wszystkim w kontekście zachodzących zmian społeczno-strukturalnych. Czy w takim samym stopniu, w jakim dotychczas wiara chrześcijańska postrzegana była jako istotny element pamięci kulturowej Europy, nie grozi jej teraz historyzacja – czy nie jest ona przez to być może redukowana jedynie do śladu tradycji, traktowana jako mało ważne wspomnienie?

Pedagogika religii jako dziedzina teologii chrześcijańskiej dotyka w związku z pamięcią kulturową i „niebezpiecznym wspomnieniem” pewnych linii tradycji, powiązanych jednoznacznie z tradycją judeochrześcijańską. Odwołując się do tradycji biblijnej jako „niebezpiecznego wspomnienia” – powyżej wspomniano trochę o potencjale subwersywnym w związku z sabatowym porzuceniem dla Boga pracy – w koncepcji „anamnestycznego uczenia się” podejmowane są na nowo impulsy płynące z teologii politycznej (Dorothee Sölle, Johann Baptist Metz), które w latach 70. i 80. XX w. uwidoczniły wyraźnie polityczny wymiar działań podejmowanych w ramach pedagogiki religii. Również intensywne zajmowanie się „procesem soborowym na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia” do poł. lat 90. XX w. było uzasadniane przez teologię praktyczną. Z naukowo-historycznego punktu widzenia warto jest zadać sobie dzisiaj pytanie, dlaczego te tematy usunęły się na dalszy plan nie tylko w pedagogice religii, lecz przede wszystkim w pamięci komunikatywnej ogółu społeczeństwa, choć prze-

Sklavenhaus Ägyptens befreit worden ist: Erinnerung an „geschenkte Freiheit”¹⁶.

Vergessenes, gar Verdrängtes wiederzugewinnen und für Zukunft zu erschließen, ist im Kern ein kommunikativer Prozess, der durch weitere Kommunikationspartner zwar komplizierter wird, grundsätzlich aber auch bereichert werden kann. Die Tagung wollte in ihrer Arbeit konturieren, was erinnerungsfähige, kommunikative und pluralitätsfähige Religionspädagogik heißen kann.¹⁷ Dieser geht es darum, nicht einfach aus dem kulturellen Gedächtnis Orientierungen vorzugeben, sondern über Bildungs- und Identitätsprozesse Einzelner und von Gruppen subjektverankerte Orientierungs-Fähigkeiten zu erschließen. Daraus folgt auch die Frage nach der Rolle des Christentums in Europa, vor allem im Blick auf anstehende sozial-strukturelle Veränderungen. Droht in dem Maße, wie der christliche Glaube als ein wesentlicher Teil des kulturellen Gedächtnisses Europas beschworen wird, nicht auch seine Historisierung – wird er damit nicht möglicherweise reduziert auf eine Traditionsspur, auf eine ganz und gar ungefährliche Erinnerung?

Religionspädagogik als Disziplin einer christlichen Theologie beansprucht im Zusammenhang von kulturellem Gedächtnis und ‘gefährlicher Erinnerung’ besondere, gerade mit der jüdisch-christlichen Tradition unverwechselbar verknüpfte Traditionslinien: Mit dem Rekurs auf die biblische Tradition als ‘gefährliche Erinnerung’ – etwas von dem subversiven Potenzial wurde oben im Zusammenhang des Sabbat-Streiks für Gott bereits angesprochen – wurden Impulse aus der Politischen Theologie (Dorothee Sölle, Johann Baptist Metz) im Konzept ‘anamnestischen Lernens’ wieder aufgegriffen, welche in der Religionspädagogik in den 1970er und 1980er Jahren deutlich die politische Dimension religionspädagogischen Handelns hervortreten ließen. Auch das intensive Eingehen auf den ‘Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung’ bis Mitte der 1990er Jahre

cież w kontekście globalizacji pojawia się potrzeba ich artykulacji.

Pedagogika religii, która jest zainteresowana komunikacją międzyludzką i wzorcami tożsamości, musi się dokładnie zająć tymi zagadnieniami. Poszukując „skarbów pamięci kulturowej”, nie może ona odcinać się od sytuacji życiowej ani od codzienności współcześnie żyjących ludzi. W podejmowanych pracach jest ona zdana na postrzeganie wsparte na wiarygodnych badaniach empirycznych, dlatego – co też przyjęto podczas konferencji – procesy przekształcania pamięci kulturowej w praktyczne działania znajdują odbicie w podejmowaniu studiów empirycznych.

3. Główne tezy, wynikające z wystąpień uczestników konferencji

- Istnieje konieczność objęcia badaniami społeczno-kulturowego spektrum całej Europy oraz wkładu, jaki wnieść może religia, szczególnie pod kątem siły integrującej, drzemącej w pamięci kulturowej religii. Przede wszystkim jednak należy zapytać o to, jakie konkretnie zasoby tradycji są żywe w tożsamości religijnej, we wspólnotach i instytucjach, i czy mogą one sprostać wyzwaniu, którym jest konieczność przebudowy systemów społecznych (kształcenia, zdrowia, opieki społecznej nad ludźmi starymi oraz pracy w ogóle) na zasadach solidarności i sprawiedliwości. Analiza sytuacji we Włoszech i Niemczech stanowić może model przydatny w nauce postrzegania i interpretacji omawianych zagadnień oraz służyć do stawiania pytań wykraczających poza sytuację tych krajów, odnoszących się do szerszego kontekstu europejskiego.
- W celu zakorzenienia procesów pozyskiwania i wykorzystywania zasobów pamięci kulturowej w nauczaniu religii i we wspólnocie, zachodzi potrzeba naukowego wykazania istnienia żywych i powiązanych z życiem codziennym zasobów tradycji jako praktykowa-

war so praktisch-theologisch motiviert. Wissenschaftsgeschichtlich muss heute gefragt werden, warum diese Themen nicht nur in der Religionspädagogik, sondern vor allem gesamtgesellschaftlich im kommunikativen Gedächtnis in den Hintergrund getreten sind, obgleich sie gerade im Kontext der Globalisierung notwendig zu artikulieren wären. Die Vermutung aber, dass die Motivationen des *'Konziliaren Prozesses'* vielleicht in „ATTAC” ausgewandert sind und damit einen Transformationsprozess durchgemacht haben, erfordert eine Überprüfung der These vom Motivations- und Wertverlust in Richtung einer These des Gestaltwandels.

Eine an der Kommunikation der Menschen und ihren Identitätsmustern interessierte Religionspädagogik muss hier genau hinsehen. Sie darf bei ihrer Suche nach den 'Schätzen des kulturellen Gedächtnisses' nicht den Kontakt zur Lebens- und Alltagssituation der gegenwärtig lebenden Menschen verlieren. Sie sieht sich deshalb in ihrer Arbeit immer auch an die empirisch verlässlich gestützte Wahrnehmung der Situation verwiesen, weshalb – auch für die Tagung durchgängig – die Transformationsprozesse vom kulturellen Gedächtnis in praktisches Handeln im Horizont empirischer Studien reflektiert wurden.

3. Zusammenfassende Akzentuierungen

- Es ist der gesellschaftlich-kulturelle Horizont in Europa insgesamt zu thematisieren und der Beitrag der Religionen auch daraufhin zu befragen, was an Integrationskraft aus dem kulturellen Gedächtnis der Religionen erwachsen kann, vor allem aber auch, welche konkreten Traditionsbestände in religiösen Identitäten, Gemeinschaften und Institutionen überhaupt noch wirksam sind, um die Herausforderung der Umgestaltung der gesellschaftlichen Systeme (Bildung, Gesundheit, Altvorsorge und Arbeit überhaupt) auch unter Solidaritäts- und Gerechtigkeits-Aspekten bewälti-

nych form życia oraz ich kompatybilnego przekazywania w procesach kształcenia.

- Jakie zasoby tradycji wielkich religii występujących w Europie (judaizm, chrześcijaństwo, islam) można (ponownie) odkryć, aby sprostać zadaniom związanym z obecnymi i przyszłymi wymogami solidarności? Należy tu przede wszystkim zwrócić uwagę na dotychczas niezauważaną wspólną cechę z islamem: filar jałmużny oraz odpowiedzialność za wspólnotę (*umma*).
- Z punktu widzenia pedagogiki religii zagadnienie pamięci kulturowej w religiach zjednoczonej Europy zyskuje kolejny wymiar wewnętrzny, jeśli pytać o to, w jakim stopniu trzeba i można skonkretyzować zadanie utrwalania pamięci i kompatybilności tradycji religijnych w kontekście dzisiejszych starań o reformę oświaty i sformułowanie zadań szkoły i nauczania z uwzględnieniem uzasadnionego, koniecznego i godnego zaufania wkładu religijnych procesów kształcenia.
- Należy krytycznie przedyskutować, czy z metaforą „pamięć kulturowa” nie łączą się zagrożenia związane z ucieczką od niepewności – podobnie jak powiedzenie, że potrzebne jest „orientowanie się na wartości”, pociąga za sobą niebezpieczeństwo utraty z pola widzenia zakorzenienia poprzez zdolność podmiotów do przyjmowania wartości. W kontekście pamięci kulturowej należy więc zadać pytanie, jakie subiektywne warunki, wykraczające poza warunki kolektywne, uzdalniają podmioty do zapamiętywania i pamiętania oraz jaki wpływ na to mogą mieć procesy (religijno)pedagogiczne.

4. Przebieg konferencji

W trakcie prac konferencji konkretyzowano wybrane aspekty systematycznie wyznaczonych zagadnień¹⁸.

gen zu können. – Die Analyse der Situation in Italien und Deutschland dient dabei gleichsam als Modell (Wahrnehmungsschulung und Interpretation) für eine darüber hinausgehende europaweit orientierte Fragestellung.

- Es geht im Interesse der Verankerung von Erschließungsprozessen aus dem kulturellen Gedächtnis (in Religionsunterricht und Gemeinde) um wissenschaftlich begründeten Aufweis noch wirksamer und lebensweltlich verorteter/ verankerter Traditionsbestände als praktizierter Lebensformen und um deren anschlussfähige Vermittlung in Bildungsprozessen.
- Welche Traditionsbestände in den in Europa vertretenen großen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) können (wieder)entdeckt werden, um besonders angesichts aktueller und künftiger Solidaritäts-Anforderungen die Aufgaben bewältigen zu können? Zu denken ist hier vor allem an die bisher eher vernachlässigte Gemeinsamkeit auch mit dem Islam (Säule des Almosengebens und der Verantwortung für die Gemeinschaft/Umma).
- Die religionspädagogische Frage gewinnt *nach innen* eine weitere Dimension, insofern die Aufgabe der Erinnerungsarbeit und der Anschlussfähigkeit religiöser Traditionen im Kontext aktueller Bildungsreformbemühungen um Aufgaben von Schule und Unterricht hinsichtlich eines begründet ausweisbaren, notwendigen und verlässlichen Beitrags religiöser Bildungsprozesse konkretisiert werden muss und kann.
- Kritisch ist zu diskutieren, ob mit der Metapher ‘kulturelles Gedächtnis’ nicht auch Entlastungs-Risiken verbunden sind, ähnlich der Rede, dass es ‘Wert-Orientierungen’ braucht, in deren Gefolge dann aber die Gefahr besteht, die Verankerung in den Subjekten durch Wertfähigkeit aus den Blick zu verlieren. Für das kulturelle Gedächtnis ist also näherhin zu fragen, welche subjektiven Bedingungen über die kollektiven hinaus die

Monika Scheidler pytała w kontekście przyszłej pracy nad integracją jako pracy nad tożsamością: „Jak mogą się powieść procesy uczenia się w wielokulturowej Europie? Jaki może być wkład religii chrześcijańskiej w integrację i budowanie tożsamości? Od czego zależy sukces katechetycznych procesów w coraz bardziej wielokulturowych społecznościach, wśród ludzi pochodzących z różnych kultur?” Jej analiza pokazała cztery podstawowe strategie akulturacji w wielokulturowym rozwoju społeczności, przy czym można zaobserwować nie tylko dostosowanie się migrantów do wzorców myślenia i działania rdzennej ludności, lecz także dostosowanie się rdzennej ludności do kultury migrantów. Te strategie to: 1) separacja (segregacja z perspektywy kultury większości; jest praktykowana wszędzie tam, gdzie „struktury duszpasterstwa migrantów utrzymują się przez 10 lat i dłużej, mimo braku dopływu nowych migrantów mówiących tym samym językiem ojczystym”); 2) marginalizacja („Niebezpieczeństwo marginalizacji pojawia się, gdy migranci odkrywają w kulturach i pomiędzy nimi niekompatybilne wartości, niepodające się integracji. [...] Nieustanne doświadczenie bycia niedowartościowanym i odrzucanym wzmacnia negatywną samoocenę migrantów i regresję w ich rozwoju osobowościowym.”); 3) asymilacja („Członkowie kultury mniejszościowej, którzy wybierają strategię asymilacji, sięgają przy rozwiązywaniu konfliktów międzykulturowych po wzorce, które zdominowały ich własne potrzeby kulturowe, czego efektem jest przeważanie kultury dominującej.”); 4) integracja („Migranci i rdzenna ludność, dążąc do integracji, próbują przejąć ważne dla nich elementy innych kultur jako ubogacenie i wykształcić tożsamość bikulturową.”).

Jeśli struktury lokalnych Kościołów korzystają z różnych możliwości duszpasterstwa migrantów w duchu integracji i realizują je na różnych płaszczyznach praktyki we wspólnocie,

Subjekte befähigen, Gedächtnis-fähig zu werden und zu bleiben und was (religions)pädagogische Prozesse dazu beitragen können.

4. Überblick zum Tagungsverlauf

Die Tagungsarbeit hat den systematisch abgesteckten Fragehorizont unter ausgewählten Problemstellungen konkretisiert.¹⁸

Monika Scheidler fragte im Blick auf die anstehende Integrations- als Identitätsarbeit: „Wie können Lernprozesse in einem multikulturellen Europa gelingen? Welchen Beitrag kann die christliche Religion für die anstehende Integrations- und Identitätsarbeit leisten? Wie können auch und gerade katechetische Prozesse in zunehmend multikulturellen Gemeinden mit Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft gelingen?” Die Analyse deckte vier grundlegende Akkulturationsstrategien im multikulturellen Kontext von Gemeindeentwicklungen auf, wobei nicht nur Anpassungsleistungen der Migranten an die Denk- und Handlungsweisen der Einheimischen, sondern auch der Einheimischen an die Kultur der Migranten in den Blick kommen: Separation (Segregation aus der Perspektive der Mehrheitskultur; überall dort praktiziert, wo „Strukturen für die Migrantenpastoral 10 Jahre und länger aufrecht erhalten werden, auch wenn praktisch keine neuen Migranten derselben Muttersprache nachkommen”); Marginalisierung („Die Gefahr der Marginalisierung droht, wenn Migranten in und zwischen den verschiedenen Kulturen inkompatible Werte entdecken, die sie nicht integrieren können.” „Die permanenten Erfahrungen des Abgewertet-und-abgelehnt-Werdens verstärken das negative Selbstbild der Migranten und die Regression ihrer Persönlichkeitsentwicklung.”); Assimilation („Angehörige von Minderheitskulturen, die die Assimilationsstrategie verfolgen, wählen zur Lösung interkultureller Konflikte das Muster, ihre kulturspezifischen Bedürfnisse zu unterdrücken, sodass die domi-

może ona stać się „szkołą pluralizmu” (Ottmar Fuchs), poprzez akceptację innych jako istotną strukturę wiary chrześcijańskiej.

W trakcie dyskusji zaakcentowano, że największym problemem nie są różnice kulturowe, lecz społeczne, co w obliczu trudnej sytuacji społecznej stanowi szczególne wezwanie do podejmowania działań politycznych. Częstym źródłem konfliktów jest również przyjmowanie różnych strategii akulturacji w różnych grupach wiekowych.

Po tym spojrzeniu na sytuację we wspólnotach Maria Luisa Mazzarello skoncentrowała się na zadaniu pracy nad pamięcią i włączaniem tradycji religijnych w kontekście podejmowanych dzisiaj prób reformy oświaty i sformułowania zadań szkoły i nauczania. Stawiała ona pytania o uzasadniony, konieczny i godny zaufania wkład religijnych procesów kształcenia w kontekście reformy oświaty we Włoszech, w interesie komunikowania wiary w społeczeństwie. Szczególną drogą okazuje się tu praca nad pamięcią dotyczącą sztuki. „Dzieła sztuki, będące dokumentem wiary i wyrazem żywej tradycji Kościoła w danym czasie, odgrywają uprzywilejowaną rolę w uzasadnianiu ciągłości wiary w łączności z naszymi poprzednikami. [...] Tego wymaga »pedagogika pamięci«”.

Oprócz paraleli do niemieckich prób reformy oświaty, głównie jeśli chodzi o standardy kształcenia, poruszono w dyskusji konieczność prowadzenia takiego dialogu trójstronnego pomiędzy wiarą/Biblią, sztuką i teraźniejszością, żeby sztuka nie tylko komentowała wiarę, lecz stanowiła wyzwanie poprzez jej kontekstualizację. Głównym problemem jest tu zagadnienie hermeneutyki, które, po wystąpieniu Mazzarello, omawiał Salvator Currò: jakie „hermeneutyki” są potrzebne, by zgromadzona w tradycji wiedza była zdolna nawiązać do współczesnego zachowania społecznego i indywidualnego?

Integrati- on („Auf Integration ausgerichtete Migranten und Einheimische versuchen, die für sie bedeutenden Elemente der verschiedenen Kulturen als Bereicherung aufzunehmen und eine biculturelle Identität auszubilden.”).

Wenn die Regelstrukturen der Ortskirche die Optionen für Migrantenpastoral im Sinne von Integration aufnehmen und auf den verschiedenen Ebenen gemeindlicher Praxis realisieren, kann eine Gemeinde ‘Lernschule der Pluralität’ (Ottmar Fuchs) werden, mit Anerkennung des Anderen als Kernstruktur christlichen Glaubens.

In der Diskussion wurde weiter hervorgehoben, dass am problematischsten nicht die kulturelle, sondern die soziale Differenz ist, mit besonderen Herausforderungen an politisches Handeln angesichts schwieriger Soziallagen. Auch ergeben sich häufig dadurch Konflikte, dass in verschiedenen Generationen unterschiedliche Akkulturationsstrategien verfolgt werden.

Nach diesem Blick auf die Gemeindesituation stellte Maria Luisa Mazzarello die Aufgabe der Erinnerungsarbeit und der Anschlussfähigkeit religiöser Traditionen im Kontext aktueller Bildungsreformbemühungen um Aufgaben von Schule und Unterricht in den Mittelpunkt. Sie fragte für Italien nach einem begründet ausweisbaren, notwendigen und verlässlichen Beitrag religiöser Bildungsprozesse im Horizont von Bildungsreform im Interesse von Glaubenskommunikation in gesellschaftlichem Kontext. Als besonderer Weg zeigt sich dabei Erinnerungsarbeit über die Kunst. „Die Werke der Kunst, insofern sie Dokumente des Glaubens und Ausdruck der lebendigen Tradition der Kirche in der jeweiligen Zeit sind, sind ein privilegierter Weg, um eine Kontinuität des Glaubens zu begründen mit denen, die uns vorangegangen sind. [...] All dies erfordert eine ‘Pädagogik der Erinnerung’.”

Neben Parallelen zu deutschen Bildungsreformbemühungen, insbesondere um Bildungsstandards, wurde in der Diskussion herausgear-

Według Currò, pytanie o pamięć (*memoria*) wprowadza bezpośrednio w krąg zagadnień zdawałoby się krytycznych zarówno wobec współczesności, jak i wobec podmiotu: „Czy można stawiać na wychowanie religijne opierające się raczej na wyzwaniach ze strony śladów przeszłości niż na poznawaniu podmiotu?” Currò przejmuje od Emmanuela Levinasa i Paula Ricoeura kategorię „śladu”, która wskazuje na coś większego, co nie mieści się w ramach hermeneutyki czy w horyzoncie pojmowania, lecz „co przełamuje hermeneutykę i otwiera nowy horyzont, radykalniejszy, charakteryzujący się – bardziej niż poznaniem sensu – wezwaniem do odpowiedzialności, wdzięczności, szczerości, odwagi do posłuszeństwa, zaufania. Możemy mówić o horyzoncie altruizmu i daru”. Poprzedzający podmiotowość fakt bycia stworzeniem obejmuje we wspólnym życiu także odpowiedzialność za powierzona inność. Pedagogika religii kierująca się tą odpowiedzialnością miałyby na celu nie tyle logikę znaków, w kontakcie zaś z obcymi analizę i rozumienie różnic, co raczej postrzeganie siebie jako uczestnika w relacjach wzajemnej wdzięczności. Relacje te występują w różnych religiach i kulturach oraz stanowią nośną i dlatego też niezbędną podstawę motywacyjną.

W trakcie dyskusji odwoływano się do kategorii „śladu” także jako do metafory, wskazując, że ślady, np. ślady przemocy, niekoniecznie muszą być pozytywne. Następnie przedyskutowano podwójny sens pojęcia „rozumienie”. Rozumienie, które bez krytyki i perspektywy podmiotu zdaje się na „ślad”, może popaść w bezruch, odgraniczać i konstatować, natomiast rozumienie, którego zamiarem jest zintegrowanie tego, co rozumieniem nie jest, mogłoby mieć formę otwartą, nie będąc przy tym wcale jedynie krytyką podmiotu.

Podczas gdy obraz zadomowienia w tradycjach wskazuje na ich niekwestionowany wymiar, a co za tym idzie, również siłę motywującą,

beitet, dass der Dialog/Trialog: Glaube/Bibel – Kunst – Gegenwart so zu führen ist, dass nicht die Kunst den Glauben (nur) kommentiert, sondern ihn durch neue Kontextualisierungen herausfordert. Damit ist als zentrales Problem die Frage nach der Hermeneutik gestellt, der sich im Anschluss an Mazzarello der Beitrag von Salvatore Currò zuwendete: Welcher ‘Hermeneutiken’ bedarf es, um in Traditionen beschlossenes Wissen für gegenwärtiges gesellschaftliches und persönliches Handeln anschlussfähig werden zu lassen?

Für Currò führt die Frage nach der Erinnerung (*memoria*) mitten in eine gegenwarts-, darin zunächst auch subjektkritisch erscheinende Fragestellung: „Ist es möglich, auf eine religiöse Erziehung zu setzen, die sich mehr auf die Herausforderung durch die Spuren der Tradition stützt als auf die Erforschung des Subjekts?” Currò übernimmt von Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur die Kategorie „Spur”, die auf ein Mehr verweist, das nicht innerhalb einer Hermeneutik oder im Horizont des Begreifens bleibt, sondern „das die Hermeneutik durchbricht und einen neuen Horizont eröffnet, der radikaler ist, gekennzeichnet – mehr als von der Erforschung des Sinnes – vom Anruf, der Verantwortung, des Dankes, der Aufrichtigkeit, des Mutes zum Gehorsam, des Vertrauens. Wir könnten es Horizont der Alterität und des Geschenks nennen.” Die dem Subjektsein vorauslaufende Geschöpflichkeit erschließt für das Miteinander-Leben auch Verantwortlichkeit für anvertrautes Anderes. Eine an dieser Verantwortung orientierte Religionspädagogik hätte dann nicht so sehr die Logik der Zeichen und im Umgang mit dem Fremden die Analyse und das Verstehen von Unterschieden zum Ziel, sondern das sich Hineingestellt-Sehen in Bewegungen des Verdanktseins, die die verschiedenen Religionen und Kulturen immer schon miteinander teilen – ein tragender und darin unverzichtbarer motivationaler Grund.

Herbert A. Zwergel pytał – w kontekście dzisiejszego społeczno-kulturowego spektrum Europy – o siłę integracyjną religii w obliczu problemów społecznych. Gdy brakuje solidarności i sprawiedliwości, potrzebne okazuje się, obok nośnej tradycji, także spojrzenie krytyczno-analityczne, przy którym niezbędne jest odwołanie się do krytycznej teorii podmiotu. Bez tej teorii, nawet z uwzględnieniem opcji uproszczonej, zostałaby pominięty polityczny wymiar religijnie motywowanego, lecz zagrożonego działania.

W obliczu zmian społeczno-strukturalnych w Niemczech (i w całej Europie), zaostrzających się dodatkowo przez rozszerzenie Unii na wschód, powiększa się obszar „trudnych warunków życia” (Wilhelm Heitmeyer), co ma skutki zarówno dla życia osobistego, jak też integracji społecznej. Poszukując zasobów solidarności – w obliczu niedostatku tego dobra społecznego – dostrzec można podobieństwa między chrześcijaństwem i judaizmem, ale też i islamem, które mogą mieć ogromne znaczenie dla stawiania czoła wyzwaniom przyszłości¹⁹. Tu objawia się niewygodna i myląca dialektyka postrzegania swojego w obcym i obcego w swoim, która nie może jednak pozostać abstrakcyjna i pozbawiona skutków. Wspomniane podobieństwa były tematem kolejnego wykładu Stephana Leimgrubera, który odczytywał koncepcję „uczenia się anamnesticznego” i kategorię „niebezpiecznego wspomnienia” w kontekście pamięci kulturowej z polityczno-teologicznego punktu widzenia.

Tam, gdzie stykają się kulturowe i zbiorowe pamięci krajów i kultur połączonych w dzisiejszej Europie, dostrzegł Leimgruber bogactwo kultury judaistycznej i chrześcijańskiej oraz dziedzictwa islamu; spotykają się one nie tylko na rubieżach (jak na przykład na Bałkanach). W miejsce pozornie jasnych dysjunkcji „swojego” oraz „innego/obcego” pojawiają się współzależności powodzenia i niepowodzenia oraz wspólnie podzielane ambiwalencje. Analizy po-

In der Diskussion wurde die Kategorie ‘Spur’ auch als Metapher angefragt, insofern darauf verwiesen wurde, dass Spuren als Spuren von Gewalt nicht immer nur positiv sind. Weiter wurde ein doppelter Sinn von Verstehen herausgearbeitet: Ein Verstehen, das sich ohne Kritik und Subjekt-Perspektive der Spur überlässt, kann zum Stillstand kommen, abgrenzen und feststellen. Ein Verstehen aber, das das Nicht-Verstehen integrieren will, könnte offen sein und wäre darin keineswegs nur subjektkritisch.

Während das Bild vom Bewohnen von Traditionen auf deren Unableitbarkeit und darin auch motivationale Kraft verweist, fragte Herbert A. Zwergel im aktuellen gesellschaftlich-kulturellen Horizont Europas, was an Integrationskraft der Religionen angesichts gesellschaftlicher Problemlagen noch wirksam ist. Wo Solidarität und Gerechtigkeit verletzt werden, braucht es neben der tragenden Tradition auch den kritisch-analytischen Blick, welcher nicht ohne kritische Theorie des Subjekts durchgehalten werden kann. Ohne eine solche Theorie, ineins mit einer ‘Option für die Armen’ kommt die politische Dimension religiös motivierten, aber bedrohten Handelns nicht in den Blick.

Angesichts der sozial-strukturellen Veränderungen in Deutschland und in Europa, noch verschärft durch die Ost-Erweiterung, vergrößert sich die Zone der ‘prekären Lebensverhältnisse’ (Wilhelm Heitmeyer), mit Folgen für die persönliche Lebensführung und die gesellschaftliche Integration. Angesichts des knappen gesellschaftlichen Guts ‘Solidarität’ geraten auf der Suche nach Solidaritäts-Ressourcen Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Judentum, aber auch mit dem Islam in den Blick, welche für die Bewältigung der Zukunftsaufgaben von großer Bedeutung sein können.¹⁹ Hier zeigt sich eine durchaus unbequeme und irritierende Dialektik der Wahrnehmung des Eigenen im Anderen und des Anderen im Eigenen, welche aber nicht abstrakt und folgenlos bleiben darf. Diesen Gemein-

zwalają dostrzegać ciągłość i przełomy, co umożliwia wyzwolenie się od uprzedzeń i lęku oraz stanowi przesłankę doświadczenia, że obcy i obcość mogą być w dialektyce swojskości i obcości nie zagrożeniem, lecz ubogaceniem. Nakreślone zostają przy tej okazji szczególne zadania pedagogiki (i religii).

Podejście Leimgrubera opiera się na pojęciu „kultura pamięci” (Metz): „uważne wspomnianie, pociągające za sobą zmiany w postawach i zachowaniu, a więc nie tylko czysto zewnętrzne przypominanie sobie, lecz jednocześnie impuls do budowania własnej podmiotowości, pełne empatii, poruszające i brzemiennie w skutki uczenie się dla lepszej przyszłości”. Tu zarysowuje się już wcześniej wielokrotnie wspomniana ambiwalencja kultury anamnestycznej: „odpowiednie podejście do przeszłości, sprzeciwiające się nie tylko zapominaniu, ale też przyzwyczajaniu się do katastrof”. Rekonstruując ważne z punktu widzenia dydaktyki religijnej aspekty antropologiczne uczenia się przypominającego, dostrzec można, że we wszystkich trzech religiach wywodzących się od Abrahama – judaizmie, chrześcijaństwie, islamie – wspomnienie i pamięć (*memoria*) są istotnymi cechami strukturalnymi i z tego względu musiały stworzyć we wspólnej Europie wspólny horyzont wartości. Konieczne jest dokładniejsze przyjrzenie się islamowi pod kątem jego wewnętrznego zróżnicowania i hermeneutycznych dróg rozwoju, aby móc zweryfikować opartą częściowo na uprzedzeniach tezę o niejednorodnym w czasie rozwoju islamu względem dziedzictwa (europejskiego) Oświecenia i poznać w wystarczającym stopniu nowsze kierunki rozwoju islamu.

Wraz z koncepcją spotkania jako wychodzenia naprzeciw pojawiają się pytania o znaczenie doświadczenia zmysłowo-estetycznego dla procesów zachowywania pamięci i tożsamości. Chodzi tutaj również o możliwości rozszerzenia dyskursu akademickiego o formy percepcji kul-

samkeiten ging der nachfolgende Beitrag von Stephan Leimgruber nach, wobei das Konzept ‘anamnestischen Lernens’ und die Kategorie ‘gefährliche Erinnerung’ durchaus im Kontext des kulturellen Gedächtnisses politisch-theologisch zu lesen sind.

An der Schnittstelle von kulturellem und kollektivem Gedächtnis der Länder und Kulturen, die im gegenwärtigen Europa zusammengeschlossen sind, entzifferte Leimgruber einen Reichtum an jüdischer und christlicher Kultur sowie an islamischem Erbe, von dem aus sich Begegnungen längst nicht mehr nur an den Rändern (etwa dem Balkan) vollziehen. Statt vermeintlich klaren Disjunktionen von ‘Eigenem’ und ‘Anderem/Fremdem’ treten Zusammenhänge von Gelingen und Scheitern und gemeinsam geteilte Ambivalenzen in den Blick. Die Analysen machen wahrnehmungsfähig für Kontinuitäten und Bruchstellen, um vorurteils-, vor aber allem angstfrei werden zu können – Voraussetzung dafür, dass in der Dialektik des Eigenen und Anderen der und das Fremde statt als Bedrohung auch als Bereicherung erfahren werden kann. Dabei wird besonders die (religions) pädagogische Aufgabe konturiert.

Leimgrubers Ansatz ist im Begriff der ‘Erinnerungskultur’ (Metz) verankert: „ein achtsames Gedenken, das Veränderungen in der Einstellung und im Handeln nach sich zieht, also kein rein äußerliches Erinnern, sondern gleichsam einen Stachel für das Subjekt-Werden, ein empfindendes, aufwühlendes und folgenreiches Lernen für eine bessere Zukunft”. Hier zeigt sich die bereits vielfach angesprochene Ambivalenz in der anamnestischen Kultur: „angemessener Umgang mit der Vergangenheit, welcher sowohl Widerstand gegen das Vergessen als auch gegen die Gewöhnung an Katastrophen leistet”. In der Rekonstruktion religionsdidaktisch relevanter anthropologischer Aspekte erinnernden Lernens wurde gezeigt, dass in allen drei abrahamitischen Religionen – Judentum, Christentum, Islam – Erinnern und Gedenken (*memoria*) wesentliche

turalno-estetycznej oraz konkretne formy zachowywania pamięci w szczególnych „miejscach pamięci”. W dwóch mieszanych grupach niemiecko-włoskich, w których miała miejsce wspomaganą przez tłumaczenie ożywiona wymiana myśli, uczestnicy obrad podczas zwiedzania pomnika zamordowanych Żydów doświadczali głębokich przeżyć, będących źródłem refleksji i rozmowy. Wśród hałasu miasta pomnik stanowił nagłą, uderzającą zmianę, nie tracąc jednak związków z normalnością – gdyż dzieci urządziły sobie w tym miejscu plac zabaw między blokami; jednocześnie pojawiała się poczucie niepewności, czy za najbliższym rogiem nie ukrył się ktoś, kto nieoczekiwanie może zastąpić drogę; ogarniało wrażenie bycia odizolowanym w przejściach między stelami. Doświadczenie przestrzeni łączyło się z bardzo różnymi reakcjami emocjonalnymi. Refleksja prowadziła do wniosku, że pomnik Holocaustu jako dzieło otwarte, sprawiające, że w przestrzeni wyznaczonej przez artystę odżywa tragedia, potrzebuje opowieści, aby nie stać się abstrakcją, potrzebuje konkretnych wspomnień, aby w pamięci Niemców zachowała się pamięć o cierpieniu milionów zamordowanych Żydów. Stąd też uważa się za udany pomysł, że „miejscze pamięci” w pewnym sensie towarzyszy pomnikowi jako tło, jest w nim zakotwiczone, nie narzucając się jednak bezpośrednio. W ten sposób powstaje przestrzeń dla wolnej odpowiedzi człowieka, bez której nie jest możliwe ani prawdziwe zachowywanie pamięci, ani też przyszłość niosąca ze sobą zmiany.

Mając przed oczami cel, jakim jest wybadanie warunków i możliwości tworzenia „kultury anamnestycznej” w Niemczech, we Włoszech i w całej Europie jako perspektywy na przyszłość, Reinhold Boschki dokonał analizy należącego do dziedziny pedagogiki religii problemu konsekwencji kształcenia religijnego i etycznego dla społeczeństwa i Kościoła. Po-

Strukturmerkmale darstellen und insofern im Zusammenleben in Europa einen gemeinsamen Werthorizont erschließen können müssten. Damit dies mögliche wird, ist auch ein genaueres Hinsehen auf den Islam hinsichtlich seiner inneren Differenzierungen und hermeneutischen Entwicklungen erforderlich, damit das Stichwort von der Ungleichzeitigkeit des Islam mit dem Erbe der (europäischen) Aufklärung in seiner teilweisen Vorurteilsstruktur aufgedeckt und neuere Entwicklungen im Islam zureichend zur Kenntnis genommen werden.

Mit Begegnung als ‘Begehung’ stellen sich Fragen nach der Bedeutung sinnlich-ästhetischer Erfahrung im Erinnerungs- und Identitätsprozess. Darin werden Möglichkeiten aufgenommen, den akademischen Diskurs um Formen der kulturell-ästhetischen Wahrnehmung sowie der konkreten Erinnerungsarbeit an den besonderen ‘Orten der Erinnerung’ zu erweitern. In zwei deutsch-italienisch gemischten Gruppen – unterstützt durch Übersetzung der intensiven Kommunikation – machten die Teilnehmer der Tagung bei der Begehung des Denkmals für die ermordeten Juden Europas intensive Erfahrungen, die in der Reflexion dieser Erfahrungen kommuniziert wurden: Mitten im Lärm der Stadt ein krasser Übergang und doch Normalität, da Kinder den Ort als Spielplatz zwischen den Blöcken entdeckt haben; zugleich aber auch die Unsicherheit, ob sich jemand hinter der nächsten Ecke versteckt hat, der einem unversehens in den Weg tritt; Erfahrungen des Getrenntwerdens in den Gängen zwischen den Stelen. Die Raumerfahrung geht einher mit sehr unterschiedlichen emotionalen Verfasstheiten. In der Reflexion zeigt sich: Das „Holocaust-Mahnmal” braucht als offenes Kunstwerk – die Tragödie lebt in dem Raum, den der Künstler gegeben hat – Erzählung, damit es nicht beliebig wird, braucht die konkrete Erinnerung, um das Gedenken an die Leiden der millionenfach ermordeten Juden

trzeba i szanse kultury zachowywania pamięci w kontekście pluralizmu powinny zostać odróżnione od ambiwalencji i niebezpieczeństw instrumentalizacji i niwelacji pamięci kulturowej. Zasadnicze znaczenie ma tu wykazanie, że sprzeciw wobec zachowywania pamięci ma charakter polityczny i nie może pozostać bez konsekwencji dla społeczeństwa. Ponieważ jednak pamięć niezróżnicowana prowadzi do „niejasności i pomieszania ofiar”, co „przyczynia się do zatarcia różnicy między sprawcami a ofiarami”, potrzeba zróżnicowanej i całościowej kultury pamięci we wszystkich wymiarach (w wymiarze społeczeństwa, kultury, edukacji i religii). Boschki prześledził możliwości tworzenia takich kultur (w liczbie mnogiej!) na trzech płaszczyznach. Na płaszczyźnie mikro pamięć jawi się jako akt subiektywnej interpretacji. Na płaszczyźnie mezo w polu widzenia pojawiają się aspekty wspólnotowe i zawarte w nich konstrukcje (pamięć kolektywna), wraz z kwestią ich emocjonalnego zakorzenienia. Na płaszczyźnie makro ujawniają się aspekty ogólnospołeczne i polityczne, w tym również odpowiedzialność państwa za edukację.

Podczas intensywnej dyskusji, uwzględniającej również przeżycia związane ze zwiedzaniem pomnika Holocaustu, położono nacisk na to, że z perspektywy młodzieży działania podejmowane w celu zachowania pamięci (przezwycięzania oporów w tej kwestii) kryją w sobie niebezpieczeństwo indoktrynacji czy wręcz obsesji, gdy nie można znaleźć uzasadnienia, dlaczego należałoby taki trud w ogóle sobie zadawać. Tutaj mogłoby pomóc odwołanie się do idei przebaczenia i pojednania w miejsce motywu nieokreślonej winy. W nawiązaniu do Petera L. Bergera pozostaje jednak kwestia „argumentu potępienia”, czyli pytanie o to, czy istnieją czyny tak potworne, że nie mogą i nie powinny zostać przebaczone. W teologii chrześcijańskiej problem pojednania może być podjęty tylko

für die Deutschen (!) wachzuhalten, weshalb es als gelungen betrachtet wird, dass der „Ort der Erinnerung” das Denkmal begleitet, gleichsam ‘unterlegt’, verankert, ohne direkt, an der Oberfläche aufdringlich zu sein. Damit wird der antwortenden Freiheit der Menschen Raum gegeben, ohne die es keine echte Erinnerungsarbeit und keine verändernde Zukunft geben kann.

Mit dem Ziel, Bedingungen und Möglichkeiten für eine ‘anamnetische Kultur’ (Metz) in Deutschland, Italien und Gesamteuropa als Perspektive für die Zukunft zu eruieren, verfolgte Reinhold Boschki eine ausdrücklich religionspädagogische Fragestellung nach Konsequenzen für religiöse und ethische Bildung für Gesellschaft und Kirche. Notwendigkeit und Chancen einer Erinnerungskultur im Kontext der Pluralität sollen gegen Ambivalenzen und Gefahren der Instrumentalisierung und Nivellierung von kulturellem Gedächtnis abgegrenzt werden.

Zentral ist dabei der Aufweis, dass Erinnerungsverweigerung den Charakter politischer Handlung besitzt und keineswegs für eine Gesellschaft folgenlos bleiben kann. Weil aber auch undifferenzierte Erinnerung „Unklarheit und Vermischung der Opfer” bewirkt, „was zu einer Verwischung der Opfer-Täter-Differenz beiträgt”, braucht es eine differenzierte und ganzheitliche Kultur der Erinnerung in allen Dimensionen (Gesellschaft, Kultur, Bildung, Religion). Boschki ging den Möglichkeiten dieser Kulturen (Plural!) der Erinnerung auf drei Ebenen nach: Auf der Mikro-Ebene erscheint das Erinnern als subjektives Deutungsgeschehen. Auf der Meso-Ebene kommen Gemeinschaftsaspekte und darin beschlossene Konstruktionsleistungen (kollektives Gedächtnis) in den Blick, einschließlich der Fragen der emotionalen Einbettung. Auf der Makro-Ebene schließlich zeigen sich die gesamtgesellschaftlichen und politischen Aspekte, einschließlich der Bildungsverantwortung des Staates.

In einer intensiven Diskussion, die die Erfahrungen der Begehung des Holocaust-Mahn-

wówczas, gdy uwzględni się, że to sam Bóg nie zapomina o cierpieniach zamordowanych (anamnetyczna solidarność jako oścień pamięci, nie uspokojenia). Teza „Holocaust powoduje kryzys uniwersum” stanowi jednak również wyzwanie dla teologii jako pytanie o potrzebę nowego zdefiniowania człowieczeństwa. We wspólnym kontekście europejskim, w obliczu załamywania się tego, co dawniej dawało poczucie bezpieczeństwa, w powstawaniu nowej wrażliwości na to, co rani, sprzeciwiającej się strukturom przemocy i grzechu, może powstać więź zakładająca uznanie, że drugi człowiek jest wprawdzie inny, ale jest także człowiekiem, i że bycie człowiekiem tylko wtedy jest możliwe, gdy nikt nie jest wykluczony z ogólnoludzkiej wspólnoty mimo dzielących różnic. Taka etyczna podstawa zachowywania pamięci jest rozszerzana przez religię i teologię, które w sposób komunikatywny przypominają o ludzkiej słabości i ludzkich błędach: w Bogu można mieć nadzieję na to, że uda się sprawić, iż „Auschwitz się nie powtórzy”.

Ostatni wykład, który przedstawił Cesare Bissoli, koncentrował się wokół sytuacji we Włoszech: jak można zbudować przestrzeń wspólnej pamięci w społeczeństwach o silnych cechach wielokulturowości i jak aktywować jedną wspólną lub też wiele „pamięci kulturowych”? Jaką rolę w tym zadaniu może odegrać chrześcijaństwo włoskie w Europie? Bissoli umiejscawia swoje rozważania w kontekście wielorelacyjnym: kształt nowej Europy wychodzi wyraźnie poza elementy religijne. Wiele obszarów (społeczny, ekonomiczny, polityczny i ogólnokulturowy) mogło zaistnieć dzięki religii chrześcijańskiej, ale dziś dochodzi między nimi do napięć. Choć dziedzictwo chrześcijańskie stanowi DNA Europy, to we Włoszech relacje między inspiracją religijną a zaangażowaniem politycznym nie zostały jasno zdefiniowane.

Wkład kultury włoskiej można rozpatrywać na trzech płaszczyznach: refleksji intelektualnej (*fides quaerens intellectum*), estetycznego wyra-

małs einbezog, wurde hervorgehoben: Die Konfrontation mit Erinnerungsarbeit (Überwindung von Widerständen) birgt aus der Wahrnehmung von Jugendlichen eine Gefahr der Indoktrination, gar der Obsession, wenn kein Schlüssel gefunden wird, warum diese Anstrengung sie überhaupt angehen sollte. Hier könnte der Eintrag des Gedankens des Verzeihens und der Versöhnung statt der undifferenziert gefassten Schuld in der Erinnerungsarbeit weiterhelfen. Mit Peter L. Berger bleibt aber die Frage des ‘Arguments der Verdammnis’, ob es Taten gibt, die so ungeheuerlich sind, dass sie nicht verziehen werden können und dürfen. In der christlichen Theologie kann diese Frage der Versöhnung nur dadurch angegangen werden, dass es Gott selbst ist, der die Leiden der Gemordeten nicht vergisst (anamnetyische Solidarität als Stachel der Erinnerung, nicht der Beruhigung). Mit der These ‘Der Holocaust provoziert eine Krise des Universums’ ist aber auch dieser theologische Ansatz herausgefordert, insofern Humanität neu zu buchstabieren ist. In einem gemeinsamen Horizont für Europa könnte hier im Zerschlagen alter Sicherheiten und im Entwickeln neuer Sensibilitäten für Verletzungen und gegen Strukturen der Gewalt und der Sünde ein Miteinander wachsen, welches erträgt, dass der und die Andere zwar anders, aber Mensch ist und Menschsein nur gelingen kann, wenn niemand trotz Verschiedenheiten aus der Humanitas ausgeschlossen wird. Diese ethische Grundierung der Erinnerungsarbeit wird religiös-theologisch erweitert, wo gegen menschliche Schwäche und menschliches Versagen kommunikativ wachgehalten wird: Von Gott her kann gehofft werden, dass es gelingt, dass ‘Auschwitz sich nicht wiederhole’.

Mit dem abschließenden Vortrag von Cesare Bissoli wurde bewusst die Situation Italiens in den Blick genommen: Wie kann man in Gesellschaften mit starken multikulturellen Zügen noch so etwas wie einen gemeinsamen Erinnerungsraum konstruieren und ein gemeinsames oder

zu (różnorodność dzieł sztuki; „Włochy są chyba największym na świecie muzeum na wolnym powietrzu”) oraz na płaszczyźnie antropologicznej („owocna konfluencja historycznych czynników, które utworzyły naród włoski”). Potencjalny wkład Włoch w tworzącą się Europę bazuje więc na bezcennym dziedzictwie kulturowym – dziedzictwie, które nie tylko zobowiązuje, lecz którym należy się cieszyć – wraz z duchowym skarbem etosu ludzkości: zamiast „zderzenia kultur” Włochy oferują, zakorzeniony w chrześcijaństwie i nim motywowany, model „gościnnego spotkania, braterstwa i pokoju”.

Myśl, że Europa „nie jest kontynentem, który może być rozumiany tylko poprzez ustalenie granic geograficznych, lecz jest koncepcją kulturową i historyczną”, a więc że „Europa nie chce być tylko związkiem ekonomicznym czy strefą wolnego handlu, lecz prawdziwym związkiem ludów i narodów”, kieruje uwagę – mówiąc słowami Papieża Jana Pawła II – na ważne zobowiązanie: „Nieprzypadkowo Papież mówi o skarbie »kulturowym i cywilizacyjnym«, a nie tylko »religijnym«: dotyka on w rzeczywistości kultury w szerszym znaczeniu, czyli kształcenia i wychowania ludzi, wyrażania myśli i sztuki, życia społecznego i ekonomicznego, polityki i instytucji”.

W końcowej refleksji zaznaczono niektóre pytania, które pozostają otwarte: Czy po Holokauście trzeba na nowo sformułować zagadnienie teodycei? Czy w ogóle można znaleźć tu jakąś odpowiedź? Czy oznacza to koniec tradycyjnego obrazu Boga? Czy ten obraz wymaga uzupełnienia poprzez dialog? Czy obraz różnych kultur pamięci, pozostających ze sobą w dialogu w coraz bardziej zróżnicowanej Europie, należy uzupełnić modelem „pojednanej lub tylko respektującej się różnorodności”? Odwołanie się do wyższej instancji tradycji i motywacji chrześcijańskiej jest wiarygodne tylko tam, gdzie Kościół sam zdecydowanie podchodzi do pracy nad pamięcią o własnej przeszłości. W kontekście propagowania antysemityzmu jeden z uczestni-

auch mehrere ‘kulturelle Gedächtnisse’ aktivieren? Welche Rolle könnte das Christentum in Italien für Europa bei dieser Aufgabe spielen? Bisoli stellt seine Überlegungen in einen multirelativen Zusammenhang: Das Profil des neuen Europa geht deutlich über die religiöse Komponente hinaus. Viele Bereiche (sozial, ökonomisch, politisch und allgemein kulturell) haben ihre Existenzmöglichkeit durch die christliche Religion erhalten, befinden sich heute aber in Spannung dazu. Obgleich das christliche Erbe fest zur „DNA” von Europa gehört, ist in Italien die Beziehung zwischen religiöser Inspiration und politischem Engagement wenig geklärt.

Der Beitrag der italienischen Kultur kann auf drei Ebenen gesehen werden: der intellektuellen Reflexion (*fides quaerens intellectum*), des ästhetischen Ausdrucks (Kunstobjekte in vielfältigen Facetten; „Italien ist vielleicht das weltgrößte Museum im Freien.”) und der anthropologischen Ebene („fruchtbare Konfluenz der vorausgehenden Ebenen, die den italienischen Menschen gebildet haben”). Der potenzielle Beitrag Italiens zum entstehenden Europa basiert deshalb auf dem kulturellen Erbe von unschätzbarem Wert, einem Erbe, das nicht nur verpflichtet, sondern auch zu genießen ist, mit einem spirituellen Schatz durch ein ausgeprägtes Ethos der Menschlichkeit: Statt eines „Zusammenstosses der Kulturen” bietet Italien ein – christlich verankertes und motiviertes – Modell der „Begegnung der Gastfreundlichkeit, der Geschwisterlichkeit und des Friedens”.

Mit dem Gedanken, dass Europa „kein Kontinent, der ausschließlich in seinen geographischen Grenzen begriffen werden kann, sondern ein kulturelles und historisches Konzept” ist, dass also „Europa nicht nur ein ökonomisches Bündnis sein und eine Freihandelszone werden will, sondern eine echte Verbindung der Völker und Nationen” werden will, rückt – mit den Worten von Papst Johannes Paul II. – eine umfassende Verpflichtung in den Blick: „Nicht zu-

ków sformułował powyższą myśl w zwięzły sposób: w Watykanie powinno się zawiesić tablicę z napisem „Pamięci potępianych i prześladowanych teologów, ofiar Syllabusu i antymodernizmu.” Nauczyciele religii stają przed zadaniem bardziej szczegółowego przemyślenia, jak uczyć i wpajać w skali mikro „pamięć o cierpieniach innych ludzi”. Troska o zapewnienie jakości szkoły i nauczania kieruje spojrzenie od hermeneutycznie stworzonych oczekiwań ku dającym się empirycznie osiągnąć celom. Kto w pracy nad pamięcią chce uwzględnić także myśl o przebaczeniu i pojednaniu, musi wziąć pod uwagę fenomenologię winy.

5. Wnioski naukowe

Sformułowane w trakcie konferencji naukowe wnioski można ocenić dopiero po opublikowaniu artykułów i uwzględnieniu ich recepcji nie tylko w procesie komunikowania między pedagogiką religii w Niemczech i we Włoszech, ale też w szerszym europejskim kontekście. Postulat takiej poszerzonej komunikacji jest pierwszym efektem konferencji. Przykład komunikacji niemiecko-włoskiej pokazał, że porozumienie ponad granicami narodowymi i regionalnymi wymaga nieustannej współpracy, obejmującej: badanie skutków własnej historii, odkrywanie uprzedzeń, analizy polityczne i diagnozy instytucji oświatowych oraz empiryczne potwierdzanie przekonań dotyczących życia ludzi w sytuacjach codziennych.

Z uwagi na temat konferencji („w perspektywie zjednoczonej Europy”) widoczne było, szczególnie w konfrontacji z dotychczas raczej narodowo i państwowo pojmowanym pojęciem „kultura”, że wobec wielonarodowych, wieloetnicznych i wielokulturowych tworów (takich jak Europa) potrzeba szerszego podejścia, które musi uwzględniać heterogeniczność i (mimo tego) być zdolne do tworzenia koniecznej więzi emocjonalnej. Konferencja wypracowała idee

fällig spricht der Papst von einem ‘kulturellen und zivilen’ und nicht nur von einem ‘religiösen’ Schatz: er betrifft in der Tat auch die Kultur in einem weiteren Sinn, das heißt die Bildung und Erziehung des Menschen, den Ausdruck des Denkens und der Kunst, das soziale und ökonomische Leben, die Politik und die Institutionen.”

In der Schlussreflexion wurden einige bleibende Fragen markiert: Muss die Theodizee-Frage nach dem Holocaust neu formuliert werden? Lässt sie sich überhaupt noch beantworten? Bedeutet dies das Ende des traditionellen Gottesbildes? Ist das Bild von sich im Dialog befindenden unterschiedlichen Erinnerungskulturen in einem sich zunehmend differenzierenden Europa zu ergänzen durch ein Modell „versöhnter oder auch nur respektierender Verschiedenheit”? – Der Rekurs auf christliche Traditionen und Motivationen ist nur dort glaubhaft, wo die Kirche selbst Erinnerungsarbeit vor der eigenen Geschichte entschieden angeht. Ein Teilnehmer hat das, über propagierten Antisemitismus hinaus, dicht formuliert: Im Vatikanstaat sollte eine Tafel aufgehängt werden: „Für die verfemten und verfolgten Theologen, die Opfer des Syllabus und des Antimodernismus wurden” Als Religionspädagog/innen und ist noch deutlicher herauszuarbeiten, wie auf der Mikro-Ebene ‘Erinnern von fremdem Leiden’ gelernt und eingeübt werden kann. Die Bemühungen um Qualitätssicherung von Schule und Unterricht lenken auch hier den Blick von den hermeneutisch gewonnenen Wünschbarkeiten zu den empirisch zu sichernden Zielerreichungen. Wer in Erinnerungsarbeit den Gedanken des Verzeihens und Versöhnens eintragen will, muss sich auch um eine Phänomenologie der Schuld bemühen.

5. Wissenschaftlicher Ertrag

Der wissenschaftliche Ertrag der Tagung kann annähernd erst beurteilt werden, wenn die Beiträge gedruckt vorliegen und im Kommuni-

humanitas, dotkliwie zranioną przez Auschwitz, ale zdolną do stopniowego przechodzenia od stosunków niemiecko-żydowskich do poziomu ogólnoludzkiego. Z takiej perspektywy potępione mogą być także inne zbrodnie przeciw ludzkości, tak aby ostatecznie położyć im kres na drodze cywilizacyjnego procesu wyrzeczenia się przemocy, nie łagodząc jednakże wymowy Auschwitz. Częścią ogólnohumanitarnego horyzontu jest też umotywowany religijnie potencjał sprzeciwu wobec umniejszania szans humanizacji. Ten szeroki wachlarz opcji potrzebuje realizacji „kultury pamięci” – opartej na solidnych podstawach, połączonej z codziennymi doświadczeniami ludzi (szczególnie młodzieży), wspieranej przez politykę oświatową. Ta kultura nie powstaje samorzutnie, jest natomiast zagrożona przez różnego rodzaju „mechanizmy obronne”. Dlatego potrzebne jest wsparcie kulturowe (pamięć kulturowa), zwracające się przeciw jednostkowemu i kolektywnemu zagrożeniu zniechęceniem i zobojętnieniem; chroniące jednostki i wspólnoty przed skierowanymi do nich zbyt wysokimi oczekiwaniami, a jednocześnie stawiające przed nimi wciąż nowe wyzwania.

„Wspólny horyzont”, czy to wypracowany wspólnie na drodze dialogu, czy to ujęty heterogenicznie jako pojednana różnorodność, może powstać tylko dzięki procesom komunikowania się. Takie procesy komplikują się wprawdzie przez dołączanie się kolejnych partnerów, ale zasadniczo mogą być również przez nich ubogacane. Między tym, co można osiągnąć, z jednej strony a codzienną rzeczywistością z drugiej czeka jeszcze wiele zadań. Zwłaszcza Kościół i pedagogika religii muszą sobie poradzić z energiczną realizacją potrzeb rozpoznanych w praktyce. Nie da się tego przeprowadzić niezależnie od źródeł. Jeśli Kościoły i religie sprostają temu zadaniu, ich wkład w tworzenie strukturalnie zjednoczonej Europy nie tylko będzie zauważalny, ale także bardziej wiarygodny.

kationsprozess zwischen deutscher und italienischer Religionspädagogik, aber auch im darüber hinausgehenden europäischen Kontext rezipiert werden. Das Erfordernis einer solchen übergreifenden Kommunikation ist ein erstes Ergebnis der Tagung. Am Modell der deutsch-italienischen Kommunikation wird deutlich, dass Verständigung über nationale und regionale Grenzen hinweg kontinuierliche Zusammenarbeit braucht: Arbeit an Konstrukten der eigenen Geschichte, Aufdecken von Vor-Urteilen, Analyse politischer und von Bildungs-Institutionen und empirische Vergewisserung über das Leben der Menschen in Alltagssituationen.

Im Hinblick auf das Tagungsthema „im Horizont eines vereinten Europa” wurde besonders in Auseinandersetzung mit dem bisher eher nationalstaatlich gefassten Begriff der ‘Kultur’ deutlich: In multinationalen (Europa) und multiethnisch-multikulturellen Gebilden braucht es einen übergreifenden Horizont, der auch heterogenitätsverträglich sein muss und (trotzdem) die nötige emotionale Bindekraft freisetzen kann. Die Tagung hat hier die Idee der Humanitas herausgearbeitet, zutiefst verletzt durch Auschwitz, aber übergehend aus dem deutsch-jüdischen Verhältnis in ein Allgemein-Menschliches, von wo aus dann auch andere Verbrechen gegen die Menschlichkeit desavouiert werden, damit sie endlich, verbunden mit einem zivilisatorischen Prozess der Ächtung von Gewalt, aufhören, ohne Auschwitz zu verharmlosen. Dem humanitären Gesamthorizont ist zugeordnet das religiös fundierte Widerstandspotenzial gegen die Verdrängung der Humanisierungschancen. Diese weit gespannten Optionen brauchen eine fundierte und mit den Alltagserfahrungen der Menschen, besonders der Heranwachsenden verknüpfte bildungspolitisch gestützte Realisierung einer ‘Kultur der Erinnerung’. Diese stellt sich nicht naturwüchsig her, sie ist sogar gefährdet durch vielerlei Abwehrmechanismen. Deshalb braucht es gegen individuelle und kollektive Gefahren der Ermüdung oder Beru-

■ PRZYPISY

¹ Patronat nad 14. niemiecko-włoską konferencją, która odbyła się w dniach 18–22 września 2005 roku w Berlinie, sprawowany był przez Niemieckie Towarzystwo Badawcze (Deutsche Forschungsgemeinschaft DFG; pełne finansowanie konferencji) oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Niemiec (dofinansowanie kosztów transportu). Koordynatorami naukowymi byli: prof. dr Cyril de Souza, Uniwersytet Salezjański w Rzymie, i prof. dr Herbert A. Zwergel, Uniwersytet w Kassel. Podstawą niniejszego artykułu są: wniossek i sprawozdanie opracowane dla DFG.

² Por. artykuły zamieszczone w czasopiśmie „Religionspädagogische Beiträge” [dalej jako: RpB] z 1996 roku, nr 37: E. Fizziotti, *Die neuen Religionen in Italien. Pädagogische und katechetische Konsequenzen*, s. 87–101, oraz: L. Prenna, *Die Begegnung zwischen dem Christentum und den [anderen] Religionen unter pastoralem und katechetischem Blickwinkel*, s. 103–118.

³ Por. artykuły zamieszczone w RpB z 2004, nr 52: G. Ruta, *Katechese und Religionsunterricht in Italien heute: Möglichkeiten, Probleme, Perspektiven*, s. 91–104, oraz: W. Tzscheetzsch, *Religiöse Erziehung im Pluralismus der Religionen und Kulturen. Das deutsch-italienische Treffen der Religionspädagoginnen und Religionspädagogen vom 21.–25.09.2003 in Messina/Italien*, s. 105–111.

⁴ Por. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997; C. Fraas, *Begriffe – Konzepte – kulturelles Gedächtnis. Ansätze zur Beschreibung kollektiver Wissenssysteme*, w: H. D. Schlosser (red.), *Sprache und Kultur*, Frankfurt 2000, s. 31–45; dies., *Vom kollektiven Wissen zum vernetzten Vergessen? Neue Medien zwischen kultureller Reproduktion und kultureller Dynamik*, w: U. Kleinberger, G. Kleinberger, F. Wagner (red.), *Neue Medien – Neue Kompetenzen? Texte produzieren und reproduzieren im Zeitalter digitaler Medien*, Frankfurt/M. u.a. 2003, s. 6–32.

⁵ C. Fraas, *Vom kollektiven Wissen...*, s. 222 (w nawiązaniu do J. Assmanna).

⁶ Por. C. Fraas, *Begriffe – Konzepte...*, s. 31–45.

⁷ S. J. Schmidt, *Medien: Die Kopplung von Kommunikation und Kognition*, w: S. Krämer (red.), *Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt/M. 2000, s. 55–72; por. C. Fraas, *Vom kollektiven Wissen...*, s. 6–32.

⁸ A. Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln 1999, s. 89.

⁹ Por. odpowiedni zeszyt tematyczny: RpB 1991, nr 27.

¹⁰ Zeszyt tematyczny: RpB 1992, nr 29.

¹¹ C. Todorow, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, s. 289.

higung der Erinnerungsarbeit kulturelle Stützen (kulturelles Gedächtnis), um die Individuen und Gemeinschaften vor Überforderung zu schützen und zugleich immer wieder herauszufordern.

Einen ‘gemeinsamen Horizont’, ob gemeinsam dialogisch erarbeitet oder heterogenitätsverträglich in versöhnter Verschiedenheit gefasst, kann es nur in kommunikativen Prozessen geben. Solche Prozesse werden durch weitere Kommunikationspartner zwar komplizierter, grundsätzlich aber können sie auch dadurch bereichert werden. Zwischen Optionen und Alltagswirklichkeit liegen hier noch Aufgaben. Es muss gerade für Kirche und Religionspädagogik gelingen, die erkannten Notwendigkeiten in entschiedene Praxis umzusetzen. Dies wird nicht ressourcen-neutral zu machen sein. Gelingt dies aber den Kirchen und Religionen, wird der Beitrag der Religionen zu einem Strukturnetz in einem vereinten Europa nicht nur erkennbar, sondern über nur beanspruchte Bedeutung hinaus auch tragfähig.

■ ANMERKUNGEN

¹ Das 14. deutsch-italienische Treffen 18.–22. September 2005 in Berlin wurde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG; Gesamtfinanzierung) und dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Fahrtkostenzuschuss) gefördert. Wissenschaftliche Koordinatoren: Prof. Dr. Cyril de Souza, Universität Salesiana Roma, Prof. Dr. Herbert A. Zwergel, Universität Kassel. Diesem Beitrag liegen Antrag und Bericht an die DFG zugrunde.

² Vgl. die Beiträge in RpB 37/1996 von E. Fizziotti, (*Die neuen Religionen in Italien. Pädagogische und katechetische Konsequenzen*, S. 87–101) und L. Prenna (*Die Begegnung zwischen dem Christentum und den [anderen] Religionen unter pastoralem und katechetischem Blickwinkel*, S. 103–118).

³ Vgl. die Beiträge in „Religionspädagogische Beiträge” [im Folgenden: RpB] 52/2004 von G. Ruta (*Katechese und Religionsunterricht in Italien heute: Möglichkeiten, Probleme, Perspektiven*, S. 91–104) und W. Tzscheetzsch (*Religiöse Erziehung im Pluralismus der Religionen und Kulturen. Das deutsch-italienische Treffen der Religionspädagoginnen und Religionspädagogen vom 21.–25.09.2003 in Messina/Italien*, S. 105–111).

¹² Tamże, s. 291.

¹³ Tamże, s. 300.

¹⁴ S. Wild, *Mensch, Prophet und Gott im Koran – Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*, w: G. Henkel Stiftung (wyd.), *Das Bild des Menschen in den Wissenschaften*, Münster 2002, s. 77–126.

¹⁵ Tamże, s. 107.

¹⁶ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984, s. 202.

¹⁷ Por. M. Scharer, B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002; F. Schweitzer, R. Englert, U. Schwab, H.-G. Ziebertz, *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh–Freiburg/Br. 2002.

¹⁸ Cytaty pochodzą z wcześniej opublikowanych artykułów lub stanowiących ich podstawę manuskryptów.

¹⁹ Jałmużna i troska o wspólnotę (*umma*) są w teorii i praktyce islamu tak konstytutywne, jak miłość bliźniego w chrześcijaństwie.

⁴ Vgl. insgesamt: J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1997; C. Fraas, *Begriffe – Konzepte – kulturelles Gedächtnis. Ansätze zur Beschreibung kollektiver Wissenssysteme*, in: Horst D. Schlosser (Hg.), *Sprache und Kultur*. Frankfurt 2000, S. 31–45; dies., *Vom kollektiven Wissen zum vernetzten Vergessen? Neue Medien zwischen kultureller Reproduktion und kultureller Dynamik*, in: U. Kleinberger, G. Kleinberger, F. Wagner (Hg.), *Neue Medien – Neue Kompetenzen? Texte produzieren und reproduzieren im Zeitalter digitaler Medien*, Frankfurt/M. u.a. 2003, S. 6–32.

⁵ C. Fraas, *Vom kollektiven Wissen ...*, 222 (im Anschluss an Jan Assmann).

⁶ C. Fraas, *Begriffe – Konzepte*.

⁷ S. J. Schmidt, *Medien: Die Kopplung von Kommunikation und Kognition*, in: S. Krämer (Hg.), *Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien*, Frankfurt/M. 2000, S. 55–72; vgl. a. C. Fraas, *Vom kollektiven Wissen ...*.

⁸ A. Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln 1999, S. 89.

⁹ Vgl. das entsprechende Themenheft: RpB 27/1991.

¹⁰ Themenheft: RpB 29/1992.

¹¹ T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985 (Orig. 1982), 289.

¹² Ebd., S. 291.

¹³ Ebd., S. 300.

¹⁴ S. Wild, *Mensch, Prophet und Gott im Koran – Muslimische Exegeten des 20. Jahrhunderts und das Menschenbild der Moderne*, in: G. Henkel Stiftung (Hg.), *Das Bild des Menschen in den Wissenschaften*, Münster 2002, S. 77–126.

¹⁵ Ebd. S. 107.

¹⁶ H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1984, S. 202.

¹⁷ Vgl. M. Scharer, B. J. Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2002; F. Schweitzer, R. Englert, U. Schwab, H. G. Ziebertz, *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh – Freiburg/Br. 2002.

¹⁸ Zitate entsprechen den vorangehend veröffentlichten Beiträgen bzw. den zugrunde liegenden Vortragsmanuskripten.

¹⁹ Das Pflichtalmosen und die Sorge für die Gemeinschaft/Umma sind im Islam sowohl theoretisch wie praktisch so konstitutiv wie im Christentum die Nächstenliebe.

**„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**

Dear Readers,

The previous issue of our periodical addressing the problems of esthetics, especially from the theological and educational perspectives, was favorably received both in Western Europe and in Poland. The esthetic aspect of education in the broad sense, including religious education, is coming into prominence, and this has been proven by current discussions among educators. Furthermore, religious education marked by esthetics guarantees a balance between emotional and cognitive spheres. One must emphasize the importance of addressing this need, particularly in religious education school room.

The present issue does not have a specifically spelt out theme, however, educational and religious thought on these pages is concerned with relations between past and the present. We hope that, by sharing their experience, the authors of the articles will inspire the reader to constructively reflect further.

The featured guest of this issue is former President of Poland Lech Wałęsa, who shares with readers his views concerning the present situation of the Church and its religious-educational role in a pluralistic society after the breakdown of the totalitarian system.

The articles section commences with Janusz Mariański who deals with some issues pertaining to the sociology of religion and the sociology of morality. The author points to the strong role of the teachings of John Paul II, which has made the Polish Church lively. At the same time, however, he warns of an excessive euphoria since Poland is going through profound social and cultural changes. In the next two articles Giuseppe Ruta describes the teaching of religion and catechesis in Italian parishes and

Gabriel Witaszek analyses the problem of educating from a theological and pedagogical point of view using the Book of Job. The next two articles, by Romuald Jaworski and Zdzisław Kroplewski respectively, are closely related. The first deals with the phenomenon of ministry within a psychological context, and the second one deals with methodology of the pastoral psychology.

The section devoted to new ideas in education features one article, in which Annette Miriam Stross referring to the present challenges faced by the educational sciences introduces 13 interesting thesis concerning education.

In matters involving religious practice, Józef Baniak writes about the desacralisation of the First Communion in Poland and Piotr Duksa writes about the educational work among the community of lectors. Next article by Walter Vogel and Rudolf Liedl inspire readers to seriously think and discuss the role of religious handbooks, which still ignite controversy. Monika Pretenthaler sums up her studies of children who suffered a painful separation from their parents.

The review section examines new Polish and German language publications.

In the final section containing reports, the reader will find information about the 14th German-Italian congress in Berlin (2005) which addressed religions and cultural memory in the context of unifying Europe (Herbert A. Zwergel).

Beginning with this issue – V (2006) – ‘Keryks’ will be published once a year. Additionally, every two years an issue with articles connected with Polish-German congresses of religious educators will be presented to the readers. The editors hope that the reflections provided in the current issue will interest the reader. Special thanks go to Mr. President Lech Wałęsa for his willingness to share his thoughts, which might especially interest our West European readers.

Cyprian Rogowski
Editor – in – Chief

Translated by Stanisław A. Wargacki SVD

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 dyskietce 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 elektronischer Version – TIFF, JPG).

W następnym numerze m.in.

In der nächsten Nummer u. a.

**Artykuły
Beiträge**

Bert Groen

Die goldene Mitte? Das römische Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie

Edward Wiszowaty

Organizacja i struktura katolickiego duszpasterstwa policji w Polsce

Józef Kożuchowski

Filozofia wspólnoty w ujęciu Josefa Piepera

Sławomir Ropiak

Muzyka sakralna w procesie wychowania liturgicznego według biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera (1880–1947)

Stanisław Zięba

Neolityczny fenomen człowieka

**Nowe inspiracje
w naukach o wychowaniu
Impulse aus der
Erziehungswissenschaft**

Bogusław Śliwerski

Aktualizacja myśli klasyka pedagogiki na przykładzie recepcji dzieł Sergiusza Hessena

**W kierunku praktyki
Aus der Praxis**

Harald Schwillus

Katholische Schule im Dialog mit der Welt. Identitätssuche im Kontext Halle (Saale) in Sachsen-Anhalt

Leon Smyczek

Religijność i prospołeczność młodzieży polskiej

Piotr Donarski

Obraz księdza we włoskich serialach telewizyjnych:
pomiędzy stereotypem a rzeczywistością

Karolin Küpper-Popp

„Unterricht” der Sterbenden. Offene Bildungsarbeit im Hospiz

**Recenzje
Rezensionen**

Janusz Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 (Maria Libiszowska-Żółtkowska)

Wolfgang Weirer, *Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive*, Münster 2004 (Hans Mendl)

Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers und Friedrich Schweitzer (Hrsg.), *Lernen durch Begegnung*, „Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP), Band 21 (2004), Neukirchen 2004 (Cyprian Rogowski)

**Sprawozdania
Berichte**

Beata Śliż

Olsztyn – Vechta (Niemcy): różnica i wspólnota doświadczeń.
Seminarium naukowe (7–11 listopada 2006)

