

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

VI (2007)

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 Slotwińska
Prof. dr hab. Udo Schmaelzle

Recenzenci artykułów

Prof. dr hab. Mariusz Zemło
Ks. prof. dr hab. Mirosław Mróz
Prof. dr hab. Mirosław Patalon
Prof. dr hab. Zbigniew Teinert
Prof. dr hab. Franz-Josef Bäumer
Prof. dr hab. Norbert Mette
Prof. dr hab. Matthias Scharer
Prof. dr hab. Jacques Schepens
Prof. dr Vincenzo Viva

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 Slotwińska
Prof. Dr. habil. Udo Schmaelzle

Rezensenten der Beiträge

Prof. Dr. habil. Mariusz Zemło
Prof. Dr. habil. Mirosław Mróz
Prof. Dr. habil. Mirosław Patalon
Prof. Dr. habil. Zbigniew Teinert
Prof. Dr. habil. Franz-Josef Bäumer
Prof. Dr. habil. Norbert Mette
Prof. Dr. habil. Matthias Scharer
Prof. Dr. habil. Jacques Schepens
Prof. Dr. Vincenzo Viva

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 2007

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. 17,6; ark. druk. 15,0

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 696

Spis treści Inhaltsverzeichnis

	Od Redakcji Von der Redaktion	8
	Gość numeru Gastkommentar Franz Alt	12
Artykuły Beiträge	Bert Groen Złoty środek? Rzymskie Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii Die goldene Mitte? Das römische Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie	19
	Edward Wiszowaty Organizacja i struktura katolickiego duszpasterstwa policji w Polsce Organisation und Struktur der katholischen Polizeiseelsorge in Polen	43
	Józef Kożuchowski Filozofia wspólnoty w ujęciu Josefa Piepera Die Philosophie der Gemeinschaft im Verständnis von Josef Pieper	67
	Sławomir Ropiak Muzyka sakralna w procesie wychowania liturgicznego według biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera (1880–1947) Die sakrale Musik im Prozeß der liturgischen Erziehung im Verständnis des ermländischen Bischofs Maximilian Kaller (1880–1947)	87
	Stanisław Zięba Neolityczny fenomen człowieka Das neolithische Phänomen des Menschen	115

Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu Impulse aus der Erziehungswissenschaft	Bogusław Śliwerski Aktualizacja myśli klasyka pedagogiki na przykładzie recepty dzieł Sergiusza Hessena Die Aktualisierung der Idee pädagogischer Klassiker am Beispiel der Rezeption der Werke von Sergius Hessen	131
W kierunku praktyki Aus der Praxis	Harald Schwillus Szkoła katolicka w dialogu ze światem. Poszukiwanie tożsamości na przykładzie sytuacji w Halle (Saale) w Saksonii-Anhalt Katholische Schule im Dialog mit der Welt. Identitätssuche im Kontext Halle (Saale) in Sachsen-Anhalt	147
	Leon Smyczek Religijność i prospołeczność młodzieży polskiej Die Religiosität und prosoziale Haltung polnischer Jugendlicher	161
	Piotr Donarski Obraz księdza we włoskich serialach telewizyjnych: pomiędzy stereotypem a rzeczywistością Das Bild des Priesters in italienischen Fernsehserien – zwischen Stereotyp und Wirklichkeit	181
	Karolin Küpper-Popp „Nauczanie” umierających. Kształcenie otwarte w hospicjach „Unterricht” der Sterbenden. Offene Bildungsarbeit im Hospiz	205
Recenzje Rezensionen	■ Janusz Mariański, <i>Sekularyzacja i desekularyzacja w nowo- czesnym świecie [Säkularisierung und Desäkularisierung in der modernen Welt]</i> , Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 (Maria Libiszowska-Żółtkowska)	213
	■ Wolfgang Weirer, <i>Qualität und Qualitätsentwicklung theo- logischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch- theologischer Perspektive [Jakość i rozwój jakości na kierun- kach studiów teologicznych. Procesy ewaluacji w kontekście wymagań kościelnych i uniwersyteckich z perspektywy teologii praktycznej]</i> , Münster 2004 (Hans Mendl)	219

	■ Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers und Friedrich Schweitzer (Hrsg.), <i>Lernen durch Begegnung [Phänomene spotkania]</i> , „Jahrbuch der Religionspädagogik“ (JRP) 2004, Band 21, Neukirchen 2004 (Cyprian Rogowski)	222
Sprawozdania Berichte	Beata Śliż Olsztyn – Vechta (Niemcy): różnica i wspólnota doświadczeń. Seminarium naukowe (7–11 listopada 2006) Olsztyn – Vechta (Deutschland): Unterschiedliche und gemeinsame Erfahrungen. Wissenschaftliches Seminar (7.–11. November 2006)	225
Editorial and Table of Contents		233
Informacja dla Autorów Information für die Autoren		235
W następnym numerze In der nächsten Nummer		237

Od Redakcji

Drodzy Czytelnicy



Gościem niniejszego numeru jest znany i wybitny niemiecki reporter Franz Alt, który dzieli się z Czytelnikami swoimi doświadczeniami nabytymi w trakcie wieloletniej pracy dziennikarskiej. Jego przemyślenia dotyczą różnych obszarów życia człowieka, między innymi poszukiwania takich rozwiązań ekologicznych, które mogłyby służyć w sposób przyjazny środowisku naturalnemu. Autor nawiązuje przede wszystkim do skali obecnego zużycia ropy naftowej, gazu oraz węgla i wskazuje na zagrożenia z tym związane. Jednocześnie sugeruje pewne rozwiązania, chociażby korzystanie z energii słonecznej. Franz Alt parafrazuje swoją wypowiedź następująco „Słońce nie wystawia nam rachunku” („Die Sonne schickt uns keine Rechnung”).

Dział artykułów otwiera praca Berta Groena, analizującego rzymskie Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Kolejny autor – Edward Wiszowaty – opisuje organizację i strukturę katolickiego duszpasterstwa policji w Polsce. Pośrednio z powyższymi opracowaniami wiążą się rozważania Józefa Kożuchowskiego, który przedstawia zasady życia wspólnotowego w ujęciu Josefa Piepera. Sławomir Ropiak akcentuje rolę muzyki sakralnej w procesie wychowania liturgicznego według biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera. Dział zamyka opracowanie Stanisława Zięby na temat pochodzenia człowieka. Zagadnienie to autor ujmuje w wymiarze antropologicznym. Koresponduje ono z myślami Gościa numeru Franza Alta.

Dział nowych inspiracji w naukach o wychowaniu zawiera artykuł Bogusława Śliwerskiego, przypominającego myśli klasyka pedagogiki Sergiusza Hessena i wskazującego na ich aktualność.

W dziale praktycznym Harald Schwillus przybliży Czytelnikom rzeczywistość szkoły katolickiej w Halle w landzie Sachsen-Anhalt w Niemczech, której twórcy koncentrują się na określeniu roli tej placówki w wielokulturowym i wielowyznaniowym środowisku. Leon Smyczek opisuje aspekty religijności polskiej młodzieży, zwracając uwagę na jej prospołeczność. Piotr Donarski przedstawia obraz księdza we włoskich serialach telewizyjnych w odniesieniu do stereotypów i rzeczywistego wizerunku. Przemyslenia zawarte w dziale praktycznym zamyka interesujący artykuł Karolin Küpper-Popp, która dzieli się swoimi spostrzeżeniami dotyczącymi nowatorskich form pracy z osobami objętymi opieką hospicyjną.

Von der Redaktion

Liebe Leserin, lieber Leser!

Gast dieser Ausgabe von „Keryks“ ist der bekannte und hervorragende deutsche Reporter Franz Alt, der dem Leser Erfahrungen aus seiner jahrelangen journalistischen Arbeit vermittelt. Seine Gedanken betreffen unterschiedliche Lebensbereiche des Menschen, u.a. die Suche nach ökologischen Lösungen, die der natürlichen Umwelt zugute kommen könnten. Der Autor knüpft vor allem an den gegenwärtigen Verbrauch von Erdöl, Gas und Kohle an und verweist auf die damit verbundenen Gefahren. Gleichzeitig schlägt er bestimmte Lösungen vor, zum Beispiel die Nutzung der Sonnenenergie. Franz Alt paraphrasiert seine These so: „Die Sonne schickt uns keine Rechnung“.

Die Abteilung „Artikel“ wird von Bert Groen eröffnet, der das römische Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie analysiert. Der nächste Autor – Edward Wiszowaty – schildert die Organisation und Struktur der katholischen Polizeiseelsorge in Polen. Mit diesen Arbeiten indirekt verbunden sind auch die Betrachtungen von Józef Kozuchowski, der die Prinzipien des Gemeinschaftslebens im Verständnis von Josef Pieper präsentiert. Sławomir Ropiak schließlich betont die Rolle der sakralen Musik im Prozess der liturgischen Erziehung im Verständnis des ermländischen Bischofs Maximilian Kaller. Diese Abteilung beschließt die Abhandlung von Stanisław Zięba zum Thema der Abstammung des Menschen im Neolithikum unter anthropologischen Gesichtspunkt, die mit den Gedanken von Franz Alt, dem Gastkommentar unserer Ausgabe, korrespondiert.

Die Abteilung über neue Inspirationen in den Erziehungswissenschaften eröffnet der Artikel von Bogusław Śliwerski, der an die Gedankenwelt eines Klassikers der Pädagogik – Sergiusz Hesen – erinnert und auf ihre Aktualität verweist.

In der Praxisabteilung bringt Harald Schwillus dem Leser die Wirklichkeit der katholischen Schule am Beispiel von Halle im Bundesland Sachsen-Anhalt näher. Leon Smyczek untersucht Aspekte der Religiosität polnischer Jugendlicher unter besonderer Berücksichtigung ihrer prosozialen Einstellung. Der Artikel von Piotr Donarski schildert das Bild des Priesters in italienischen Fernsehserien in Bezug auf vorherrschende Stereotypen und das wirkliche Bild. Die Überlegungen der Praxisabteilung beschließt sehr interessante Artikel von Karolin Küpper-Popp, die dem Leser ihre Beobachtungen zur Hospizbetreuung mitteilt.

Dział recenzji zapoznaje z nowymi publikacjami, zarówno niemiecko-, jak i polskojęzycznymi.

W dziale sprawozdań znajdują się informacje o seminarium naukowym w Vechcie na temat różnicy i wspólnoty doświadczeń, przeprowadzonym dla doktorantów ks. prof. Cypriana Rogowskiego i prof. Egon Spiegelę z Katedry Katechetyki i Pedagogiki Religii Wydziału Teologii UWM w Olsztynie (Beata Śliż).

Redakcja ma nadzieję, że zawartość prezentowanego numeru zainteresuje i jednocześnie zainspiruje Czytelników.

Ks. Cyprian Rogowski
Redaktor Naczelny

Die Rezensionsabteilung macht den Leser mit neuen Veröffentlichungen bekannt, sowohl deutsch- als auch polnischsprachigen.

In der Abteilung „Berichte“ findet der Leser Informationen über das wissenschaftliche Seminar in Vechta über unterschiedliche und gemeinsame Erfahrungen, das für die Doktoranden von Prof. Cyprian Rogowski und Prof. Egon Spiegel vom Lehrstuhl für Katechetik und Religionspädagogik der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn durchgeführt wurde (Beata Śliż).

Die Schriftleitung hofft, dass der Inhalt dieser Ausgabe für den Leser interessant und sehr inspirierend sein wird.

Cyprian Rogowski
Hauptschriftleiter

Gość numeru



Franz Alt

Koniec epoki ropy naftowej jako początek epoki energii słonecznej – szanse w kryzysie

Przez długi czas nasza naiwność skłaniała nas do tego, by sądzić, że zasoby ropy naftowej nigdy się nie wyczerpią, a benzyna będzie zawsze tania. Jednak zostaliśmy już wyprowadzeni z błędu: litr benzyny kosztować będzie wkrótce dwa euro, a niebawem jej cena wzrośnie nawet do trzech lub więcej euro. Ceny tradycyjnych nośników energii takich jak węgiel, gaz, ropa naftowa czy uran wykazują już tylko jedną tendencję: wzwyż!

Przyczyną takiego stanu rzeczy nie jest, jak się obecnie powszechnie sądzi, działalność spekulantów, lecz w głównej mierze szybko wyczerpujące się rezerwy ropy naftowej. Obecnie w ciągu jednego tylko dnia zużywa się tyle węgla, gazu i ropy, ile powstaje w przyrodzie w ciągu 500 tysięcy dni. Skutkiem takiego energetycznego szaleństwa jest nie tylko wzrost cen, lecz również zmiany klimatyczne, które mogą pociągnąć za sobą dziś jeszcze niewyobrażalne kataklizmy i większe szkody niż te, które powstały w wyniku obu wojen światowych minionego stulecia. Za pomocą opartego na ropie naftowej ogrzewania oraz transportu samochodowego prowadzimy „trzecią wojnę światową” przeciwko przyrodzie, a ta nie pozostaje nam dłużna. Skoro ludzie zachowują się tak, jak gdyby przyrody nie było, przyroda wkrótce zacznie zachowywać się tak, jak gdyby nie było nas, ludzi. Dalaj Lama w moim ostatnim programie telewizyjnym powiedział: „Gdyby nie było ludzi, ziemia miała by się lepiej”. To my, amatorzy spalania kopalin, ponosimy winę za to, że cena ropy naftowej od 2006 roku podwoiła się. Wspomnieć należy również o tym, że choć kończą się rezerwy ropy naftowej, to jej zużycie wzrasta głównie w Chinach, Indiach, Afryce Południowej, Meksyku i Brazylii. Krew cywilizacji, jak czasem nazywa się ropę, może być już tylko droższa. Wszystko inne to czysta iluzja, na którą nie możemy sobie dłużej pozwolić.

Czy więc w obliczu końca epoki ropy naftowej i rosnących cen ropy i benzyny jesteśmy skazani na bezsilność? Bynajmniej. Każdy z nas już dziś może jeździć mniejszym samochodem, może jeździć mniej i częściej korzystać ze środków komunikacji publicznej, do palenia w piecach zamiast oleju opałowego używać peletów, zadbać o izolację cieplną swojego domu – i dzięki temu

Gastkommentar

Franz Alt

Das Ende des Ölzeitalters ist der Beginn des Solarzeitalters – Die Chance der Krise

Lange Zeit waren wir so naiv und glaubten, das Öl ginge nie zu Ende und Benzin wäre billig für alle Zeit. Inzwischen wissen wir es besser: Der Liter Benzin kostet bald zwei Euro und mittelfristig gar drei Euro oder mehr. Die Preise für die alten Energieträger Kohle, Gas, Öl und Uran kennen nur eine Richtung: Nach oben!

Die Ursache sind nicht in erster Linie Spekulanten wie jetzt wieder überall vermutet wird, sondern hauptsächlich die rasch zu Ende gehenden Ölreserven. Wir verbrennen heute an einem Tag soviel Kohle, Gas und Öl wie die Natur in 500.000 Tagen angesammelt hat. Dieser Energie-Wahnsinn hat nicht nur immer höhere Preise zur Folge, sondern auch den Klimawandel mit heute noch unvorstellbaren Naturkatastrophen und höheren Schäden als die zwei Weltkriege im letzten Jahrhundert zusammen. Wir führen mit unseren Ölheizungen und Autos einen dritten Weltkrieg gegen die Natur und die Natur reagiert. Wenn die Menschen so tun als gäbe es die Natur nicht, wird die Natur bald so tun als gäbe es uns Menschen nicht. Der Dalai Lama sagte in meiner letzten Fernsehsendung: „Ohne Menschen ginge es der Erde besser“. Wir Pyromanen sind die Ursache dafür, dass sich der Ölpreis seit 2006 verdoppelt hat. Und hinzu kommt noch: Während das Öl zu Ende geht, steigt hauptsächlich in China, Indien, Südafrika, Mexiko und Brasilien der Ölverbrauch. Das Lebensblut der Zivilisation – wie das Öl auch genannt wird – kann nur teurer werden. Alles andere ist schiere Illusion, die wir uns nicht mehr länger leisten sollten.

Sind wir dem Ende des Ölzeitalters und den steigenden Öl- und Benzinpreisen hilflos ausgesetzt? Überhaupt nicht. Jede und jeder von uns kann schon heute ein kleineres Auto fahren, weniger Auto fahren, mehr öffentliche Verkehrsmittel benutzen, Pellets statt Öl verbrennen und sein Haus besser dämmen und dadurch seinen Heizölverbrauch mindestens halbieren. Und wer hindert uns eigentlich daran, Solarwärmeanlagen und Solarstromanlagen auf unseren Dächern zu installieren?

zmniejszyć zużycie oleju opałowego przynajmniej o połowę. A co właściwie stoi na przeszkodzie, byśmy zainstalowali na naszych dachach baterie i agregaty słoneczne?

Alternatywy są znane nie od dziś i niektórzy, choć nieliczni, już z nich korzystają. Obecnie jednak nadszedł czas, abyśmy na dużą skalę przestawili się na tańsze i bardziej przyjazne środowisku technologii. Jeżeli nie teraz, to kiedy? Nawet w Stanach Zjednoczonych pod rządami George'a W. Busha bycie „eko” już wkrótce nie będzie oznaczało bycia wyjątkiem i obiektem pobłażliwych uśmiezków, lecz stanie się ogólnym trendem. Ekologizacja rozpoczęła się tam, gdzie mało kto by się tego spodziewał: w Hollywood. Obecnie ten, kto nie posiada tam ekologicznego auta, takiego jak na przykład paliwooszczędny Prius Toyoty, nie powinien już pokazywać się na czerwonym dywanie. „Eko” jest na fali w Hollywood.

Każdy kryzys niesie ze sobą jakąś szansę, trzeba ją tylko rozpoznać i konsekwentnie wykorzystać. Na cóż właściwie jeszcze czekamy? Działanie bardziej świadczy o inteligencji niż biadołnienie. Słońce przesyła każdego dnia na naszą piękną planetę 15 tysięcy razy więcej energii niż jest w stanie zużyć cała ludzkość. Rozwiązanie naszych energetycznych problemów przychodzi więc z nieba. To rozwiązanie jest korzystne dla portfeli, dla środowiska, wiąże się z nim również powstawanie wielu nowych, perspektywicznych zawodów.

Na dachu naszego domu w Baden-Baden od 15 lat mamy dwie baterie słoneczne i mogę Państwa zapewnić, że przez cały ten czas słońce ani razu nie przysłało nam rachunku. Wiadomości o podwyżkach cen energii przyjmujemy z uśmiechem. Podobnie jak mądrzy benedyktyni z Münsterschwarzach. Również oni w ciągu ostatnich siedmiu lat niemal w stu procentach przestawili się na odnawialne źródła energii. Jest to więc możliwe, jeśli tylko naprawdę, naprawdę się tego chce¹.

Franz Alt

Franz Alt urodził się w 1938 roku. Studiował nauki polityczne, historię, filozofię i teologię. W 1967 roku obronił pracę doktorską poświęconą Konradowi Adenauerowi.

W 1968 roku Franz Alt został redaktorem i reporterem rozgłośni Südwestrundfunk. W latach 1972–1992 pełnił funkcje redaktora naczelnego i moderatora magazynu politycznego „Report”, od 1992 roku – kierownika redakcji „Zeitsprung” w Südwestrundfunk, a od

Die Alternativen sind schon lange bekannt und einige wenige nutzen sie ja auch schon. Jetzt aber sollten wir im großen Stil auf preiswertere und umweltfreundliche Technologien umsteigen. Wann, wenn nicht jetzt? Selbst in den USA unter George W. Bush ist „öko“ bald nicht mehr die belächelte Ausnahme, sondern allgemeiner Trend. Die Ökologisierung begann an einem Ort, an dem es die wenigsten vermutet hätten: In Hollywood. Wer heute dort kein Öko-Auto wie zum Beispiel den spritsparenden „Prius“ von Toyota fährt, hat keine Chance mehr auf den Roten Teppich. „Öko“ ist sexy in Hollywood.

Jede Krise hat ihre Chance. Man muss sie freilich erkennen und konsequent nutzen. Worauf warten wir eigentlich noch? Handeln ist intelligenter als Jammern. Die Sonne schickt uns jeden Tag 15.000-mal mehr Energie auf unseren schönen Planeten wie alle Menschen verbrauchen. Die Lösung des Energieproblems steht am Himmel. Und diese Lösung ist gut für unseren Geldbeutel, für die Umwelt und für viele neue, zukunftsfähige Jobs.

Wir haben auf unserem Hausdach in Baden-Baden seit 15 Jahren zwei Solaranlagen und ich kann Ihnen versichern, dass wir in dieser Zeit von der Sonne noch nie eine Rechnung bekommen haben. Über höhere Energiepreise können wir nur lächeln. Oder die klugen Benediktiner in Münsterschwarzach. Auch sie sind in den letzten sieben Jahren zu beinahe 100% auf erneuerbare Energien umgestiegen. Es geht, wenn wir es nur wirklich, wirklich wollen¹.

Franz Alt

Franz Alt wurde 1938 geboren. Er studierte Politische Wissenschaften, Geschichte, Philosophie und Theologie. 1967 promovierte er mit der Dissertation über Konrad Adenauer.

Seine Tätigkeiten: 1968 – Redakteur und Reporter beim Südwestrundfunk, 1972–1992 – Leiter und Moderator des politischen Magazins „Report“, seit 1992 – Leiter der Zukunftsredaktion „Zeitsprung“ im Südwestrundfunk, und seit 1997 – des Magazins „Quer-Denker“ in 3SAT, bis 2003 – Leiter und Moderator des 3sat Magazins „Grenzenlos“.

Ab 2003 schreibt Franz Alt Gastkommentare und Hintergrundberichte für über 40 Zeitungen und Magazine und hält weltweit Vorträge.

1997 – redaktora naczelnego magazynu „Quer-Denker” w telewizji 3SAT. Do 2003 roku był redaktorem naczelnym i moderatorem magazynu „Grenzenlos” w 3SAT.

Od 2003 roku Franz Alt pisze komentarze i felietony do ponad 40 czasopism i magazynów oraz prowadzi wykłady na całym świecie. Jest laureatem licznych wyróżnień i nagród za działalność na rzecz ochrony środowiska.

■ PRZYPISY

¹ Więcej informacji na temat wykorzystywania źródeł energii odnawialnej można znaleźć na mojej stronie internetowej <www.sonnenseite.com> oraz w publikacjach: F. Alt, *ZUKUNFT ERDE – Wie wollen wir morgen leben und arbeiten?*, Aufbau TB 2006, <<http://www.sonnenseite.com/index.php?pageID=13&main:oid=d5215>>; tenże, *Die Sonne schickt uns keine Rechnung. Neue Energie – neue Arbeitsplätze*, <<http://www.sonnenseite.com/index.php?pageID=13&main:oid=d2701>>.

■ ANMERKUNGEN

¹ Wie es im Detail geht, finden Sie auf meiner Homepage <www.sonnenseite.com> oder in Büchern: F. Alt, *ZUKUNFT ERDE – Wie wollen wir morgen leben und arbeiten?*, Aufbau TB 2006, <<http://www.sonnenseite.com/index.php?pageID=13&main:oid=d5215>>; ders., *Die Sonne schickt uns keine Rechnung. Neue Energie – neue Arbeitsplätze*, <<http://www.sonnenseite.com/index.php?pageID=13&main:oid=d2701>>.

Artykuły Beiträge

Bert Groen



Złoty środek? Rzymskie Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii

Die goldene Mitte? Das römische Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie

Słowa kluczowe: liturgia, liturgika, pobożność ludowa, kościół ludowy, rytuał

Schlüsselworte: Liturgie, Liturgiewissenschaft, Volksfrömmigkeit, Volkskirche, Ritual

Wstęp

W środowiskach intelektualnych, w tym również wśród teologów, pobożność ludowa wywołuje mieszane uczucia. Wielu uważa ją za religię „prostych katolików”, „niewykształconych” i odrzuca jako „wiarę nieoczyszczoną”. Trzeba przyznać, że niewątpliwie istnieją tzw. ludowe formy kultu chrześcijańskiego o charakterze czysto magicznym, całkowicie sprzeczne z biblijnym Objawieniem, oraz takie, które nie dadzą się pogodzić z kościelną liturgią. Jednak pobożność ludowa przemawia znacznie silniej niż akademicka teologia do religijnej sfery emocjonalnej i łączy się z głęboko zakorzenionymi czynnościami kultowymi obejmującymi całego człowieka. Oprócz tego dochodzi w niej do głosu kultura określonej epoki i określonej społeczności narodowej. Pobożność ludowa przyciąga uwagę nie tylko osób zajmujących się liturgiką, lecz również etnologów i wszystkich tych, którzy parają się badaniem rytuałów (*Ritual Studies*).

Na początku niniejszego artykułu przedstawię treść rzymskiego Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Następnie spróbuję dokonać

Einführung

Besonders bei Intellektuellen, auch bei Theologen und Theologinnen, ruft die Volksfrömmigkeit gemischte Gefühle hervor. Viele betrachten sie als die Religion der „einfachen Katholiken”, der „Ungebildeten”, und sie lehnen diese als eine „nicht purifizierte Glaubensweise” ab. Nun, es gibt gewiss volkstümliche Kultgestalten im Christentum, die rein magisch sind, schlechthin der biblischen Offenbarung widersprechen oder mit der kirchlichen Liturgie gar nicht im Einklang stehen. Aber gerade die Volksfrömmigkeit spricht auch – viel mehr als die akademische Theologie – die religiöse Emotionalität an und hat mit tiefgründigen gottesdienstlichen Handlungen zu tun, die den ganzen Menschen betreffen. Zudem drückt sich in ihr die Kultur eines bestimmten Zeitalters, einer bestimmten Volksgruppe aus. Die Volksfrömmigkeit zieht nicht nur das Interesse der Liturgiewissenschaft an, sondern auch das von Ethnologen, ja von allen, die sich mit der Erforschung von Ritualen, mit *Ritual Studies*, beschäftigen.

jego ewaluacji i jednocześnie poddać dokument krytycznej analizie. Trzecim krokiem będzie przedstawienie krajobrazu północno-zachodnio-europejskiej liturgii i pobożności ludowej.

1. Cele i treść Dyrektorium

17 grudnia 2001 r. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów promulgowała dekretem nowe dyrektorium¹. Zostało ono przedstawione publicznie na konferencji prasowej w Rzymie 9 kwietnia 2002 r. Jest to bardzo obszerny dokument: włoska wersja oryginalna liczy 300 stron². Przekład niemiecki jest raczej skąpy i nie zawiera indeksu³. Dyrektorium składa się ze wstępu i dwóch części, a mianowicie teoretycznych „Zasad” i praktycznych „Orientacji”.

Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii przede wszystkim przypomina zasadę prymatu liturgii nad pobożnością ludową. Autorzy powołują się oficjalnie na dokumenty Soboru Watykańskiego II⁴, który w swojej Konstytucji liturgicznej *Sacrosanctum Concilium* stwierdza, że liturgia jest „punktem kulminacyjnym, do którego zmierza wszystko, co czyni Kościół, i jednocześnie źródłem, z którego czerpie całą swoją siłę” (SC, nr 10). Według Soboru liturgia nie jest jednak identyczna z całym życiem chrześcijańskim, ponieważ również ewangelizacja, katecheza i *caritas* (służba diakonalna) są niezwykle ważne i bez nich liturgia nie może w ogóle wypełniać swego wzniosłego zadania (SC, nr 9 i 12). Sobór zaleca również pobożność ludową, nazywaną tu „pobożnymi praktykami ludu chrześcijańskiego” (*pia populi christiani exercitia*), pod warunkiem, że odpowiadają one przepisom władz kościelnych. Jednakże te praktyki i uroczystości powinny być dopasowane do czasu liturgicznego – np. roku kościelnego, niedziel, godzin (jutrznia, nieszpory). Powinny, jak stwierdza Sobór, „współgrać ze świętą liturgią, w pewnym sensie wyływać z niej i prowadzić do

In einem ersten Arbeitsschritt werde ich den Inhalt des römischen Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie vorstellen. Danach werde ich versuchen, zu einer ersten Evaluierung zu gelangen und das Dokument gleichzeitig kritisch befragen. In einem dritten Schritt werde ich mich der Landschaft der heutigen nordwesteuropäischen Liturgie und Volksfrömmigkeit zuwenden.

1. Ziele und Inhalt des Direktoriums

Am 17. Dezember 2001 promulierte die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung per Dekret das neue Direktorium.¹ Am 9. April 2002 wurde es bei einer Pressekonferenz in Rom der Weltöffentlichkeit vorgestellt. Es ist ein voluminöses Dokument: die italienische Originalversion zählt 300 Seiten.² Die deutsche Übersetzung ist ein wenig dürftig und enthält keine Indices.³ Das Direktorium besteht aus einer Einführung und zwei Teilen, nämlich aus den theoretischen „Grundsätzen” und den praktischen „Orientierungen”.

Leitlinien des Direktoriums sind folgende: es geht zunächst darum klarzumachen, dass die Liturgie den Primat vor der Volksfrömmigkeit hat. Die Autoren berufen sich hier explizit auf das Zweite Vatikanische Konzil, das in seiner Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* darlegt,⁴ die Liturgie sei „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt” (SC, Nr. 10). Laut dem Konzil ist die Liturgie jedoch nicht identisch mit dem ganzen christlichen Leben, denn auch die Evangelisierung, Katechese und Caritas / Diakonie sind äußerst wichtig und ohne diese kann die Liturgie ihre erhabene Aufgabe gar nicht erfüllen (SC, Nr. 9 und 12). Das Konzil empfiehlt ebenfalls die Volksfrömmigkeit, die hier „Andachtsübungen des christlichen Volkes” genannt wird (*pia populi christiani exercitia*),

niej lud, ponieważ ona ze swej natury wznosi się wysoko ponad nimi” (SC, nr 13). Na podstawie tych wypowiedzi autorzy Dyrektorium są zdania, że liturgia jest obowiązująca, natomiast formy pobożności ludowej fakultatywne, a ponadto, że nie może dochodzić do mieszania obydwu sfer. Jednocześnie Dyrektorium podkreśla swój szacunek i respekt wobec pobożności ludowej: ma ona być wspierana, a nie zniesiona. Powinna jednakże zostać odnowiona i zharmonizowana z liturgią. Musi zostać oczyszczona, a jej błędne niebiblijne aspekty skorygowane. Magia, przesady, spirytyzm, żądza zemsty i powiązania z seksualnością są złe. Ważne staje się również zaaprobowanie publicznych nabożeństw przez biskupa odpowiedzialnego za dane miejsce lub konferencję biskupów. Dyrektorium poszukuje więc złotego środka: docenia wartość oczyszczonej pobożności ludowej pod prymatem liturgii.

Omawiany tu dokument dotyczy obrządku łacińskiego, przede wszystkim rzymskiego. Znaczy to, że nie odnosi się do katolickich Kościołów wschodnich, a więc greckokatolickiego Kościoła na Ukrainie, w Rumunii, na Węgrzech czy w Izraelu, ani też do innych katolickich Kościołów orientalnych, jak na przykład Kościół chaldejski w Iraku czy Kościół maronitów w Libanie.

We wstępie do Dyrektorium m.in. zdefiniowano niektóre pojęcia. Pod pojęciem „pobożna praktyka” (z włoskiego *pio esercizio*) rozumiane są „publiczne i prywatne formy, w jakich wyraża się chrześcijańska pobożność”, będące w zgodzie z liturgią. Oddawanie czci (*devozioni*) to zewnętrzne wyrazy pobożności, takie jak teksty modlitw, medaliki i części ubrania. Pod pojęciem „pobożność ludowa” (*pietà popolare*) rozumieć należy „różne zebrania służące kultowi Bożemu, prywatne lub o charakterze wspólnotowym, które [...] w swoistych dla danego narodu formach [...] wywodzą się z jego mentalności i kultury”. Bardziej ogólnym pojęciem jest „religijność ludowa” (*religiosità popolare*), oznaczająca

aber unter der Bedingung, dass sie den Vorschriften der Kirchenführung entsprechen. Allerdings sollten diese Übungen und Feiern sich der liturgischen Zeit – zum Beispiel dem Kirchenjahr, dem Sonntag, dem Stundengebet, wie Laudes und Vesper – anpassen. Ja, sie sollten – so das Konzil – „mit der heiligen Liturgie zusammenstimmen, gewissermaßen aus ihr herausfließen und das Volk zu ihr hinführen; denn sie steht von Natur aus weit über ihnen” (SC, Nr. 13). Auf der Grundlage dieser Aussagen sind die Autoren des Direktoriums der Ansicht, dass die Liturgie verpflichtend ist, die Formen der Volksfrömmigkeit fakultativ sind und zudem, dass es keine Vermischung zwischen den beiden Bereichen geben darf. Gleichzeitig betont das Direktorium seine Wertschätzung, seinen Respekt vor der Volksfrömmigkeit: diese soll gefördert, nicht abgeschafft werden. Sie sollte dennoch erneuert und mit der Liturgie harmonisiert werden. Ja, sie muss gereinigt werden, irrierte nicht-biblische Aspekte müssen korrigiert werden. Magie, Aberglauben, Spiritismus, Rachsucht und die Verbindung mit der Sexualität sind übel. Wichtig ist ebenfalls die Approbation von öffentlichen Andachtsformen durch den Ortsbischof oder die Bischofskonferenz. Das Direktorium sucht also die goldene Mitte: es strebt die Wertschätzung der gereinigten Volksfrömmigkeit unter dem Primat der Liturgie an.

Das Dokument bezieht sich auf den lateinischen, besonders den römischen Ritus. Das heißt, dass es sich nicht auf die katholischen Ostkirchen bezieht, also weder auf die griechisch-katholische Kirche in Ukraine, Rumänien, Ungarn oder Israel noch auf die anderen orientalisch-katholischen Kirchen, wie zum Beispiel die chaldäische Kirche im Irak oder die maronitische Kirche im Libanon.

Die Struktur des Direktoriums ist folgende: In der Einführung werden unter anderem einige Begriffe definiert. Mit „Andachtsübung” (italienisch: *pio esercizio*) meint man die „öffentlichen und privaten Äußerungen der christlichen Frömmigkeit”, die mit der Liturgie im Einklang sind.

religijne uczucia danego narodu, niekoniecznie bazujące tylko na Objawieniu chrześcijańskim. We wstępie znaleźć można również kilka generalnych uwag dotyczących gestów, tekstów i formuł, śpiewu i muzyki, obrazów, miejsc i czasu.

Część pierwsza przedstawianego dokumentu, „Zasady”, składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy ukazuje historię związków między religijnością ludową a liturgią. Według Dyrektorium, we wczesnym Kościele oba te elementy stanowiły jedność. Po uznaniu chrześcijaństwa przez państwo nastąpił rozwój pobożności ludowej. W czasach średniowiecza powstała przepaść między nią a liturgią, również dlatego, że ta ostatnia stała się coraz bardziej klerikalna, a przez to coraz mniej bliska ludowi. Rozwinęły się wówczas różne ludowe formy pobożności, w szczególności misteria, nabożeństwa, rytuały błogosławieństw i alternatywne formy dewocyjne. Od czasu do czasu stanowiły one inspirację dla liturgii, jak widać to na przykładzie obrzędów związanych ze święceniemi. Niestety, również w czasach nowożytnych tego rodzaju nabożeństwa były często preferowane kosztem liturgii, do czego, jak przyznaje dokument, przyczyniali się również biskupi. W wiekach XIX i XX – Dyrektorium nazywa te stulecia „obecnym czasem” – miały miejsce: rozkwit ruchu liturgicznego, reakcja niektórych jego przedstawicieli zwrócona przeciw pobożności ludowej i trafne postanowienia Soboru Watykańskiego II. Następnie w pierwszym rozdziale „Zasad” przedstawiono problematykę współczesną. Stwierdzono brak świadomości szczególnie znaczenia Misterium Paschalnego. Wyrażono również ubolewanie z powodu niedostatecznego zrozumienia wspólnego kapłaństwa i nikłej znajomości liturgicznego języka symboli. Te czynniki naruszają równowagę między liturgią a pobożnością ludową i szkodzą obydwu. Pobożność ludowa jest również dlatego przesadnie akcentowana, ponieważ – w przeciwieństwie do rzekomo

„Verehrungen” (*devozioni*) sind die äußeren Frömmigkeitsübungen, wie z.B. Gebetstexte, Medaillen und Bekleidungsstücke. Unter „Volksfrömmigkeit” (*pietà popolare*) versteht man „die verschiedenen gottesdienstlichen Versammlungen privater oder gemeinschaftlicher Art, die sich [...] nach den eigentümlichen Formen eines Volkes [...] seiner Mentalität und Kultur ableiten.” Einen mehr allgemeinen Begriff stellt „Volksreligiosität” (*religiosità popolare*) dar, womit das religiöse Empfinden eines bestimmten Volkes gemeint ist, das nicht unbedingt nur auf der christlichen Offenbarung basiert. In der Einführung finden wir auch einige generelle Bemerkungen über Gebärden, Texte und Formeln, Gesang und Musik, Bilder, Orte und Zeiten.

Der erste Hauptteil „Grundsätze” besteht aus drei Kapiteln, von denen das erste die Geschichte der Verbindung zwischen der Volksfrömmigkeit und der Liturgie schildert. Laut dem Direktorium bildeten in der Frühkirche die beiden Elemente eine Einheit. Nach der staatlichen Anerkennung des Christentums wuchs die Volksfrömmigkeit. Im Mittelalter existierte ein Graben zwischen ihr und der Liturgie, auch weil letztere immer klerikaler und weniger volksnah wurde. Es entwickelten sich zahlreiche volksfromme Formen, besonders Schauspiele, Andachten, Segensriten und alternative Devotionsformen. Es gab jedoch auch eine gelegentliche Befruchtung, wie die Weiheliturgie zeigt. Leider wurden auch in der Neuzeit die Andachten auf Kosten der Liturgie oft bevorzugt; das taten auch die Bischöfe, gesteht das Dokument ein. Das neunzehnte und zwanzigste Jahrhundert – das Direktorium nennt diese Jahrhunderte „die heutige Zeit” – zeigte das Aufblühen der Liturgischen Bewegung, eine Reaktion einiger ihrer Vertreter gegen die Volksfrömmigkeit und die glücklichen Entscheidungen des Zweiten Vatikanums. Dann wird die gegenwärtige Problematik erörtert. Es wird ein Mangel an Bewusstsein der überragenden Bedeutung des Ostermysteriums festgestellt.

„sztywnej” liturgii – ma ona reprezentować „życie” i przemawiać do „całego człowieka” w jego własnym języku. Skutki tego rzucają cień na chrześcijańską biblijną historię zbawienia i kościelność, a także odciągają od chrześcijańskiego Objawienia w stronę religii naturalnej. Istnieje zatem potrzeba dobrej katechezy na temat prawdziwych wartości pobożności ludowej i liturgii.

Drugi rozdział „Zasad” zawiera podsumowanie stanowiska urzędu nauczycielskiego Kościoła. Możemy tu przeczytać, jak i dlaczego należy chronić pobożność ludową: ponieważ cechuje ją wielkie wycucie tego, co święte i transcendentne. Poza tym uczy zaufania Bogu, cierpliwego znoszenia cierpienia, rozważa tajemnice człowieczeństwa Jezusa, w szczególności jego narodzenia, cierpienia i śmierci, oraz łączy ze sobą chrześcijańską Dobrą Nowinę i kulturę danego narodu i w ten sposób pomaga chronić wiarę. Według nauki Kościoła, pobożność ludowa charakteryzuje się jednak niedostateczną świadomością znaczenia zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ za bardzo koncentruje się na jego cierpieniu i śmierci. Zbyt mało uwagi poświęca wymiarowi kościelności, pozostawia też zbyt mało miejsca działaniu Ducha Świętego. Niezbyt jasno precyzuje absolutny prymat Chrystusa w porównaniu z Maryją i innymi świętymi, jak również rangę sprawowania Eucharystii w porównaniu z czcią oddawaną darom eucharystycznym.

W rozdziale trzecim jeszcze raz wyraźnie sformułowano podstawowe zasady teologiczne. Duchowość chrześcijańska jest dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Modlitwa człowieka do Ojca następuje za pośrednictwem Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, jest więc wydarzeniem jasno powiązaniem z Trójcą Świętą. W pobożności ludowej, która stanowi wyraz powszechnego kapłaństwa wiernych, Pismo św. musi stanowić główny punkt odniesienia. Ważny

Bedauert werden ebenfalls das mangelhafte Verständnis für das gemeinsame Priestertum und die geringen Kenntnisse der liturgischen Symbolsprache. Diese Faktoren zerstören das Gleichgewicht zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit und schädigen beide. Die Volksfrömmigkeit wird auch deswegen überbetont, weil sie – im Gegensatz zur angeblich „steifen” Liturgie – das „Leben” selbst vertreten, den „ganzen Menschen” in seiner eigenen Sprache ansprechen würde. Die Folgen dessen sind die Verdunkelung des christlichen biblischen Heilsgeschehens und der Kirchlichkeit sowie die Wegführung von der christlichen Offenbarung zu einer Naturreligion. Gute Katechese über die echten Werte von Volksfrömmigkeit und Liturgie sind daher erforderlich.

Das zweite Kapitel der „Grundsätze” fasst die Aussagen des kirchlichen Lehramtes zusammen. Wir lesen hier, wie die Volksfrömmigkeit zu schützen ist, weil sie ein großes Gespür für das Heilige und Transzendente hat sowie Gottvertrauen, Leidensfähigkeit usw. forciert; weil sie die Mysterien der Menschheit Jesu, im Besonderen seine Geburt, sein Leiden und Sterben, meditiert; weil sie die christliche Botschaft und die jeweilige Volkskultur miteinander verbindet und so den Glauben schützen hilft. Laut dem Lehramt gibt es jedoch ein mangelhaftes Bewusstsein der Bedeutung der Auferstehung Christi, weil die Volksfrömmigkeit zu sehr auf das Leiden und den Tod Christi schaut. Die Dimension der Kirchlichkeit sei zu wenig vertreten, dem Heiligen Geist würde zu wenig Platz eingeräumt. Der absolute Vorrang des Mittlerseins Christi im Vergleich zu Maria und den anderen Heiligen sei zu wenig klar, ebenso wenig wie der Stellenwert der Eucharistiefeier im Vergleich mit der Anbetung der eucharistischen Gaben.

Im dritten Kapitel werden die theologischen Grundsätze nochmals explizit gemacht. Christliche Spiritualität ist ein Dialog zwischen Gott und Mensch. Das Gebet der Menschen zum Va-

aspekt stanowi problem inkulturacji. Dyrektorium potwierdza jej potrzebę, stwierdzając jednak, że zasadnicze treści wiary katolickiej muszą pozostać rozpoznawalne, stąd też jest rzeczą niezbędną, aby biskupi aprobowali publiczne formy manifestowania się pobożności ludowej.

Część druga, „Orientacje”, zajmuje najwięcej miejsca. Pierwszy jej rozdział zawiera liczne wskazówki liturgiczno-pastoralne, często opatrzone krótkimi uwagami dotyczącymi historycznego rozwoju danego święta czy rytuału. Z uwagi na liczne szczegóły, mogą odnieść się do tego fragmentu Dyrektorium jedynie skrótowo. Najpierw omówiono rok kościelny – przede wszystkim niedziele i uroczystości związane z Wielkanocą i Bożym Narodzeniem, potem dopiero inne nabożeństwa, misteria pasyjne itp. W rozdziale tym znaleźć można wiele ciekawych danych odnoszących się do poszczególnych świąt w roku. Odnośnie np. Adwentu omówiono wieniec adwentowy, dni pokutne, a także żłóbek. Wnikliwie przeanalizowano również cykl świąt Bożego Narodzenia, Wielki Post, Wielki Tydzień (np. procesje w Niedzielę Palmową i Wielki Piątek, misteria pasyjne, Drogę Krzyżową), Wielkanoc, Boże Ciało, święto Najświętszego Serca Jezusa, wspomnienie Niepokalanego Serca Maryi i święto Krwi Chrystusa.

W kolejnym rozdziale, poświęconym Matce Bożej, przedstawiono jej szczególne miejsce w historii ludzkości oraz sformułowano wytyczne dotyczące nabożeństw maryjnych. Nie mogą one przybierać formy wyizolowanych praktyk maryjnych, lecz powinny być ukierunkowane trynitarnie, chrystologicznie i eklesjologicznie, mieć charakter biblijny i ekumeniczny. Następnie omówiono pory nabożeństw maryjnych, a mianowicie soboty, specjalne tridua, tygodnie, nowenny i miesiące, jak również niektóre specjalne formy kultu: Anioł Pański, Regina coeli, różaniec, litanie, akt oddania się Matce Bożej, szkaplerz karmelitański, cudowny medalik (co

ter geschieht durch Jesus Christus im Heiligen Geist und ist also ein klares trinitarisches Ereignis. In der Volksfrömmigkeit, die Ausdruck des allgemeinen Priestertums der Gläubigen ist, muss die Heilige Schrift im Mittelpunkt stehen. Einen wichtigen Punkt stellt die Inkulturation dar. Das Direktorium bestätigt diese, legt jedoch dar, die wesentlichen katholischen Glaubensinhalte müssen erkennbar bleiben und daher sei es unumgänglich, dass die Bischöfe die Formen der öffentlichen Volksfrömmigkeit approbieren.

Der zweite Teil, „Orientierungen”, ist mit Abstand der ausführlichste Teil. Hier werden zahlreiche liturgie-pastorale Hinweise geboten, oft mit kurzen Hinweisen auf die historische Entwicklung des bezüglichen Festes oder Rituals. Aufgrund der vielen Details kann ich hier nur kurz darauf eingehen. Zunächst wird das Kirchenjahr behandelt. Ein Hauptkriterium ist hier die Priorität des liturgischen Jahres, vor allem des Sonntages und des Oster- und Weihnachtszyklus, vor den Andachtsübungen, Passionsspielen usw. In diesem Kapitel finden wir viele sehr interessante Daten, die sich auf die Jahresfeste beziehen. Beim Advent werden unter anderem der Adventskranz, der Winterquater und die Krippe besprochen. Ausführlich werden der Weihnachtszyklus, die vorösterliche Fastenzeit, die Karwoche (hier denke man zum Beispiel an den Palmsonntags und die Karfreitagsprozessionen, Passionsspiele und den Kreuzweg), Ostern, Fronleichnam, das Fest des Heiligsten Herzens Jesu, das Gedächtnis des Unbefleckten Herzens Marias und die Verehrung des Blutes Christi untersucht.

In einem weiteren Abschnitt über die Mutter des Herrn wird die hervorragende Stellung Marias in der Menschheitsgeschichte geschildert und es werden Richtlinien für die marianischen Andachten gegeben. Diese dürfen keine isolierten marianischen Praktiken sein, sondern sollten auch eine trinitarische, christologische und eklesjologische Ausrichtung sowie einen bibli-

do którego zaznaczono, że nie powinien być traktowany jak talizman – ponieważ ważniejsze niż zewnętrzne znaki jest życie chrześcijańskie) oraz hymn Akathistos.

W rozdziale dotyczącym świętych i błogosławionych przedstawiono nadzwyczajne znaczenie tych osób, a także aniołów, między innymi Aniołów Stróżów. Przybliżono również postacię św. Józefa i św. Jana Chrzciciela. Następnie poddano analizie wspomnienia świętych z uwzględnieniem ich antropologicznego znaczenia, rolę świętych w Eucharystii, Litanię do Wszystkich Świętych, kult relikwii i obrazów (przy czym z naciskiem ostrzeżono przed przesadami), a także różne liturgiczne i ludowe procesje.

Rozdział poświęcony modlitwie w intencji zmarłych zawiera definicję śmierci jako „przejścia do pełni prawdziwego życia” (nr 249), wyjaśnienie potrzeby oczyszczenia w czyśćcu i podkreślenie ważności modlitwy za zmarłych. Następnie omówiono przebieg liturgicznego pogrzebu wraz z różnymi ludowymi rytuałami, przy czym ostrzeżono przed spirytyzmem i wiarą w reinkarnację.

W ostatnim rozdziale skoncentrowano się na miejscach świętych i pielgrzymkach. Opisano szczególną rolę sanktuariów i podkreślono egzemplaryczną funkcję sprawowanych w nich uroczystości liturgicznych dla pielgrzymujących tam wiernych. Według Dyrektorium, w odbywaniu pielgrzymek najważniejsze są sakramenty pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych, przy czym podkreślono ich wspólnotowy charakter. Wymieniono również godzinki i błogosławieństwa. Te ostatnie powinny zawierać czytanie Słowa Bożego, modlitwy uwielbienia oraz prośby, po czym przewodniczący powinien pobłogosławić obecnych znakiem krzyża. Błogosławieństwa udzielane we wspólnocie uznano za bardziej zalecane niż prywatne; zachęcono też wiernych do aktywnego w nich udziału. Miejsce

schon und ökumenischen Charakter haben. Dann werden die Zeiten marianischer Andachten, nämlich der Samstag, spezielle Triduen, Wochen, Novenen und Monate, besprochen, sowie mehrere Sonderformen: „Engel des Herrn”, „Regina coeli”, der Rosenkranz, Litaneien, die „Weihe an Maria”, das Skapulier des Karmels, die „wunder-tätige Medaille” (von der gesagt wird, sie solle nicht als Talisman dienen – wichtiger als äußere Zeichen sei eine christliche Lebensführung) und der Hymnus „Akathistos”.

Der Abschnitt über die Heiligen und Seligen legt die enorme Bedeutung dieser Personen dar und geht auch auf die Engel, unter anderem die Schutzengel, ein. Der heilige Josef und Johannes der Täufer werden ebenfalls beleuchtet. Weiterhin untersucht das Direktorium die Heiligenfeste, unter anderem den anthropologischen Wert von Festen, die Position von Heiligen in der Eucharistiefeier, die Allerheiligenlitanei, die Verehrung von Reliquien und Bildern (wobei ausdrücklich vor Aberglauben gewarnt wird) und die unterschiedlichen liturgischen und volkstümlichen Prozessionen.

Der Abschnitt über das Gebet für die Verstorbenen definiert den Tod als den „Durchgang zur Fülle des wahren Lebens” (Nr. 249), beschreibt die Notwendigkeit der Reinigung im Purgatorium und unterstreicht die Wichtigkeit des Gebetes für die Verstorbenen. Danach wird der Ablauf der liturgischen Bestattung untersucht und es werden diverse volkstümliche Rituale erörtert, wobei unter anderem vor Spiritismus und Reinkarnation gewarnt wird.

Im letzten Abschnitt stehen Heiligtümer und Wallfahrten im Mittelpunkt. Es wird der herausragende Stellenwert von Sanktuarien beschrieben und die exemplarische Funktion der dortigen liturgischen Feiern für viele dorthin pilgernden Gläubigen akzentuiert. Laut dem Direktorium handelt es sich hier vor allem um die Sakramente der Buße, Eucharistie und Krankensalbung, wo-

święte przedstawiono jako miejsce ewangelizacji, dobroczynności i kultury. Powinno być ono także miejscem ekumenizmu. Na zakończenie wyjaśniono szczególne znaczenie pielgrzymek, ich historyczny rozwój i zasady organizacji.

2. Próba ewaluacji i pytania krytyczne

Omawiane Dyrektorium spotkało się z bardzo różnymi ocenami zachodnioeuropejskich specjalistów od liturgiki. Podczas gdy część z nich mówiła o nim jako o wielkim i nader pozytywnym wydarzeniu⁵, inni krytykowali ich zdaniem abstrakcyjny i daleki od życia wydźwięk dokumentu⁶.

Niewątpliwie na pozytywną ocenę zasługuje fakt, że w Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii podjęto próbę połączenia często bardzo odbiegających od siebie form liturgii i pobożności ludowej, że tę ostatnią potraktowano poważnie i z szacunkiem. Starano się również przeciwdziałać sytuacji, w której obie formy egzystowałyby obok siebie bez żadnego kontaktu. Problem koegzystencji bez wzajemnego wpływania na siebie nie jest zresztą problemem wyłącznie katolickim, mają z nim do czynienia również Kościoły prawosławne i wschodnie, judaizm oraz islam.

Pozytywnie należy także ocenić zamiar podkreślenia biblijnego odniesienia rytuałów ludowych, chrystologii, eklezjologicznego i ekumenicznego kontekstu, jak również powszechnego kapłaństwa. Ważne jest również zaakcentowanie tego, że w chrześcijaństwie chodzi nie tyle o sprawy zewnętrzne, ile o prowadzenie życia chrześcijańskiego w miłości, modlitwie i sprawiedliwości.

Jednocześnie chciałbym jednak dodać kilka uwag krytycznych odnoszących się do tego dokumentu. Zadaniem dyrektorium jest formułowanie reguł. Tu nasuwa się pytanie, czy tak zło-

bei ihr Gemeinschaftscharakter hervorgehoben wird. Auch das Stundengebet und die Segnungsfeiern werden explizit erwähnt. Die letztgenannten sollen die Verkündigung des Wortes Gottes, ein Lob- und Bittgebet sowie das vom Vorsteher gemachte Kreuzzeichen enthalten. Gemeinschaftliche Segnungsfeiern werden für besser gehalten als private; die aktive Teilnahme der Gläubigen wird ermutigt. Weiterhin ist das Heiligtum ein Ort der Evangelisierung, der Caritas und der Kultur. Es sollte auch eine Stätte der Ökumene sein. Zum Schluss werden die eminente Bedeutung, die historische Entwicklung und die praktische Gestaltung von Wallfahrten entfaltet.

2. Versuch einer Evaluierung und kritische Anfragen

Unser Direktorium ist von westeuropäischen Liturgiewissenschaftlern sehr unterschiedlich bewertet worden. Während einige von einem großen und äußerst positiven Ereignis sprechen,⁵ kritisieren andere den ihrer Ansicht nach abstrakten und lebensfremden Ton des Direktoriums.⁶

Es ist sicher positiv zu bewerten, dass das Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie versucht, die oft so divergierenden Formen von Liturgie und Volksfrömmigkeit zusammen zu bringen, und dass es die letztgenannte ernst nimmt und mit Respekt erwähnt. Es strengt sich an, dem Phänomen, dass beide Formen schlechthin neben einander existieren, ohne Kontakt, entgegen zu wirken. Das Problem der Koexistenz ohne gegenseitige Befruchtung ist übrigens kein exklusiv katholisches Problem, es kommt auch in den orthodoxen und orientalisches-orthodoxen Kirchen sowie im Judentum und Islam vor.

Positiv sind ebenfalls die Anliegen des Direktoriums, den biblischen Bezug der Volksrituale, die Christologie, den ekklesiologischen und den

żony i wielowarstwowy obszar jak religijna kultura ludowa da się kształtować za pomocą rzymskiego dyrektorium i czy w ogóle może podlegać dyrektywom. Oprócz tego trzeba pamiętać, że na całym świecie pobożność ludowa kształtuje się bardzo różnie. Sytuacja w północno-zachodniej Europie na przykład jest całkowicie różna od tej w Brazylii. Choć zamiarem tych, którzy opracowali omawiane tu Dyrektorium, nie było sporządzenie pełnej listy najważniejszych praktyk, to odnosi się jednak wrażenie, że wymienili oni i skomentowali przede wszystkim bardziej tradycyjne formy pobożności, nie zauważając jednocześnie nowocześniejszych praktyk, funkcjonujących przede wszystkim w Ameryce Północnej i północno-zachodniej Europie. Poza tym wiele z wymienionych tu form pobożności w północno-zachodniej Europie praktykuje się już rzadko lub wcale.

Kolejne konieczne zróżnicowanie dotyczy samego pojęcia „pobożność ludowa”⁷. Pod tym pojęciem Dyrektorium rozumie przede wszystkim jej kultowy wymiar. Jednakże ta pobożność znajduje wyraz nie tylko w sferze nabożeństw. Jest wielu katolików, którzy działają w grupach Caritas, pielęgnują chorych, angażują się w pomoc krajom Trzeciego Świata, prowadzą katechezy itp.⁸ Oprócz tego w Dyrektorium często jest mowa o „ludzie” czy też o „wiernych”, ale kto jest tym „ludem”, kto zalicza się do „wiernych”? Również tu w skali światowej istnieją ogromne różnice. W samej tylko Europie sytuacja np. katolicyzmu w Polsce czy we Włoszech jest całkiem inna niż w Szwecji czy Holandii.

Następny zarzut odnosi się do pojęcia „liturgia”, które w Dyrektorium nie zostało zdefiniowane. Jest jednak jasne, że pod tym pojęciem rozumie się oficjalne formy nabożeństw, podlegające centralnym i centralistycznym regulacjom ze strony rzymskokatolickiej hierarchii, w szczególności Kurii Watykańskiej. Czy jednak pojęcie liturgii nie powinno być rozumiane

ökumenischen Kontext sowie das allgemeine Priestertum hervorzuheben. Wichtig ist auch die Betonung, dass es im Christentum weniger um Äußerlichkeit als um eine christliche Lebensführung in Liebe, Gebet und Gerechtigkeit geht.

Allerdings möchte ich auch mit einigen kritischen Fragen an das Dokument herantreten. Ein Direktorium beabsichtigt Regeln zu erstellen. Es ist die Frage, ob ein so komplexer und vielschichtiger Bereich wie die religiöse kultische Volkskultur sich von einem römischen Direktorium gestalten lässt oder Direktiven unterliegen kann. Zudem ist die Volksfrömmigkeit weltweit sehr unterschiedlich. Die Situation in Nordwesteuropa zum Beispiel ist völlig anders als die in Brasilien. Obwohl das Direktorium überhaupt nicht beansprucht, eine vollständige Liste der wichtigsten Praktiken zu bieten, hat es doch den Anschein, dass es vor allem die mehr traditionellen Frömmigkeitspraktiken erwähnt und kommentiert und die modernere, vor allem in Nordamerika und Nordwesteuropa geläufigen Praktiken nicht ins Visier bekommt. Zudem sind in Nordwesteuropa viele der im Direktorium genannten Praktiken kaum noch oder schon nicht mehr existent.

Eine weitere notwendige Differenzierung betrifft den Begriff „Volksfrömmigkeit” selbst.⁷ Darunter versteht das Direktorium vor allem die kultische Dimension. Allerdings drückt sich diese Frömmigkeit nicht nur im gottesdienstlichen Bereich aus. Es gibt auch viele Katholiken, die in Caritasgruppen mitmachen, in der Krankenpflege tätig sind, sich für Entwicklungshilfe für die „Dritte Welt” einsetzen, Katechese durchführen und vieles mehr.⁸ Weiterhin wird im Direktorium oft vom „Volk” oder von den „Gläubigen” gesprochen, aber wer ist „das Volk”, wer sind „die Gläubigen”? Auch hier existieren weltweit enorme Unterschiede. Bereits in Europa ist zum Beispiel die Situation des Katholizismus in Polen oder Italien ganz anders als diejenige in Schweden oder den Niederlanden.

szerzej, rozciągając się przynajmniej na nabożeństwa Kościołów partykularnych? Obecne Dyrektorium zalicza takie uroczystości do kategorii „pobożnych praktyk” (nr 72). Czyni się to w nawiązaniu do soborowej konstytucji liturgicznej, w której również nie zalicza się „nabożeństw Kościołów partykularnych” (*sacra ecclesiarum particularium exercitia*; SC, nr 13) do liturgii. Ale skoro Kościół Chrystusowy realizuje się również w Kościołach partykularnych, to również ich *sacra exercitia* są liturgią⁹. Czy liturgia w ogólnym znaczeniu nie jest „zebraniem (*synaxis*) wspólnoty pod Słowem Bożym” (parafrazując słowa niemieckiego liturgika Angelusa Häußlinga)? Poza tym, czy nie jest problematyczne – właśnie pod kątem możliwości „zharmonizowania” konkretnych form pobożności ludowej z liturgią – że dzisiejsza oficjalna liturgia katolicka wykazuje tendencje do uniformizacji, że w innych rzymskich dokumentach jest coraz bardziej podkreślany jej urzędowo-kapłański charakter, że naraża się ona na niebezpieczeństwo stawania się czymś coraz bardziej abstrakcyjnym?¹⁰ Czy dzisiejsza rzymska liturgia jest wystarczająco bliska ludziom, tak aby móc przyciągać konkretną ludową pobożność? Czy tak bardzo specyficzne „powszechne kapłaństwo” pobożności ludowej da się w ogóle zharmonizować ze sztywnym hierarchicznym charakterem kurialnej liturgii?

Należałoby tutaj przypomnieć jedno z podstawowych pojęć reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II, a mianowicie pojęcie „pełnego, świadomego i czynnego uczestnictwa” (*participatio plena, conscia et actuosa*) wszystkich biorących udział w liturgii – jednocześnie główny cel tej reformy. Po trwającej stulecia tradycji akcentowania w sposób jednostronny czynności liturgicznych kleru nadszedł najwyższy czas, aby spróbować na nowo podkreślić rolę pomijanego dotychczas ludu i wspólnotowy charakter liturgii, przywracając w ten sposób równowagę

Ein nächster Kritikpunkt bezieht sich auf den Begriff „Liturgie”, der im Direktorium nicht definiert wird. Es ist jedoch klar, dass mit „Liturgie” der von der römisch-katholischen Hierarchie – besonders von der vatikanischen Kurie – zentral und zentralistisch geregelte offizielle Gottesdienst gemeint ist. Sollte man jedoch den Begriff „Liturgie” nicht breiter verstehen und zumindest auch die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Teilkirchen darunter verstehen? Nun stuft das Direktorium solche Feiern unter den Andachtsübungen ein (Nr. 72). Dies tut es in Nachfolge der konziliaren Liturgiekonstitution, die „die gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen” (*sacra ecclesiarum particularium exercitia*; SC, Nr. 13) ebenso wenig als „Liturgie” definiert. Aber wenn die Kirche Christi sich ebenfalls in den Teilkirchen realisiert, sind auch ihre *sacra exercitia* Liturgie.⁹ Ist Liturgie nicht im allgemeinen Sinn „Versammlung (*synaxis*) der Gemeinde unter Gottes Wort” (frei nach dem deutschen Liturgiker Angelus Häußling)? Ist es weiterhin nicht problematisch – gerade hinsichtlich der möglichen „Harmonisierung” der konkreten Volksfrömmigkeit mit der Liturgie –, dass die heutige katholische offizielle Liturgie zur Uniformität tendiert, dass in anderen römischen Dokumenten der amtspriesterliche Charakter der Liturgie immer mehr unterstrichen wird, dass diese Gefahr läuft, immer mehr eine abstrakte Größe zu werden?¹⁰ Ist die heutige römische Liturgie genug volksnah, um die konkrete Volksfrömmigkeit anziehen zu können? Lässt das so diverse „allgemeine Priestertum” der Volksfrömmigkeit sich überhaupt mit dem starren hierarchischen Charakter der kurialen Liturgie „harmonisieren”?

Hier ist es nützlich, einen Kernbegriff der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils in Erinnerung rufen, nämlich den der „vollen, bewussten und tätigen Teilnahme” (*participatio plena, conscia et actuosa*) aller an der Liturgie Beteiligten, ein Hauptanliegen der Re-

wewnątrz Kościoła. Liturgia nie jest sprawą prywatną, lecz uroczystością kościelną o charakterze wspólnotowym, „sakramentem jedności” (*unitatis sacramentum*) ludu Bożego pod przewodnictwem biskupa. Lud chrześcijański, który jest „wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym” (1 P 2, 9), na mocy swojego chrztu zyskuje prawo i obowiązek czynnego w niej udziału. Udział ten nie jest oczywiście ograniczony tylko do ludzi. To Chrystus bowiem sam ją celebrował. Podczas czynnego udziału nawiązuje się relacja między człowiekiem a Bogiem: Bóg zostaje uwielbiony, a człowiek uświęcony. Kościół sprawuje liturgię nie ku czci samego siebie, lecz obchodzi w ten sposób Paschę, misterium życia, śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa.

Reformy zapowiedziane w konstytucji liturgicznej i zmiany tekstów i rubryk przeprowadzone w poprawionych księgach liturgicznych były znaczące. Mimo to krytycznie nastawieni liturgicy oraz inni teologowie zadają pytanie, czy zamiar nakłonienia ludu Bożego do „aktywnego udziału” w liturgii nie jest jeszcze daleki od realizacji, czy np. wypowiedź jednego z najważniejszych przedstawicieli Ruchu Liturgicznego, Lamberta Beauduina (1873–1960) „*Il faudrait démocratiser la liturgie*”¹¹ również w dzisiejszym kontekście nie pozostaje aktualna i czy zasadnicza część reformy liturgicznej nie jest jeszcze przed nami.

3. Obecna sytuacja liturgii i pobożności ludowej w północno-zachodniej Europie

W północno-zachodniej Europie, o czym powszechnie wiadomo, w ciągu ostatnich czterech dziesięcioleci nastąpił znaczący spadek udziału wiernych w nabożeństwach kościelnych¹². Spostrzeżenie to dotyczy przede wszystkim

form. Nach einer Jahrhunderte langen Tradition, die einseitig das liturgische Handeln des Klerus hervorhob, war es höchste Zeit, zu versuchen, die Rolle des außer Blick geratenen Volkes und den Gemeinschaftscharakter der Liturgie neu zu betonen, also das Gleichgewicht innerhalb der Kirche wieder herzustellen. Die Liturgie ist keine Privatsache, sondern eine gemeinschaftliche Feier der Kirche, das „Sakrament der Einheit” (*unitatis sacramentum*) des Volkes Gottes unter dem Bischof. Das christliche Volk hat als „ausgewähltes Geschlecht, königliche Priesterschaft, heiliger Stamm” (1 Petrus 2, 9), kraft seiner Taufe, das Recht und die Pflicht zu dieser tätigen Teilnahme. Die Teilnahme ist natürlich nicht auf die Menschen beschränkt. Es ist ja Christus selbst, der zelebriert. In der tätigen Teilnahme sind Mensch und Gott auf einander bezogen: Gott wird verherrlicht und die Menschen werden geheiligt. Die Kirche feiert nicht sich selbst, sondern das Pascha des Herrn, das Mysterium des Lebens, Todes und der Auferstehung Jesu Christi.

Die in der Liturgiekonstitution angekündigten Reformschritte sowie die später in den revidierten liturgischen Büchern konkretisierten Veränderungen von Texten und Rubriken waren erheblich. Trotzdem fragen sich kritische Liturgiewissenschaftler und andere Theologen, ob nicht das Anliegen der „aktiven Teilnahme” des Gottesvolkes an der Liturgie noch weit von ihrer Verwirklichung entfernt ist, ob beispielsweise die Aussage eines bedeutenden Vertreters der Liturgischen Bewegung, Lambert Beauduin (1873–1960) „*Il faudrait démocratiser la liturgie*”¹¹ auch im heutigen Kontext nicht noch immer relevant ist und ob der Großteil der Liturgiereform nicht noch vor uns liegt.

niedziel i świąt roku kościelnego. Najwięcej osób uczestniczy w nabożeństwach w czasie świąt Bożego Narodzenia oraz Wszystkich Świętych. Natomiast w uroczystościach świąt Wielkiejnocy, które z teologicznego punktu widzenia stanowią najważniejszy moment roku kościelnego, bierze udział o wiele mniej osób. W przypadku sakramentów i sakramentaliów frekwencja kształtuje się różnie. Chrzcist, Pierwsza Komunia św., bierzmowanie, śluby i pogrzeby jeszcze cieszą się dużą popularnością. Te uroczystości dla większości biorących w nich udział stanowią przede wszystkim rytuały towarzyszące przełomowym momentom życiowym (*rites de passage*), nie zaś sakramenty służące wejściu w tajemnicę jedności Trójcy Świętej oraz misterium Jezusa Chrystusa i jego Kościoła. Można mówić o wielkim kryzysie indywidualnej spowiedzi, spada liczba święceń diakonatu oraz kapłańskich, większość chorych i umierających nie przyjmuje sakramentu namaszczenia chorych. Większą część katolików stanowią „święteczni chrześcijanie”, którzy przychodzą do kościoła tylko z okazji określonych świąt czy ważnych momentów życiowych. W tym kontekście mówi się czasem żartobliwie o „zmotoryzowanych chrześcijanach”: na swój chrzcist są przywożeni do kościoła samochodem, potem samochodem przyjeżdżają na swój ślub, a następnie, z konieczności również samochodem, są jeszcze raz dowożeni na pogrzeb.

Religijne uczucia uczęszczających do kościoła i ich stopień zaangażowania wahają się między wielkim zapalem i zwykłą rutyną. Wraz ze zmniejszaniem się liczby biorących udział w nabożeństwach kościelnych wzrasta liczba osób pełniących honorowe funkcje. Oprócz – już wcześniej zauważalnego – faktu, że przy większości parafii działają pełne zapalu chóry, można też dostrzec nowsze zjawisko: duża liczba świeckich, w szczególności kobiet, angażuje się

3. Die heutige nordwesteuropäische Landschaft von Liturgie und Volksfrömmigkeit

Bekanntlich hat in Nordwesteuropa in den vergangenen vier Jahrzehnten die Teilnahme an kirchlichen Gottesdiensten erheblich abgenommen.¹² Dies trifft vor allem für den Sonntag und die Feste im Lauf des Kirchenjahres zu. Vielleicht halten sich Weihnachten und Allerheiligen/Allerseelen noch am besten. An der Osternacht dagegen, die theologisch betrachtet den wichtigsten Zeitpunkt des Kirchenjahres darstellt, nehmen viel weniger Menschen teil. In Bezug auf die Feier der Sakramente und Sakramentalien muss man nuancieren. Taufe, Erstkommunion, Firmung, Trauung und Bestattung werden noch stark in Anspruch genommen. Diese Feiern dienen jedoch für die meisten daran Teilnehmenden heutzutage an erster Stelle als Lebensrituale (*rites de passage*), nicht als Sakramente zur Aneignung der heiligen Dreieinigkeit und zum Eintritt in das Mysterium Jesu Christi und seiner Kirche. Die Ohrenbeichte befindet sich heute in einer schweren Krise, die Zahl der Diakonien- und Priesterweihen ist niedrig und die meisten Kranken und Sterbenden werden nicht mehr mit dem heiligen Öl gesalbt. Die meisten Katholiken sind „Festchristen” geworden, das heißt: Sie besuchen die Kirche nur noch anlässlich bestimmter Feste oder Lebensrituale. In diesem Kontext spricht man gelegentlich etwas humoristisch von „Vierräder-Christen”: Für die Taufe werden sie in einem Auto zur Kirche gefahren, für die Trauung fahren sie wiederum in einem Auto zum Gotteshaus und für ihre Bestattung werden sie notwendigerweise nochmals auf vier Rädern in die Kirche hineingebracht.

Die religiösen Gefühle von Kirchgängern und ihr Teilnahmegrad sind jedoch recht unterschiedlich. Sie schwanken zwischen feurigem Eifer und bloßer Routine. Gleichzeitig mit der Abnahme der Zahl der „Kirchenbesuchenden”

w działalność parafii. Bez ich zaangażowania wiele parafii miałyby kłopoty z przetrwaniem.

Z drugiej strony, można wskazać wierzących katolików, którzy rzadko przychodzą do jakiegokolwiek kościoła. Włączają się z zaangażowaniem np. w działalność charytatywną, ale nabożeństwa uważają za nudne i raczej ich unikają. Oprócz tego dla coraz większej liczby mieszkańców północno-zachodniej Europy religijność i przynależność do Kościoła to dwie różne rzeczy; doświadczają oni „Bożego świata”, spotkania z transcendencją, mistyki poza tradycyjnymi Kościołami. Niejednokrotnie wzorują się na Jezusie w kontekście pozakościelnym. Tak właśnie jest: religijność poza Kościołem rozkwita. Kościół w północno-zachodniej Europie coraz bardziej traci monopol na kształtowanie religijnej sfery rytualnej. Staje się tylko jednym z wielu oferentów na rynku rytuałów i musi liczyć się z ostrą konkurencją. To oznacza również, że klienci rozglądający się po tym rynku zastanawiają się, jaki produkt najbardziej im odpowiada i jest dla nich najbardziej korzystny.

W debacie na temat spadku liczby osób uczęszczających do kościoła należy uwzględnić pewne zjawisko dotyczące całego społeczeństwa północno-zachodnio-europejskiego: swoich członków tracą nie tylko wielkie Kościoły. Dotyczy to również wielkich partii politycznych i związków zawodowych. Wiele osób nie chce się do niczego zobowiązywać. Wszystko to jest symptomem dzisiejszej indywidualizacji, pluralizacji i detradycjonalizacji.

Wspomniana powyżej relatywizacja nie oznacza, że nie ma wewnętrznych, rytualno-liturgicznych czynników sprzyjających spadkowi udziału wiernych w rytuałach kościelnych. Z pewnością takie czynniki istnieją, o czym świadczą na przykład skargi wielu teologów i liturgików, reprezentujących opinie „prostych” chrześcijan wyznania katolickiego, na ich zdaniem „odróżniający się”, „nieinkluzywny” i „przestarzały”

muss man die Zunahme der Zahl der Ehrenamtlichen feststellen. Neben der (schon älteren) Tatsache, dass wir in den meisten Pfarrgemeinden begeisterten Chören begegnen, gibt es das (neuere) Phänomen, dass eine große Anzahl von Laien, meistens Frauen, sich in den Pfarrgemeinden einsetzt. Ohne ihren Einsatz würden viele Gemeinden nur schwierig überleben können.

Andererseits gibt es auch gläubige Katholiken, die kaum je in ein Kirchengebäude hineingehen. Sie setzen sich zum Beispiel stark für die Caritas ein, aber die Gottesdienste empfinden sie als „fad“ und sie vermeiden diese eher. Zudem sind für immer mehr Nordwesteuropäer Religiosität und Kirchenzugehörigkeit zwei unterschiedliche Dinge; sie erfahren die „göttliche Welt“, die Begegnung mit dem Transzendenten, das Mystische außerhalb der traditionellen Kirchen. Oder sie lassen sich in einem nicht-kirchlichen Kontext von Jesus inspirieren. Ja, es ist so: Das Religiöse außerhalb der Kirche blüht. Die Kirche in Nordwesteuropa verliert immer mehr das Monopol auf die Gestaltung religiöser Ritualität. Sie wird nur eine der Anbieterinnen auf dem Ritenmarkt und muss mit starker Konkurrenz rechnen. Das bedeutet ebenfalls, dass Kunden, die sich am Ritenmarkt orientieren, sich überlegen, welches Produkt für sie am besten passt, am vorteilhaftesten ist.

In der Debatte über die Abnahme der Kirchenmitglieder muss man ein Phänomen berücksichtigen, das die gesamte nordwesteuropäische Gesellschaft betrifft, nämlich die Tatsache, dass im heutigen Nordwesteuropa nicht nur die Großkirchen einen Mitgliederverlust erleiden, sondern auch große politische Parteien und die Gewerkschaften davon betroffen sind. Viele Leute möchten sich nicht binden. Dies alles ist ein Symptom der heutigen Individualisierung, Pluralisierung und Detraditionalisierung.

Mit dieser Relativierung meine ich nicht, dass es keine internen rituell-liturgischen Faktoren für die Abnahme der Teilnahme am kirchlichen Ritu-

język liturgii. Również wiele pozajęzykowych symboli jest często niezrozumiałych zarówno dla dorosłych, jak i dla młodzieży. Wiele osób nie wie już prawie w ogóle, co oznaczają pojęcia „wiara” i „liturgia”. Ten poważny problem niezrozumienia, czy też – formułując to pozytywnie – wezwania do rewitalizacji liturgii w kontekście nowoczesnego społeczeństwa zachodniego, powinien zostać w Dyrektorium bardziej uwzględniony¹³.

Jak więc wygląda dzisiejsza katolicka północno-zachodnio-europejska pobożność ludowa? Mogę tu wymienić jedynie kilka jej elementów. Spektrum rytualno-liturgiczne jest szerokie. Rozciąga się od liturgii i rytuałów w szpitalach i domach spokojnej starości po szkoły, gdzie mają miejsce obrzędy z okazji świąt św. Marcina i św. Mikołaja. Obejmuje kościół przy autostradzie, w którego księdze próśb znaleźć można najrozmaitsze intencje kierowców, w ciągu tygodnia tędy przejeżdżających i krótko zatrzymujących się, a także liturgię sprawowaną w domach, gdzie jest zwyczaj modlitwy przed jedzeniem – coraz bardziej zanikający – i inne religijne obrzędy rodzinne. Następnie trzeba wspomnieć o nabożeństwach w radiu i telewizji. Szczególnie pogrzeby prominentnych osobistości czy królewskie śluby przyciągają szeroką publiczność. Paradoksalne jest przy tym, że, z jednej strony, można wtedy mówić o ogromnym dystansie, ponieważ widzowie nie są obecni na uroczystości, lecz siedzą na kanapie we własnym domu – jednak, z drugiej strony, wielu z nich przeżywa ogromne poczucie łączności z osobą zmarłą, czego nie odczuwali w ten sposób w czasie swojego czy też jej życia. Telewizja, w szczególności zręczne ujęcia kamery i przemyślana reżyseria, wzmacnia uczucia widzów i ukierunkowuje je, kreując poczucie łączności. Wzorcowym tego przykładem była śmierć angielskiej księżnej Diany, mówiące o tym obwieszczenia umieszczane przed londyńskim pa-

al gibt. Die gibt es gewiss, wie zum Beispiel die Klagen mehrerer Theologen und Liturgiewissenschaftler – stellvertretend für viele „einfache” katholische Christen und Christinnen – über die „abgehobene”, „nicht-inklusive”, ja ihrer Meinung nach „überholte” Liturgiesprache zeigen. Auch viele nicht-sprachliche Symbole werden oft nicht verstanden, weder von Erwachsenen noch von Jugendlichen. Viele von ihnen wissen im Allgemeinen kaum noch, was Glaube und Liturgie bedeuten. Dieses ernsthafte Problem des Nicht-Verstehens oder – positiv gesagt – die Herausforderung der Revitalisierung der Liturgie im Kontext einer modernen westlichen Gesellschaft sollte das Direktorium mehr berücksichtigen.¹³

Wie sieht die heutige katholische nordwest-europäische Volksfrömmigkeit aus? Ich kann hier nur einige Elemente erwähnen. Das rituell-liturgische Spektrum ist breit. Es läuft von Liturgie und Riten in Krankenhäusern und Seniorenheimen bis zur Schule, wo unter anderem Rituale, wie zum Beispiel an den Festen von St. Martin und St. Nikolaus, stattfinden. Es läuft von der Autobahnkirche, in derer Fürbittenbuch sich allerlei Art Anliegen von Autofahrern befinden, die im Laufe der Woche vorbeifahren, anhalten und kurz in der Autobahnkirche verweilen, bis zur Hausliturgie, wo vor dem Essen gebetet wird – obwohl dies immer mehr abnimmt – und es andere religiöse Familienrituale gibt. Weiterhin gibt es die Fernseh- und Radiogottesdienste. Besonders Bestattungen prominenter Personen oder königliche Trauungen ziehen ein großes Publikum an. Ein Paradox bei solchen Fernsehgottesdiensten ist, dass es einerseits einen großen Abstand gibt, weil die Zuschauenden nicht bei der Feier anwesend sind, sondern auf ihrem eigenen Sofa zu Hause sitzen, und dass andererseits viele von ihnen eine enorme Verbundenheit mit der verstorbenen Person empfinden, die sie auf diese Weise während seines oder ihres Lebens nicht empfunden haben. Das Fernsehen,

łacem Buckingham i uroczystości pogrzebowe w Opactwie Westminsterskim. Transmisja telewizyjna mszy pogrzebowej 6 sierpnia 1997 roku wzruszyła głęboko ludzi na całym świecie. Chociaż nigdy nie znali oni Diany osobiście, czuli się tak, jak gdyby stracili bliską, a nawet najlepszą przyjaciółkę („*Diana, you are my best friend*”).

Nie tylko telewizyjne transmisje nabożeństw mogą ukierunkowywać odczucia wielu osób, również świat „religii mediów”¹⁴ ma prawie religijną strukturę. Wystarczy pomyśleć o stosowanych w reklamie obietnicach szczęścia lub ostrzeżeniach przed nieszczęściami, o rytualnym, świątecznym charakterze programów rozrywkowych czy egzemplarycznej funkcji biografii przedstawianych w programach o charakterze *talk show*. Struktura programowa telewizji – np. o 19.30 w Austrii zaczyna się program „Zeit im Bild”, ważny moment w ciągu dnia – w życiu wielu ludzi przejęła funkcje modlitwy porannej i wieczornej czy też trzykrotnego bicia dzwońców na Anioł Pański.

Pielgrzymki, o których także należy wspomnieć, w Europie Zachodniej znowu stają się popularne. Rokrocznie miliony ludzi udają się np. do Częstochowy czy Mariazell. Żmudne szlaki *El Camino de Santiago* do relikwiarza św. Jakuba w Santiago de Compostela [*camino* – z hiszp. ‘droga’; przyp. red.] od lat osiemdziesiątych minionego wieku cieszą się spektakularnie wzrastającą popularnością. Wielu z tych, którzy przeszli *Camino* pieszo, prowadziło – a potem publikowało – dzienniki pielgrzyma. Trzeba oczywiście odróżniać turystów od pielgrzymów. Podobnie należy odróżniać tych, którzy interesują się religią, od poszukujących oraz od mocnych w wierze, a także zdystansowanych wobec Kościoła od związanych z nim. Zarówno ich motywy, jak i stopień religijnego zaangażowania okazują się znacznie zróżnicowane. Na uwagę zasługuje obserwacja, że dla wielu pielgrzymów

vor allem eine geschickte Kameraführung und eine kluge Regie, verstärkt die Gefühle der Zuschauenden und kanalisiert diese gleichzeitig, indem es Verbundenheit kreiert. Ein Musterbeispiel dafür ist der Tod der englischen Prinzessin Diana, die Trauerkundgebungen vor dem Londoner Buckingham Palace und die Bestattungsfeier in der Westminster Abbey. Die Fernsehübertragung des Totenamtes am 6. September 1997 berührte Millionen Menschen auf der ganzen Welt tief. Obwohl diese Diana nie persönlich gekannt hatten, fühlten sie sich, als ob sie eine gute Freundin, sogar ihre beste Freundin („*Diana, you are my best friend*”) verloren hätten.

Es sind nicht nur die Fernsehübertragungen von Gottesdiensten, die das Empfinden vieler Menschen kanalisieren können, sondern auch die Welt des „Medienreligiösen”¹⁴ im Allgemeinen besitzt eine fast religiöse Struktur. Man denke hier vor allem an Heils- und Unheilsversprechen in der Werbung, an den rituellen Feiercharakter der Shows und an die Vorbildfunktion der in Talkshows dargestellten Biographien. Ja, die Programmstruktur des Fernsehens – zum Beispiel: um 19.30 Uhr fängt in Österreich die „Zeit im Bild” an, eine wichtige Markierung im Tagesablauf – hat für viele Menschen die Funktion des Morgen- und des Abendlobes und der dreimaligen Angelusglocke übernommen.

Des Weiteren gibt es die Wallfahrten, die in Westeuropa wieder beliebter werden. Alljährlich besuchen Millionen Menschen beispielsweise Częstochowa und Mariazell. Der langwierige *El Camino de Santiago* [*camino* – aus dem Spanischen ‘Weg’ – vgl. Red.] zum Schrein des Hl. Jacobus in Santiago de Compostela erlebt seit den Achtzigerjahren des vorigen Jahrhunderts ein spektakuläres Wachstum. Viele der den *Camino* zu Fuß Begehenden haben ein Pilgertagebuch verfasst und dies veröffentlicht. Man muss selbstverständlich unterscheiden zwischen Touristen und Wallfahrern; zwischen an Religion Interes-

wędrujących po różnych *caminos* najważniejsze są nie tradycyjne motywy, jak na przykład słubowanie, pokuta, dziękczynienie czy silna więź z Jezusem Chrystusem, lecz samo pokonywanie drogi, doświadczanie własnego ciała i jego ograniczeń, natura, wśród której się przebywa, refleksja nad własną drogą życiową, spotkania z innymi pielgrzymami i osobiste przekonania religijne.

Nie tylko pielgrzymki, lecz również procesje są dobrym przykładem „liturgii sprawowanej na zewnątrz”¹⁵. Ten rodzaj liturgii najczęściej pomija się w statystykach dotyczących uczęszczania do Kościoła i koncentrujących się na „wewnętrznej” liturgii. Wymienić tu należy przede wszystkim tradycyjne procesje Bożego Ciała i Niedzieli Palmowej (wraz z poświęceniem palm). Można wspomnieć też o manifestacjach pokojowych i czuwaniach dla upamiętnienia ważnych wydarzeń, organizowanych w latach sześćdziesiątych, siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia, które często łączyły się z nabożeństwami (np. z Polityczną modlitwą wieczorną) i zawierały elementy obrzędowości chrześcijańskiej (czy może ogólnej?), np. łańcuchy świateł.

Oprócz tego świętowane są dożynki oraz odprawiane inne popularne nabożeństwa poświęcenia. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje poświęcenie pokarmów w Wielką Sobotę. W austriackiej Styrii np. nadzwyczaj popularnym obrzędem jest tzw. poświęcenie mięsa, w którym bierze udział bardzo wiele osób¹⁶. Styryjskie poświęcenie mięsa jest zresztą wzorcowym przykładem nieprzystawania liturgii do pobożności ludowej. Jak wiadomo, w ciągu stuleci kościelne uroczystości Wielkiejnocy odbywały się w sobotę rano, a w związku z tym poświęcenie potraw miało miejsce w sobotę po południu. Reforma liturgii przeprowadzona w latach pięćdziesiątych XX wieku przywróciła uroczystościom Wigilii Paschalnej ich pierwotne miejsce,

sierten, Suchenden und Festglaubenden; und zwischen Nicht-Kirchlichen und Kirchlichen. Die jeweiligen Motive und das religiöse Engagement sind recht unterschiedlich. Interessant ist die Beobachtung, dass für viele Pilger, die auf den verschiedenen *caminos* wandern, nicht traditionelle Motive, wie zum Beispiel ein Gelübde, Buße, Danksagung oder ein starker Bezug zu Jesus Christus, ausschlaggebend sind, sondern das Gehen des Weges selbst, nämlich die Erfahrung des eigenen Körpers und seiner Beschränkungen, die Natur, in der man unterwegs ist, die Reflexion über den eigenen Lebensweg, Begegnungen mit anderen Pilgern und die persönlichen religiösen Überzeugungen.

Nicht nur Wallfahrten, sondern auch Prozessionen sind ein gutes Beispiel von „Liturgie draußen”.¹⁵ Diese Art von Liturgie wird von sich auf „Liturgie drinnen” konzentrierenden „Kirchenbesuch”-Statistikern meistens übersehen. Zu nennen sind hier zunächst die traditionelle Fronleichnams- und die Palmsonntagsprozession (mit der Palmweihe). Man dürfte auch auf die Kundgebungen für Frieden und „Mahnwachen” während der Sechziger-, Siebziger- und Achtzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts hinweisen, die oft mit Gottesdiensten, wie zum Beispiel das Politische Abendgebet, verbunden waren und/oder christlich-rituelle (oder allgemein-rituelle?) Elemente – man denke beispielsweise an Lichterketten – enthielten.

Zudem gibt es die Erntedankfeste und populäre Segnungen. Unter den letztgenannten nehmen die Osterspeisensegnungen am Karsamstag einen besonderen Stellenwert ein. In der österreichischen Steiermark stellt die dort „Fleischweihe” genannte Segnung ein äußerst beliebtes Ritual dar, an dem sich sehr viele Menschen beteiligen.¹⁶ Die steirische Fleischweihe ist übrigens ein Musterbeispiel für die Inkongruenz von Liturgie und Volksfrömmigkeit. Bekanntlich fanden Jahrhunderte lang die kirchliche Osterfeier am Samstagmorgen und – im Anschluss daran – die Spei-

pojawiła się więc nadzieja, że również poświęcenie pokarmów „przeniesie się” na Niedzielę Wielkanocną. Tak się jednak nie stało – odbywało się ono nadal w sobotnie popołudnie. Tak więc można dziś zaobserwować ciekawe zjawisko: mięso, chleb, jajka, sól i chrzan są święcone już **przed** liturgią wielkanocną, a dla większości rodzin w Styrii uroczystości Wielkiejnocy składają się z poświęcenia mięsa; w Wigilii Paschalnej bierze udział o wiele mniej ochrzczonych. Dyrektorium wymaga wprawdzie, aby święcenie potraw wielkanocnych odbywało się w niedzielę (nr 146 i 150), ale w Styrii raczej nie da się tego przeprowadzić metodami pastoralnymi.

Około jednej trzeciej wszystkich styryjskich katolików bierze udział w corocznym święceniu palm; o palmy do poświęcenia najczęściej każdy stara się wcześniej sam. Również poświęcenie wieńców adwentowych cieszy się rosnącą popularnością. Wymienione uroczystości odpowiadają nowoczesnej mentalności: nie trwają długo, a poza tym oddziałują na zmysły – jest dużo do np. oglądania i wachania. Mają też tę zaletę, że uczestnicy mogą sami zdecydować o czymś ważnym, a mianowicie o przygotowaniu koszyka (przy poświęceniu potraw wielkanocnych), palmy (poświęcenie palm) i wieńca (poświęcenie wieńców adwentowych). Kościelni dostojnicy mają wobec tych błogosławieństw często ambivalentne odczucia: z jednej strony widzą w nich szansę na ewangelizację, ponieważ przychodzi na nie tak dużo ludzi, którzy – poza nimi – chodzą do kościoła rzadko lub wcale, z drugiej jednak strony odczuwają niezadowolenie, ponieważ te rzekomo „powierzchowne” i „ocierające się o magię” obrzędy najwyraźniej przez wielu wiernych przyjmowane są lepiej niż cotygodniowe niedzielne nabożeństwa.

W przypadku wszystkich wspomnianych powyżej uroczystości chodzi o wydarzenia rytualno-liturgiczne, które – choć mogą wydawać się z jednej strony mniej istotne – to jednak mają

sensegnung am Samstagnachmittag statt. Nachdem die Liturgiereform der Fünfzigerjahre des zwanzigsten Jahrhunderts die Ostervigilfeier wieder an ihrem ursprünglichen Ort zurückführte, bestand die Hoffnung, dass auch die Speisensegnung zum Ostersonntag mit „umziehen” würde. Dies geschah jedoch nicht, sie blieb am Samstagnachmittag stehen. So gibt es zurzeit die interessante Tatsache, dass Fleisch, Brot, Eier, Salz und Kren (Meerrettich) bereits **vor** der Osterliturgie gesegnet werden und dass für die meisten steirischen Familien die Osterfeier aus der „Fleischweihe” besteht und an der Vigilfeier viel weniger Getaufte teilnehmen. Das Direktorium fordert zwar, dass solche Osterspeisensegnungen am Sonntag gehalten werden (Nr. 146 und 150), aber in der Steiermark ist dies pastoral kaum durchzusetzen.

Ungefähr ein Drittel aller steirischen Katholiken nimmt an der alljährlichen Palmweihe teil; die zu segnenden Palmbuschen besorgt man sich vorher meistens selber. Auch die Adventkranzsegnung genießt eine zunehmende Beliebtheit. Diese Segnungsarten entsprechen der modernen Mentalität: Sie dauern nicht lange, sind sinnlich – es gibt viel zu sehen, riechen usw. – und sie haben auch den Vorteil, dass die Teilnehmenden etwas Wichtiges selber bestimmen können, nämlich das Herrichten des Korbes (bei der Osterspeisensegnung), des Strauches (bei der Palmweihe) und des Kranzes (bei der Adventkranzsegnung). Kirchliche Verantwortungsträger stehen diesen Segnungen oft ambivalent gegenüber: Einerseits betrachten sie diese als eine Chance zur Evangelisierung, weil so viele Leute teilnehmen, die sonst nicht oder kaum in die Kirche kommen, andererseits empfinden sie Gefühle des Unbehagens, weil offenbar diese angeblich „oberflächlichen” und „nach Magie riechenden” Rituale bei vielen besser „ankommen” als die wöchentlichen Sonntagsgottesdienste.

Bei all diesen Feiern handelt es sich um rituell-liturgische Ereignisse, die sich anscheinend

bardzo ważne znaczenie. Istnieją również liturgiczne centra, gdzie wprowadza się nowatorskie pomysły. Chciałbym tu wymienić ekumeniczne uroczystości ku czci św. Tomasza dla „zdystansowanych wobec Kościoła, wątpiących i innych dobrych chrześcijan”¹⁷, następnie spotkania w duchu Taizé, nabożeństwa dla kobiet czy nabożeństwa dla młodzieży. Oprócz tego coraz częściej pojawiają się miejsca ciszy w zakładach pracy, szkołach, ministerstwach itp., gdzie pracownicy mogą oddać się medytacji, „poszukiwaniu samego siebie” i prywatnym obrzędom. Ciekawy przykład stanowi odbywające się 14 lutego, w dniu św. Walentego, nabożeństwo dla zakochanych. Chodzi w nim o połączenie tradycyjnych treści chrześcijańskich z nowymi, odmiennymi od nich elementami. Nabożeństwo dla zakochanych, sprawowane pod przewodnictwem kapłana w 2005 roku w wypełnionym po brzegi miejskim kościele farnym w Graz, uzupełniały m.in. piosenki należące do nurtu muzyki pop i piosenki o miłości śpiewane przez dobrą piosenkarkę jazzową, akompaniament na pianinie i saksofonie, zdjęcia natury wyświetlane na telebimie, osobiste świadectwo jednej z par o jej związku, a także błogosławieństwo wzajemne wszystkich par, podczas którego partnerzy mówili sobie, dlaczego darzą się miłością, składali sobie życzenia itp. Opisane nabożeństwo, podobnie jak inne, np. *Lebenswendefeier* (rodzaj religijnych obrzędów towarzyszących przyjęciu młodych ludzi do grona dorosłych) i *Weihnachtslob*, pochodzą z niemieckiej diecezji Erfurt w byłej NRD, gdzie w obliczu diaspyry chrześcijaństwa opracowano nowe formy liturgicznej inkultracji i ewangelizacji.

W wielu rytuałach uzdrawiających odnaleźć można połączenie tradycyjnej chrześcijańskiej liturgii, zwyczajów ludowych i kultu świętych z ideologią New Age i ezoteryką. Istnieją również rytuały dotyczące narodzin bądź adopcji dzieci, związków, rozwodów, strat i wielu innych

mehr an der Schwelle befinden, dennoch äußerst bedeutend sind. Es gibt auch liturgische Labors, wo experimentiert wird: Ich nenne hier die ökumenischen „Thomasfeiern” für so genannte „randkirchliche, zweifelnde und andere gute Christen”,¹⁷ weiterhin die Frauenliturgien, Taizé-Gottesdienste und Jugendgottesdienste. Zudem gibt es eine wachsende Anzahl von „Stillezentren” in Betrieben, Schulen, Ministerien und so weiter, wo Mitarbeitende sich für Meditation, „Zu sich selbst kommen” und private Rituale zurückziehen können. Ein interessantes Beispiel betrifft den „Gottesdienst für Liebende” am 14. Februar, Valentinstag. Es handelt sich hier um eine Mischung von einerseits traditionellen christlichen und andererseits neuen, anderen Elementen. Der in der vollen Grazer Stadtpfarrkirche im Jahr 2005 gefeierte und von einem Priester vorgestandene „Gottesdienst für Liebende” beinhaltete beispielsweise *popsongs* und *lovesongs* durch eine gute Jazzsängerin, Klavier- und Saxofonspiel, die Benutzung eines Beamers mit Naturfotos, das persönliche Zeugnis eines Paares über ihre Beziehung und eine gegenseitige Segnung aller Paare, in der die Partner einander sagten, warum sie sich lieben, dem Partner oder der Partnerin etwas Gutes wünschten usw. Dieser Gottesdienst sowie andere Feiern, wie zum Beispiel die „Lebenswendefeier” (eine Art von religiöser Jugendweihe) und das „Weihnachtslob” stammen aus der deutschen Diözese Erfurt, wo – angesichts der Diasporasituation des Christentums in der ehemaligen DDR – neue Formen der liturgischen Inkulturierung und Evangelisierung entwickelt werden.

In vielen Heilungsritualen findet man eine Mischung zwischen traditioneller christlicher Liturgie, Brauchtum, Heiligenverehrung einerseits und New Age Gedanken, Esoterik andererseits. Es gibt ebenfalls Lebensrituale bei der Geburt oder Adoption von Kindern, bei Beziehungen, Scheidungen, Verlusten und noch vieles mehr. Beim alljährlich am zweiten Sonntag im Dezem-

sytuacji. Podczas przypadającej rokrocznie w drugą niedzielę grudnia uroczystości *Worldwide Candle Lighting* wspomina się dzieci zmarłe przed, w trakcie lub tuż po narodzeniu, a ich krewni zapalają dla nich świece. Ważne są również rytuały *AIDS Memorial Day* i innych dni pamięci. Nie tylko w przypadku śmiertelnego wypadku drogowego stawia się przy drodze krzyże: w miejscu wypadku, katastrofy czy zamachu składa się kwiaty, wiesza obrazki i zapala świece. W miejscu, w którym osoba zmarła była aktywna – w przypadku ucznia czy uczennicy w szkole – urządza się „ścianę pamięci” lub „ołtarzyk”, gdzie znajdują się zdjęcia, kwiaty, świece, wiersze, księga, w której można wpisać słowa pożegnania, umieszczać rysunki itp. W Holandii w latach dziewięćdziesiątych zwyczajem stało się organizowanie marszów milczenia (*stille tocht*) po katastrofie lub akcie bezsensownej przemocy: dostojnicy oraz wielu zwykłych obywateli przechodzą w milczeniu obok miejsca zdarzenia, a następnie zbierają się na stadionie lub w kościele na nabożeństwie. Uczestnicy takich marszów chcą w ten sposób zmanifestować swoją solidarność (i też, prawdopodobnie, szukają jej), zaprotestować przeciwko przemocy, a nawet zapobiec podobnym wydarzeniom.

W kościołach wielu wielkich miast pod koniec dnia pracy organizowane są krótkie nabożeństwa, jak na przykład „12-minutowe nabożeństwo” w kościele ewangelickim Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche w Berlinie czy „Pięć po piątej” w katolickim miejskim kościele farnym w Graz. Takie uroczystości odpowiadają nowoczesnemu podejściu do życia, ponieważ nie są długie i nie stawiają wysokich wymagań tym, którzy chcą brać w nich udział.

Dwa następne przykłady, odmienne od przytoczonych powyżej, odnoszą się do zjawisk z pogranicza liturgii i spektaklu oraz do Internetu. Otóż w 2003 roku, gdy Graz był kulturalną stolicą Europy, kilkaset osób brało tam udział

ber stattfindenden *Worldwide Candle Lighting* zum Beispiel wird der Kinder, die vor, während oder nach ihrer Geburt verstorben sind, gedacht und es werden von Verwandten Kerzen für sie angezündet. Relevant ist auch das Ritual am *AIDS Memorial Day* und an anderen Gedächtnistagen. Im Fall eines tödlichen Verkehrsunfalls sind nicht nur Wegkreuze üblich, sondern am Ort des Unfalls – oder am Ort einer großen Katastrophe oder eines Attentates – werden auch oft Blumen niedergelegt, Zeichnungen aufgehängt und Kerzen angezündet. Am Ort, wo die verstorbene Person tätig war – falls es sich um einen Schüler oder eine Schülerin handelt: in der Schule –, wird eine „Gedächtnisecke” oder ein „Altar” eingerichtet, wo sich Fotos, Blumen, Kerzen, Gedichte, ein Buch, in dem man einen Abschiedsgruß oder Ähnliches schreiben kann, Zeichnungen usw. befinden. In den Niederlanden ist es während der Neunzigerjahre üblich geworden, dass nach einer Katastrophe oder einem Akt sinnloser Gewalt ein „stiller Umzug” (*stille tocht*) gehalten wird: Würdenträger und viele Bürger und Bürgerinnen ziehen schweigend am Tatort vorbei und kommen danach in einem Stadion oder einer Kirche für einen Gedächtnisgottesdienst zusammen. Die Teilnehmenden wollen damit ihre Solidarität zeigen (und diese wahrscheinlich auch suchen), gegen den Gewaltakt protestieren und sogar das Übel oder die Gewalt bannen.

In den Kirchen mehrerer Großstädte gibt es am Ende des Arbeitstages Kurzgottesdienste, wie zum Beispiel der „Zwölfminuten-Gottesdienst” in der evangelischen Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche in Berlin oder „Fünf nach Fünf” in der katholischen Grazer Stadtpfarrkirche. Solche Feiern entsprechen dem modernen Lebensgefühl, weil sie kurz sind und die Schwelle zum Hineinkommen niedrig ist.

Zwei andersartige Beispiele betreffen das Grenzgebiet zwischen Liturgie und Schauspiel sowie das Internet. Im Jahr 2003, als Graz Kul-

w projekcie o nazwie „Psalm 2003”. Projekt ten, realizowany w marcu i kwietniu, w okolicach wiosennego zrównania dnia z nocą, obejmował m.in. udział w: nabożeństwach z kantatami, islamskim święcie *Aschura*, żydowskim wieczorze *Seder* (czytanie i śpiewanie *Pesach-Haggada* i spożywanie wieczerzy *Pesach*), muzycznych opracowaniach chrześcijańskich, żydowskich i islamskich psalmów, średniowiecznej inscenizacji Niedzieli Palmowej, katolickich Gorzkich żalach, luterkańskiej *Pasji według św. Jana* Johanna Sebastiana Bacha, katolickim oratorium pasyjnym, całonocnym katolickim czuwaniu wielkanocnym oraz *Liturgii św. Jana Chryzostoma* Piotra Czajkowskiego w czasie prawosławnej Wielkanocy. W przypadku tego projektu, balansującego na granicy między liturgią a spektaklem, nie chodziło o liturgię w ścisłym tego słowa rozumieniu, ale nie było to też zwykłe pójście do teatru czy na koncert. Wprawdzie uważało się pewną muzealizację i zmianę kontekstów – wieczór *Seder* na przykład odbywał się w Sali Minorytów w Graz, gdzie organizowane są również koncerty, wykłady itp. – ale projekt uwzględniał też wymiar anamnesticzny wymienionych uroczystości: chodziło o rzeczywiste ich obchodzenie, przedstawienie ich związku z historią zbawienia i zaadaptowanie do potrzeb dnia dzisiejszego.

Drugi przykład dotyczy coraz większej roli Internetu. Na specjalnych stronach pamięci (*memorial sites*) można położyć zmarłym wirtualne kwiaty na równie wirtualne groby lub wpisać swoje nazwisko na wirtualne listy kondolencyjne. Wraz z Internetem pojawia się nowy rodzaj wspólnoty, odmienny od już znanych: brakuje w nim nie tylko wymiaru osobistej obecności, również czynności symboliczne wykonywane są za pomocą ruchów palców na klawiaturze i myszce.

Wspomnieć należy jeszcze o rytualnym aspekcie wielkich wydarzeń sportowych, np. Mistrzostw Europy czy Mistrzostw Świata w Piłce

turhauptstadt Europas war, beteiligten sich in jener Stadt viele Hunderte Menschen an einem Projekt mit dem Namen „Psalm 2003”. Dieses Projekt fand in den Monaten März und April statt – um die Frühjahrs-Tagundnachtgleiche herum – und umfasste unter anderem die Teilnahme an Kantategottesdiensten, am islamischen *Aschura*-Hochfest, an einem jüdischen *Seder*-Abend (Lesen und Singen der *Pesach-Haggada* und Essen des *Pesach*-Mahles), an christlichen, jüdischen und islamischen Psalmvertonungen, an einem mittelalterlichen Palmsonntagsspiel, den katholischen Karwochentruermetten, der lutherischen Johannespassion von Johann Sebastian Bach, einem katholischen Passionsoratorium, einer die ganze Nacht währenden katholischen Osterfeier sowie der „Göttlichen Liturgie von Johannes Chrysostomus” von Peter Tschaikowsky in der russisch-orthodoxen Osternacht. Bei diesem Projekt, das sich im Grenzgebiet zwischen Liturgie und Schauspiel abspielte, handelte es sich kaum um strikte Liturgie, aber ebenso wenig war es nur Theater- oder Konzertbesuch. Es ließen sich zwar eine gewisse Musealisierung und ein Wechsel von Kontexten feststellen – der *Seder*-Abend zum Beispiel wurde gehalten im Grazer Minoritensaal, wo auch Konzerte, Vorträge usw. stattfinden –, aber das Projekt hatte auch die anamnestic Dimension der Feste im Blick: Es wurde beabsichtigt, die Feste wirklich zu feiern, den heilshistorischen Aspekt jedes Festes darzustellen und in das Heute hineinzuholen.

Das zweite Beispiel betrifft die zunehmende Bedeutung des Internet. Auf speziellen *memorial sites* zum Beispiel kann man für Verstorbene virtuelle Blumen auf ebenfalls virtuelle Gräber legen oder seinen Namen in virtuelle Kondolenzlisten eintragen. Mit dem *world wide web* geht jedoch eine andere Art von Gemeinschaft einher als dies anderswo der Fall ist: es fehlt nicht nur die Dimension der leiblichen Anwe-

Nożnej albo Igrzysk Olimpijskich. U wielu osób takie imprezy wywołują nastawienie „religijne”, ponieważ dają poczucie więzi, a czasem również doświadczenia transcendencji. Podobnie jest w przypadku świąt ulicznych (to oczywiście nie oznacza, że chodzi tu o wydarzenia i święta chrześcijańskie; nieodłącznymi cechami chrześcijańskimi jest np. odniesienie do osobowego Boga miłosiernego oraz solidarność z pokrzywdzonymi i wyprowadzanie ich z ucisku). Oprócz tego ludzie często podziwiają centra handlowe – „świętynie” nowoczesnej gospodarki – gdzie dzięki zakupom mogą pozbywać się uczucia przygnębienia i nadawać pewną strukturę przebiegowi dnia. W taki sposób *shopping* spełnia ważną funkcję rytualną, odsuwając na pewien czas duchowe rozterki (parafrazując słowa wiedeńskiego teologa pastoralnego Paula Zulehnera).

Podsumowanie

W północno-zachodniej Europie można zaobserwować wielką różnorodność zjawisk rytualno-liturgicznych związanych z pobożnością ludową. W przypadku wielu rytuałów dotyczących ważnych wydarzeń życiowych, rytuałów wirtualnych i projektów takich jak „Psalm 2003” chodzi o rytuały, które przekraczają granice parafii czy Kościoła. Ci, którzy biorą w nich udział, odczuwają często silniejszą więź i przynależność do swojej kultury niż w czasie głównych uroczystości sprawowanych w parafiach, do których należą. Zarysowany powyżej obraz form pobożności ludowej pokazuje, że nie istnieje już właściwie monolityczny Kościół ludowy silnie zaangażowany w uroczystości parafialne. Mamy raczej do czynienia z małymi wspólnotami i z dużą, różnorodną grupą chrześcijan zebraną wokół nich. Byłoby wskazane, aby tradycyjne Kościoły otworzyły się na „peryferie” z ich bogatymi

senheit, sondern es werden auch die Symbolhandlungen durch Fingerbewegungen auf der Tastatur und der „Maus” verrichtet.

Es muss hier ebenfalls auf die rituelle Dimension von großen Sportereignissen, wie zum Beispiel die Fußballerropa- oder Weltmeisterschaft und die Olympischen Spiele, hingewiesen werden. Für viele Menschen haben diese Veranstaltungen eine „religiöse” Bedeutung, indem sie bei ihnen Verbundenheit und gelegentlich transzendente Erfahrungen hervorrufen. Ähnliches gilt für Straßenfeste. (Dies heißt natürlich nicht, dass es sich hier um *christliche* Feiern handelt; unentbehrliche christliche Merkmale sind beispielsweise der Bezug auf den persönlichen Gott-Erbarmen sowie die Solidarität mit den Unterdrückten und ihr *Exodus*.) Des Weiteren können Menschen in den Einkaufszentren „Tempel” der modernen Wirtschaft bestaunen, durch einen Einkauf das eigene Deprimiert-Sein vertreiben und dem Tag Struktur verleihen. So hat das *shopping* einen wichtigen rituellen Stellenwert, der vielleicht die Seelenschmerzen (vorübergehend) zudeckt (frei nach dem Wiener Pastoraltheologen Paul Zulehner).

Zusammenfassung

Es gibt also in Nordwesteuropa eine vielschichtige Pluralität von „volksfrommen”, rituell-liturgischen Aktivitäten. Bei vielen Lebensritualen, bei den virtuellen Ritualen und bei Projekten wie „Psalm 2003” handelt es sich um Rituale, die Pfarrgemeinde und Kirche übersteigen. Die Teilnehmenden empfinden oft mehr Verbundenheit sowie Zusammenhang mit ihrer eigenen Kultur als in den Kernfeiern der Pfarrgemeinde, zu der sie gehören. Das geschilderte Panorama zeigt ebenfalls, dass es die monolithische Volkskirche mit einer starken Partizipation an den pfarrgemeindlichen Kernfeiern kaum mehr gibt. Wir haben es mit kleinen Kerngemeinden und einer gro-

zasobami rytualno-liturgicznymi. To otwarcie nie oznacza, że tradycyjne Kościoły muszą konieczne wszystko od nich przejmować. Powinno się rozważyć, co jest zgodne, a co sprzeczne z chrześcijańską Dobrą Nowiną. Liturgiczna inkulturacja nie oznacza bowiem tylko tego, że chrześcijańska liturgia ma ulegać wpływom swojego społecznego i kulturowego otoczenia, lecz również to, że ma ona sprawować wobec tego otoczenia funkcję krytyczną. Do podstawowych, wyjściowych punktów tej krytyki zaliczyć należy w szczególności doświadczenie exodusu Izraela, a więc doświadczenie Boga wyzwalającego z ucisku, a także życie Jezusa, fenomen jego śmierci i zmartwychwstania oraz zesłanie Ducha Świętego. Należałoby, z perspektywy chrześcijańsko-liturgicznej, nie odrzucać natychmiast tego, co nowe, lecz najpierw otworzyć się na innowacje tak dalece, jak tylko jest to możliwe. Liturgia znajduje się w ciągłym ruchu i podlega ciągłym zmianom.

Liturgika nie jest w stanie sama zbadać dzisiejszego ludowego krajobrazu rytualno-liturgicznego. Potrzebuje pomocy innych dyscyplin. W szczególności są tu potrzebne ogólne analizy współczesnego krajobrazu religijnego, prowadzone na gruncie teologii pastoralnej, katechetyki i socjologii, psychologii, filozofii, historii kultury i etnologii. Te działania pomocnicze nie mają odgrywać tylko roli służebnej, lecz powinny być prowadzone w ramach pełnoprawnego partnerstwa. Liturgika wymaga współpracy multidyscyplinarnej. Opowiadam się więc za tym, aby Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii zostało przepracowane i zaktualizowane tak, aby w nowym wydaniu zostały uwzględnione zarówno przedstawione wyżej tendencje rozwojowe, jak również wezwanie do rewitalizacji liturgii w nowoczesnym kontekście społecznym. To ułatwiłoby Dyrektorium znalezienie również w północno-zachodniej Europie „złotego środka” między pobożnością ludową a liturgią.

ßen pluriformen Gruppe von Christen und Christinnen um diese herum zu tun. Es wäre ratsam, dass die traditionellen Kirchen sich für den „Randbereich” mit seiner reichen rituell-liturgischen Tätigkeit öffnen. Diese Öffnung bedeutet nicht, dass sie unbedingt alles übernehmen müssen. Sie sollen überprüfen, was der christlichen Frohen Botschaft entspricht und was nicht. Liturgische Inkulturierung bedeutet nicht nur, dass die christliche Liturgie sich von ihrem gesellschaftlichen und kulturellen Umfeld beeinflussen lässt, sondern auch dass sie eine kritische Funktion gegenüber diesem Umfeld ausübt. Die Ausgangspunkte dieser Kritik sind im Besonderen die Exoduserfahrung Israels, also die Erfahrung des von Unterdrückung befreienden Gottes, sowie das Leben Jesu, das Paradox seines Todes und seiner Auferstehung und die Geistesgabe. Es ist jedoch ratsam, aus christlich-liturgischer Perspektive Neues nicht sofort abzulehnen, sondern sich zunächst möglichst weit für das Neue zu öffnen. Liturgie ist immer in Bewegung, immer der Veränderung unterworfen.

Die Liturgiewissenschaft vermag die heutige rituell-liturgische volkstümliche Landschaft nicht alleine zu erforschen: sie braucht die Hilfe anderer Disziplinen. Im Besonderen sind hier allgemeine Analysen der heutigen religiösen Landschaft notwendig, sowohl seitens der Pastoraltheologie und Katechetik als auch seitens der Soziologie, Psychologie, Philosophie, Kulturgeschichte und Ethnologie. Diese Hilfeleistungen sind nicht als Dienste einer *ancilla* zu verstehen, sondern als die von gleichwürdigen Partnern. Liturgiewissenschaft schließt eine multidisziplinäre Arbeitsweise ein. Ich plädiere dafür, dass das Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie überarbeitet und aktualisiert wird und dass in der Neuauflage sowohl den oben geschilderten Entwicklungen als auch der Herausforderung, die die Revitalisierung der Liturgie in einem modernen gesellschaftlichen Kontext darstellt, Rechnung getragen wird. Das würde es dem Direktorium leichter machen, auch in Nordwesteuropa die

W ustalaniu wzajemnych relacji między liturgią a pobożnością ludową powinno chodzić o pewną dialektykę, o ciągłe *aggiornamento*, w którym łączyć się będą tradycje rytualno-liturgiczne zgodne z biblijnym Objawieniem oraz dzisiejszy sposób odczuwania. Tekst Dyrektorium powinien bardziej uwzględniać tę zasadę, o której słusznie sam wspomina. W obydwu aktach kultu religijnego, zarówno w liturgii, jak i w pobożności ludowej, chodzi o wywołanie w ich uczestnikach *katharsis*, o poczucie łączności, o doświadczenie nowej Ziemi i nowego Przymierza, o spotkanie z Niewidzialnym.

■ PRZYPISY

¹ Krótkie streszczenie omawianego tu dyrektorium znajduje się m.in. w: J. Lamberts, *Drie recente Romeinse documenten*, „Tijdschrift voor Liturgie” 87 (2003), s. 337–345, tu s. 340–342; K. Küppers, *Liturgie und Volksfrömmigkeit: Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002*, „Liturgisches Jahrbuch” 53 (2003), s. 142–165, tu s. 152–164; A. Scheer, *Liturgie en volksvroomheid: Analyse en evaluatie van een curiaal document*, „Tijdschrift voor Liturgie” 88 (2004), s. 162–172, tu s. 162–168.

² Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e Liturgia: Principi e orientamenti*, Vatikanstadt 2002. Tekst znajduje się również – w kilku językach – na watykańskiej stronie internetowej <www.vatican.va>.

³ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie: Grundsätze und Orientierungen*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 160, Bonn 2003. Tłumaczenie zawiera niestety dużo błędów gramatycznych.

⁴ J. Alberigo (red.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, s. 820–843. Cytaty pochodzą z niemieckiego tłumaczenia: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg, Basel, Wien 2003, s. 55–57.

⁵ K. Küppers, dz. cyt.

⁶ A. Scheer, dz. cyt.

⁷ Patrz w odniesieniu do tego pojęcia oraz genezy Dyrektorium: K. Küppers, dz. cyt., s. 142–152.

⁸ Por. A. Scheer, dz. cyt., s. 164–165.

⁹ Por. K. Küppers, dz. cyt., s. 150–151, 164.

goldene Mitte zwischen Volksfrömmigkeit und Liturgie zu finden.

Es sollte sich bei der Beziehung zwischen Liturgie und Volksfrömmigkeit um eine Dialektik, um ein ständiges *Aggiornamento* handeln, in dem der biblischen Offenbarung entsprechende rituell-liturgische Traditionen und heutiges Empfinden mit einander verknüpft werden. Diesem Prinzip, das mit Recht auch im Direktorium erwähnt wird, sollte der Text mehr Rechnung tragen. In beiden Kultakten, sowohl in der Liturgie als auch in der Volksfrömmigkeit, geht es darum, dass eine *Katharsis* bei den Teilnehmenden bewirkt wird, dass diese sich mit einander verbunden wissen, dass die Gemeinde dem Unsichtbaren begegnen kann.

■ ANMERKUNGEN

¹ Eine Kurzbeschreibung findet man u.a. in: J. Lamberts, *Drie recente Romeinse documenten*, „Tijdschrift voor Liturgie” 87 (2003), S. 337–345, hier S. 340–342; K. Küppers, *Liturgie und Volksfrömmigkeit: Zur Vorgeschichte und Bedeutung des Direktoriums von 2002*, „Liturgisches Jahrbuch” 53 (2003), S. 142–165, hier S. 152–164; A. Scheer, *Liturgie en volksvroomheid: Analyse en evaluatie van een curiaal document*, „Tijdschrift voor Liturgie” 88 (2004), S. 162–172, hier S. 162–168.

² Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e Liturgia: Principi e orientamenti*, Vatikanstadt 2002. Der Text findet sich ebenfalls – in mehreren Sprachen – auf der vatikanischen Website: <www.vatican.va>.

³ Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie: Grundsätze und Orientierungen*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 160, Bonn 2003. Die Übersetzung enthält leider viele grammatikalische Fehler.

⁴ J. Alberigo (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973, S. 820–843. Die Zitate sind der deutschen Übersetzung entnommen: K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium: Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg, Basel, Wien 2003, S. 55–57.

⁵ K. Küppers, op. cit.

⁶ A. Scheer, op. cit.

⁷ Siehe hinsichtlich dieses Begriffes sowie der Vorgeschichte des Direktoriums: K. Küppers, op. cit., S. 142–152.

⁸ Vgl. A. Scheer, op. cit., S. 164–165.

¹⁰ Por. w tym kontekście kilka uwag dotyczących języka liturgii w: B. Groen, *Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme*, „Jaarboek voor liturgie-onderzoek” 21 (2005), s. 105–128, tu s. 122–128.

¹¹ Patrz: M. Klöckener, *Die Vision einer lebendigen Liturgie*, w: M. Klöckener, E. Nagel, H.-G. Wirtz (red.), *Gottes Volk feiert...: Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Trier 2002, s. 9–36, tu s. 13.

¹² Ten fragment jest częściowo streszczeniem publikacji: B. Groen, *Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme”*, „Heiliger Dienst” 58 (2004), s. 288–302. Patrz również: przytoczona tam literatura przedmiotu.

¹³ Por. A. Scheer, dz. cyt., s. 168.

¹⁴ Patrz: A. Schilson, *Das neue Religiöse und der Gottesdienst: Liturgie vor einer neuen Herausforderung?*, „Liturgisches Jahrbuch” 46 (1996), s. 94–109, tu s. 98–101. Patrz również: tenże, *Liturgie(-Reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur: Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts*, w: M. Klöckener, B. Kranemann (red.), *Liturgiereformen: Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88, Münster 2002, s. 965–1002, tu s. 980–988.

¹⁵ Por. P. Post, *Het wonder van Dokkum: Verkenningen van populair religieus ritueel*, Nijmegen 2000, s. 102–107.

¹⁶ Por. E. Wasserbauer, *Die 'steirische Fleischweihel': Speisensegnungen im Kontext*, praca dyplomowa w Instytucie Liturgiki, Sztuki Chrześcijańskiej i Hymnologii Uniwersytetu w Graz, Graz 2003. Mimo nazwy, święcona jest nie tylko baranina i szynka, lecz również jajka, chleb, sól i chrzan. Wszystkie potrawy są zapakowane w koszyk. Podczas święcenia koszyki stoją wokół ołtarza.

¹⁷ „Thomasmesse” została stworzona w latach osiemdziesiątych XX stulecia w celu odnowy życia liturgicznego w ewangelicko-luterańskim Kościele Finlandii. Jej główne elementy stanowią modlitwa, wstawiennictwo oraz Wieczerza Pańska. Patrz m.in. T. Haberer, *Die Thomasmesse: Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen*, München 2000.

⁹ Vgl. K. Küppers, op. cit., S. 150–151, 164.

¹⁰ Vgl. in diesem Kontext einige Ausführungen über die Liturgiesprache in: B. Groen, *Die Volkssprache in der Liturgie: Chancen und Probleme*, „Jaarboek voor liturgie-onderzoek” 21 (2005), S. 105–128, hier S. 122–128.

¹¹ Siehe M. Klöckener, *Die Vision einer lebendigen Liturgie*, in: M. Klöckener, E. Nagel, H.-G. Wirtz (Hrsg.), *Gottes Volk feiert ...: Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie*, Trier 2002, S. 9–36, hier S. 13.

¹² Dieser Abschnitt ist teilweise eine Zusammenfassung der Publikation: B. Groen, *Einige Aspekte der heutigen „tätigen Teilnahme”*, „Heiliger Dienst” 58 (2004), S. 288–302. Siehe auch die dort angeführte Fachliteratur.

¹³ Vgl. A. Scheer, op. cit., S. 168.

¹⁴ Siehe A. Schilson, *Das neue Religiöse und der Gottesdienst: Liturgie vor einer neuen Herausforderung?*, „Liturgisches Jahrbuch” 46 (1996), S. 94–109, hier S. 98–101. Siehe auch ders., *Liturgie(-Reform) angesichts einer sich wandelnden Kultur: Perspektiven am Ende des 20. Jahrhunderts*, in: M. Klöckener, B. Kranemann (Hrsg.), *Liturgiereformen: Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88, Münster 2002, S. 965–1002, hier S. 980–988.

¹⁵ Vgl. P. Post, *Het wonder van Dokkum: Verkenningen van populair religieus ritueel*, Nijmegen 2000, S. 102–107.

¹⁶ Vgl. E. Wasserbauer, *Die 'steirische Fleischweihel': Speisensegnungen im Kontext*, Diplomarbeit am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Karl-Franzens-Universität Graz, Graz, 2003. Trotz des Namens werden nicht nur Lammfleisch und Schinken, sondern auch Eier, Brot, Salz und Kren gesegnet. Alle Speisen sind in einen Korb gepackt. Während der Segnung stehen die Körbe um den Altar herum.

¹⁷ Die „Thomasmesse” ist während der Achtzigerjahre des 20. Jahrhunderts in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands zur Erneuerung des liturgischen Lebens gestaltet worden. Gebet, Fürbitte sowie die Abendmahlsfeier stehen im Mittelpunkt. Siehe u.a. T. Haberer, *Die Thomasmesse: Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen*, München 2000.

Bert Groen

Prof. Instytutu Liturgicznego, Sztuki Chrześcijańskiej i Hymnologii Uniwersytetu w Graz.

Bert Groen

Prof. am Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche Kunst und Hymnologie der Universität Graz.

Edward Wiszowaty



Organizacja i struktura katolickiego duszpasterstwa policji w Polsce

Organisation und Struktur der katholischen Polizeiseelsorge in Polen

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, policja, organizacja

Schlüsselworte: Seelsorge (Pastoral), Polizei, Organisation

Teologicznej podstawy wszelkich form pastoralnej aktywności Kościoła, a zatem również duszpasterstwa policji, należy upatrywać w powszechnej woli zbawczej Boga, która najpełniej wyraziła się w osobie Jezusa Chrystusa – Słowa Wcielonego. Z drugiej strony uznanie potrzeb i wartości duchowych człowieka oraz prawa do ich nieskrępowanego rozwijania i pielęgnowania stanowi szeroko rozumianą podstawę antropologiczną każdej działalności pastoralnej¹. Z punktu widzenia najbardziej ogólnie rozumianych celów, które duszpasterstwo policji powinno realizować, można je zatem określić jako uobecnianie zbawczej mocy i światła Ewangelii Jezusa Chrystusa w środowisku policjantów z uwzględnieniem indywidualnego podejścia do każdego funkcjonariusza. Realizacja wspomnianych celów wymaga określonej struktury organizacyjnej tego duszpasterstwa. Wynika ona nie tylko z przesłanek teologicznych, ale także uwarunkowań historycznych, w kontekście których duszpasterstwo policji jest realizowane. W niniejszym opracowaniu przedstawimy najpierw wspomniane przesłanki organizowania tego duszpasterstwa w Polsce, jego podmiot, podstawową strukturę organizacyjną oraz struktury pomocnicze, we wnioskach pastoralnych natomiast wskażemy możliwości dalszego rozwoju tejże struktury.

Die theologische Grundlage aller Formen kirchlicher Pastoralarbeit und damit auch der Polizeiseelsorge muss in der universalen Heilsabsicht Gottes gesehen werden, die in der Person Jesu Christi, dem menschengewordenen Wort Gottes, ihren umfassendsten Ausdruck gefunden hat. Die Anerkennung der geistigen Bedürfnisse und Werte des Menschen sowie des Rechts auf deren ungehinderte Entfaltung und Pflege bildet ihre anthropologische Grundlage.¹ Vom Gesichtspunkt der weitestgehend verstandenen Ziele, die diese Seelsorge verwirklichen soll, kann sie als Vergegenwärtigung der Heilskraft und des Lichtes des Evangeliums Jesu Christi im Polizeimilieu und gegenüber einem jeden Polizisten bezeichnet werden. Die Realisierung dieser Ziele erfordert eine bestimmte organisatorische Struktur dieser Seelsorge, deren Form nicht nur aus den theologischen Prämissen resultiert, sondern auch aus den historischen Bedingungen, unter denen diese Seelsorge stattfindet. Im vorliegenden Beitrag wollen wir zunächst die erwähnten allgemeinen Voraussetzungen für die Organisation dieser Seelsorge in Polen, ihren Träger, ihre organisatorische Grundstruktur sowie die entsprechenden Hilfsstrukturen vorstellen, und in den pastoralen Schlussfolgerungen

1. Przesłanki teologiczno-historyczne

Nie wnikając głębiej w teologiczne uzasadnienia niezbędności zewnętrznej, organizacyjnej struktury Kościoła, dla naszych potrzeb wystarczy wskazanie na jego sakramentalny charakter. Oznacza to, że Kościół jest znakiem, co wielokrotnie, wskazując różne aspekty tej rzeczywistości, przypominają dokumenty Soboru Watykańskiego II (Kościół: jako znak obecności Bożej w świecie – *Ad gentes*, nr 15; świetlany znak zbawienia – *Ad gentes*, nr 21; znak zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego – *Lumen gentium*, nr 1; posiada widzialną strukturę społeczną, która jest znakiem jego jedności w Chrystusie – *Gaudium et spes*, nr 44). Każdy znak, aby mógł wypełnić swoją funkcję, musi być przede wszystkim widzialny. Toteż Kościół o tyle może realnie służyć ludziom, o ile wciela się w konkretne formy organizacyjne, choć jego istota w tych zewnętrznych formach się nie wyczerpuje. Dotyczy to zarówno jego strony instytucjonalnej, jak i funkcjonalnej, uwidoczniającej się w różnych formach duszpaństwa².

W eklezjologii w ciągu trzech ostatnich stuleci jednostronnie akcentowano przede wszystkim tę widzialną i hierarchiczną strukturę Kościoła. Zasadą *aggiornamento* Soboru Watykańskiego II jest zmiana tej perspektywy i wysunięcie na pierwszy plan uchwytnej tylko w wierze tajemnicy Kościoła³. Mówiąc o tej tajemnicy, Sobór między innymi wskazał na rzeczywistość *communio*⁴. Nie jest to rzeczywistość budowana oddolnie, lecz stanowi łaskę, dar, którego udziela Bóg przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Wyraża się ona poprzez wspólne uczestnictwo w jednej prawdzie, jednym życiu i jednej miłości, a wierzący stają się jego uczestnikami przez słowo i sakrament⁵. Dlatego słusznie uważa Walter Kasper, że rozważanie problemów

werden wir die Möglichkeiten einer Weiterentwicklung dieser Struktur aufzeigen.

1. Theologisch-historische Grundlagen

Ohne tiefer in die theologischen Begründungen der Unerlässlichkeit einer äußeren, organisatorischen Struktur der Kirche einzudringen, genügt es für unsere Zwecke, wenn wir auf ihren sakramentalen Charakter verweisen. Dies bedeutet, dass die Kirche ein Zeichen darstellt, was von den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils, die die verschiedenen Aspekte diese Wirklichkeit aufzeigen, mehrfach unterstrichen wird (die Kirche als Zeichen der Gegenwart Gottes in der Welt – *Ad gentes*, Nr. 15; als leuchtendes Zeichen des Heils – *Ad gentes*, Nr. 21; als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit – *Lumen gentium*“, Nr. 1; sie besitzt eine sichtbare gesellschaftliche Struktur, das Zeichen ihrer Einheit in Christus – *Gaudium et spes*, Nr. 44). Jedes Zeichen muss, um seine Funktion erfüllen zu können, vor allem sichtbar sein. Daher kann die Kirche den Menschen nur insoweit real dienen, wie sie sich in die konkreten organisatorischen Formen inkarniert, auch wenn sich ihr Wesen in diesen äußeren Formen nicht erschöpft. Dies betrifft sowohl ihren institutionellen als auch ihren funktionalen Aspekt, der in den verschiedenen Formen der Pastoral ersichtlich wird.²

In den letzten drei Jahrhunderten wurde in der Ekklesiologie vor allem diese sichtbare und hierarchische Struktur der Kirche einseitig betont. Die Veränderung dieser Perspektive ist ein Verdienst des *Aggiornamento* des 2. Vatikanischen Konzils, das das nur im Glauben erfassbare Mysterium der Kirche in den Vordergrund gerückt hat.³ Wenn das Konzil von diesem Geheimnis spricht, dann verweist es vor allem auf die Wirklichkeit der *communio*.⁴ Denn dies

struktury Kościoła, a zatem i struktur organizacyjnych duszpasterstwa, nie może być celem samym w sobie. Struktury owe bowiem są jedynie środkiem do celu, a mianowicie mają one dopomóc, „aby Kościół mógł być wyraźniej sakramentem, tzn. znakiem i narzędziem wspólnoty z Bogiem i z ludźmi w naszych czasach naznaczonych ateizmem” (*Lumen gentium*, nr 1 i n.)⁶. Dotyczy to także duszpasterstwa prowadzonego w polskiej policji, a więc w środowisku przez ponad półwiecze doświadczanym zaplanowaną indoktrynacją ateistyczną, stanowiącą próbę „zbudowania ludzkiego szczęścia i ludzkiej wspólnoty bez Boga”⁷. Tworzenie zatem struktur organizacyjnych duszpasterstwa policji musi być wewnętrznie skierowane na realizację Kościoła rozumianego jako *communio*. Oznacza to budowanie żywych, prawdziwie kościelnych wspólnot policjantek i policjantów, wspólnot opartych na Eucharystii i Słowie Bożym.

Kolejnym impulsem dla duszpasterstwa policji powinien być fakt powstania z inspiracji Soboru Watykańskiego II gremiów wspólnej odpowiedzialności niemal na wszystkich płaszczyznach życia kościelnego. Przyjmując perspektywę odgórną, wymienić tu należy synod biskupów, synody diecezjalne, rady diecezjalne i parafialne. Otwiera to kolejną perspektywę, którą W. Kasper przed z górą dwudziestu laty ujął w słowach: „więcej kolegialności, więcej współdecydowania, więcej współodpowiedzialności, więcej informacji i poczucia transcendencji w procesach decydowania, aniżeli jest to obecnie w Kościele”⁸. Oznacza to odejście od duszpasterstwa opiekuńczego i zaopatrującego, którego socjologicznym modelem jest model „stacji benzynowej”, na rzecz duszpasterstwa respektującego nie tylko podmiotowość Kościoła, ale i podmiotowość wszystkich w Kościele.

Obecny kształt polskiego duszpasterstwa policji jest swoistą wypadkową nie tylko wskazanych wyżej przesłanek teologicznych, ale także

ist keine von unten errichtete Wirklichkeit, sondern eine Gnade, eine Gabe, mit der uns Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist beschenkt. Dieses Mysterium findet seinen Ausdruck in der gemeinsamen Teilhabe an *einer* Wahrheit, einem Leben und einer Liebe, und die Gläubigen partizipieren durch Wort und Sakrament daran.⁵ Deshalb bemerkt Walter Kasper mit Recht, dass die Erörterung der Probleme der Struktur der Kirche und somit auch der organisatorischen Strukturen der Seelsorge nicht zum Selbstzweck werden darf. Denn all diese Strukturen sind ja nur Mittel zum Zweck. d.h. sie sollen helfen, „dass die Kirche deutlicher zum Sakrament wird, d.h. zum Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen in unserer vom Atheismus gezeichneten Zeit” (*Lumen gentium*, Nr. 1 f.).⁶ Dies betrifft auch die in der polnischen Polizei stattfindende Seelsorge, d.h. in einer Berufsgruppe, die mehr als ein halbes Jahrhundert lang einer planmäßigen atheistischen Indoktrinierung unterlag, welche die „Errichtung des menschlichen Glücks und der menschlichen Gemeinschaft ohne Gott” versuchte.⁷ Die Schaffung der organisatorischen Strukturen der Polizeiseelsorge muss also innerlich auf die Verwirklichung der als *communio* verstandenen Kirche ausgerichtet sein. Das bedeutet die Schaffung lebendiger, wahrhaft kirchlicher Gemeinschaften von Polizistinnen und Polizisten, die auf die Eucharistie und das Wort Gottes gegründet sind.

Einen weiteren Impuls für die Polizeiseelsorge sollte die Tatsache bilden, dass inspiriert vom 2. Vatikanischen Konzil auf fast allen Ebenen des kirchlichen Lebens Gremien gemeinsamer Verantwortlichkeit entstanden sind. Aus der Perspektive „von oben” müssen hier die Bischofssynode, Diözesansynoden, Diözesan- und Pfarrgemeinderäte erwähnt werden. Dies eröffnet eine weitere Perspektive, die W. Kasper vor mehr als zwanzig Jahren wie folgt in Worte gefasst hat: „Mehr Kollegialität, mehr Mitentscheiden, mehr Mitverantwortung, mehr Information

uwarunkowań historycznych, w których ono było i jest realizowane. Jego początki związane są z odzyskaniem przez Polskę niepodległego bytu państwowego po okresie rozbiorów⁹. W sensie formalnym zaistniało ono wkrótce po utworzeniu Policji Państwowej¹⁰, zatem jego tradycja jest porównywalna z tradycją duszpasterstwa policji w Niemczech¹¹. W okresie międzywojennym II Rzeczpospolita była państwem wielonarodowym i różnorodnym wyznaniowo. Stosunek państwa do wyznań religijnych, w tym do Kościoła katolickiego, określała najpierw konstytucja marcowa z 1921 r. (art. 114–115), następnie konkordat zawarty między Stolicą Apostolską a Polską oraz konstytucja kwietniowa z 1935 r. Dokumenty te gwarantowały wolność sumienia i wyznania wszystkim obywatelom, jednakże wyznaniu rzymskokatolickiemu zapewniały „naczelną stanowisko wśród innych wyznań”¹², Kościołowi katolickiemu zaś zapewniały pełną autonomię w zakresie życia wewnątrzkościelnego oraz swobodę działania w ramach prawa państwowego¹³. Było więc rzeczą zupełnie zrozumiałą, że skoro uporano się z ujednoczeniem policji po rozbiorach i w miarę uporządkowano sprawy organizacyjne, pierwszy komendant główny – Władysław Henszel – 28 września 1921 r. wydał okólnik nr 107, dotyczący wyznaczenia przez Komendę Główną okręgowych kapelanów policji ze stałym wynagrodzeniem, celem zaspokojenia potrzeb religijnych funkcjonariuszy i niesienia im wsparcia duchowego. Okólnik ten nigdy nie wszedł w życie, ponieważ wkrótce okazało się, że w ówczesnym budżecie MSW nie było wystarczających środków nie tylko na tworzenie nowych etatów policyjnych, ale konieczna była redukcja już istniejących. W rezultacie na etatach zostało zatrudnionych prawdopodobnie tylko dwóch kapelanów: ks. Kolasieński¹⁴ w Komendzie Głównej i Stołecznej oraz ks. Antoni Zych w Komendzie Okręgowej PP w Łodzi. W rezultacie, w okólniku z 10 grudnia

und Transzendenzempfinden in den Entscheidungsprozessen als dies gegenwärtig in der Kirche der Fall ist.”⁸ Das bedeutet ein Abgehen von der Betreuungs- und Versorgungspastoral, die soziologisch als „Tankstellenmodell” angesehen wird, zugunsten einer Seelsorge, die nicht nur die Subjektivität der Kirche respektiert, sondern auch die Subjektivität aller in der Kirche.

Die heutige Form der polnischen Polizei-seelsorge stellt eine spezifische Resultante nicht nur der oben erwähnten theologischen Prämissen dar, sondern auch der historischen Bedingungen, unter denen sie realisiert wurde und wird. Ihre Anfänge sind mit der Wiedergewinnung der staatlichen Unabhängigkeit Polens nach der Zeit der Polnischen Teilungen (1772–1918) verbunden.⁹ In formaler Hinsicht entstand sie kurz nach der Gründung der Polnischen Staatspolizei,¹⁰ so dass ihre Tradition mit derjenigen der Polizeiseelsorge in Deutschland vergleichbar ist.¹¹ In der Zwischenkriegszeit war die Zweite Republik Polen ein multinationaler und auch in konfessioneller Hinsicht differenzierter Staat. Das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften einschließlich der katholischen Kirche wurde zuerst durch die Märzverfassung von 1921 (Art. 114–115) und danach durch das zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Polen geschlossene Konkordat und die Aprilverfassung von 1935 definiert. Diese Dokumente garantierten allen Bürgern Gewissens- und Bekenntnisfreiheit, aber der römisch-katholischen Konfession wurde „die erste Position unter allen Konfessionen” zuerkannt.¹² Die katholische Kirche genoss volle Autorität auf dem Gebiet des innerkirchlichen Lebens sowie Handlungsfreiheit im Rahmen der staatlichen Gesetze.¹³ Daher war es völlig verständlich, dass der erste Oberkommandant der Staatspolizei Władysław Henszel am 28. September 1921 – nachdem die Vereinheitlichung der Polizei in den jeweiligen früheren Teilungsgebieten bewältigt und die organisatorischen Angelegenheiten einigermaßen

1921 r. komendant główny zwrócił się do komendantów okręgowych, aby ci porozumieli się z lokalnymi władzami kościelnymi w celu zapewnienia opieki duszpasterskiej podległym funkcjonariuszom. W tej sytuacji troskę o zaspokojenie religijnych potrzeb środowiska policyjnego w rzeczywistości przejęło na siebie duchowieństwo parafialne (najczęściej proboszczowie i prefekci miejscowych szkół). Duchowni ci pełnili tę funkcję obok innych obowiązków duszpasterskich, było to więc ich zajęcie dodatkowe, za które nie pobierali wynagrodzenia. W tym stanie rzeczy trudno było mówić o wypracowaniu jakiejś struktury organizacyjnej tego duszpasterstwa. Jego rozwój dokonywał się głównie dzięki inicjatywie i osobistemu zaangażowaniu poszczególnych duszpasterzy. Funkcję nieformalnego duchowego opiekuna i przewodnika policjantów pełnił w tamtym okresie, aż do swojej śmierci (6 marca 1932 r.), kaznodzieja i działacz niepodległościowy, duszpasterz legionów Józefa Piłsudskiego, bp Władysław Bandurski.

Rozwój duszpasterstwa policji w Polsce przerwała najpierw okupacja hitlerowska, potem zaś trwająca blisko pięćdziesiąt lat dyktatura komunistyczna. Powołana z inicjatywy Polskiej Partii Robotniczej 7 października 1944 r. Milicja Obywatelska miała za cel przede wszystkim „ochronę tworzącej się władzy ludowej i realizowanego przez nią programu rewolucyjnych przeobrażeń”¹⁵. Już niebawem, bo po wyborach w 1947 r., środowisko milicyjne znalazło się pod silną presją ideologiczną, a postawa bezwyznaniowości, połączona z pełną akceptacją „jedynie słusznego i naukowego” światopoglądu marksistowskiego, stała się wręcz głównym kryterium przydatności do służby. Jest rzeczą zrozumiałą, że w takiej sytuacji jakakolwiek obecność duszpasterzy wśród funkcjonariuszy MO była niemożliwa. Ten stan rzeczy trwał do roku 1990 (kiedy na skutek załamania się komuni-

geordnet waren – den Runderlass Nr. 107 über die Einsetzung festbesoldeter Bezirkspolizeikapläne durch die Hauptkommandantur veröffentlichte, um die religiösen Bedürfnisse der Polizeibeamten zu befriedigen und ihnen geistliche Unterstützung angedeihen zu lassen. Dieser Runderlass trat allerdings nie in Kraft, weil sich bald erweisen sollte, dass es im damaligen Haushalt des Innenministeriums nicht nur an ausreichenden Mitteln zur Schaffung neuer Polizeiplanstellen fehlte, sondern sogar eine Kürzung der bereits bestehenden nötig war. Im Endeffekt behielten wahrscheinlich nur zwei Kapläne ihre Planstellen: P. Kolasiński¹⁴ in der Warschauer Hauptkommandantur und P. Antoni Zych in der Bezirkskommandantur der Staatspolizei in Łódź. Infolgedessen wies der Hauptkommandant in seinem Rundschreiben vom 10. Dezember 1921 die Bezirkskommandanten an, sich zwecks Gewährleistung der Seelsorge für die ihnen unterstehenden Polizeibeamten mit den lokalen kirchlichen Behörden zu verständigen. In dieser Situation ging die Sorge um die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse der Polizisten in Wirklichkeit auf den Pfarrklerus über (meistens auf die Gemeindepfarrer und die örtlichen Schulpräfekten). Diese Geistlichen erfüllten diese Funktionen neben ihren anderen seelsorglichen Verpflichtungen; dies waren also zusätzliche Aufgaben, für die sie keinen Lohn erhielten. Angesichts dessen konnte von der Schaffung einer organisatorischen Struktur dieser Seelsorge natürlich kaum die Rede sein. Ihre Entwicklung erfolgte hauptsächlich dank der Initiative und des persönlichen Engagements der einzelnen Seelsorger. Die Funktion eines informellen geistlichen Führers und Betreuers der Polizisten wurde in dieser Zeit, bis zu seinem Tode am 6. März 1932, von dem Prediger, Unabhängigkeitskämpfer und Seelsorger der Legionen Józef Piłsudskis Władysław Bandurski ausgeübt.

Unterbrochen wurde die Entwicklung der Polizeiseelsorge in Polen zuerst durch die hitlerdeutsche Okkupation und danach durch die fast

stycznej dyktatury została rozwiązana Milicja Obywatelska i powołana Policja) i pozostawił wyraźny ślad zarówno w świadomości, jak i postawach religijno-moralnych funkcjonariuszy¹⁶. Toteż powracający po półwieczu do szeregów policjantek i policjantów duszpasterze spotykali się nie tylko z życzliwością, ale musieli zmierzyć się z podejrzliwością i obojętnością znacznej części tego środowiska. Ponieważ zerwana została duszpasterska tradycja, swoją pracę zaczynali od podstaw. Dotyczyło to także struktury organizacyjnej tego duszpasterstwa.

2. Podmiot duszpasterstwa policji

Pytanie o podmiot duszpasterstwa policji wydaje się ważne z powodu klerikalizacji, w znacznym stopniu wciąż jeszcze cechującej polskie duszpasterstwo. Jest to zapewne jedno z następstw okresu zmagania polskiego kościoła z komunistyczną dyktaturą, upatrującą w nim swojego głównego przeciwnika. W obliczu zagrożeń akcentowano przede wszystkim zasadę jedności (*acies bene ordinata*), przejawy kolegalizmu zaś, zwłaszcza dopuszczenie świeckich do współdecydowania na zasadzie partycypacji, traktowano jako zagrożenie i osłabienie tej uporządkowanej struktury. Tymczasem Sobór Watykański II, nawiązując w swoim nauczaniu do najstarszej tradycji, nie tylko przypomniał naukę o powszechnym kapłaństwie wszystkich ochrzczonych (*Lumen gentium*, nr 10), ale i w ten sposób uzasadnił *actuosa participatio* całego Ludu Bożego, która odnosi się nie tylko do liturgii (*Konstytucja o Liturgii Świętej*, nr 14 i n.), ale do całego życia Kościoła. Podmiotem głównym całej duszpasterskiej działalności Kościoła jest Jezus Chrystus, którego zbawcze dzieło uobecnia w każdym momencie dziejów Duch Święty. Kościół jako podmiot nadrzędny (użyjmy tu tego

50 Jahre lang andauernde kommunistische Diktatur. Die am 7. Oktober 1944 auf Initiative der Polnischen Arbeiterpartei (PPR) gegründete Bürgermiliz (MO) hatte vor allem das Ziel, „die entstehende Volksmacht und das von ihr realisierte Programm der revolutionären Veränderungen zu schützen“¹⁵. Schon bald, nämlich nach den Wahlen im Jahre 1947, geriet der Polizeiapparat unter starken ideologischen Druck, und die Haltung der Konfessionslosigkeit, verbunden mit voller Akzeptanz der „einzig richtigen und wissenschaftlichen“ marxistischen Weltanschauung, wurde geradezu zum Hauptkriterium der Eignung zum Polizeidienst. Es ist verständlich, dass in einer solchen Situation jegliche Präsenz von Seelsorgern unter den Milizbeamten unmöglich war. Dieser Zustand dauerte bis 1990 an, als infolge des Zusammenbruchs der kommunistischen Diktatur die Bürgermiliz aufgelöst und eine neue Polizei gegründet wurde. Er hat im Bewusstsein sowie in den religiös-moralischen Haltungen der Beamten deutliche Spuren hinterlassen.¹⁶ Daher stießen die nach einem halben Jahrhundert in die Reihen der Polizistinnen und Polizisten zurückkehrenden Seelsorger nicht nur auf Wohlwollen, sondern bei einem beträchtlichen Teils dieser Berufsgruppe manchmal sogar auf Misstrauen oder Gleichgültigkeit. Da die pastorale Tradition unterbrochen war, mussten sie mit ihrer Arbeit wieder vom Nullpunkt beginnen. Dies betraf auch die organisatorische Struktur dieser Seelsorge.

2. Der Träger der Polizeiseelsorge

Die Frage nach dem Träger der Polizeiseelsorge scheint wegen der Klerikalisierung wichtig zu sein, die die polnische Seelsorge immer noch in beträchtlichem Maße charakterisiert. Dies ist sicherlich eine Folge des Ringens der polnischen Kirche mit der kommunistischen Diktatur, die in

określenia) jest nim nie tylko jako hierarchicznie uporządkowana instytucja społeczna, lecz przede wszystkim jako wspólnota Ludu Bożego, którą tworzą zarówno świeccy jak i duchowni (diakoni, kapłani i biskupi z papieżem na czele)¹⁷. Toteż ukazani na kartach Nowego Testamentu pierwsi chrześcijanie mieli świadomość nie tylko szczególnego wybrania i odrębności w stosunku do świata zewnętrznego, na co wskazują nazwy, którymi się określali („wybrani”, „święci” – gr. *kletoi hagioi*, Rzym 1, 7)¹⁸. Czuli się oni przede wszystkim szczególnie zjednoczeni między sobą w jedną wspólnotę – Kościół, który miał spełniać kapłańskie posłannictwo wśród innych narodów. Z tą świadomością wspólnie „trudzi się dla Ewangelii” (Flp 4, 3). W tej ich autentycznej apostołowskiej świadomości niektórzy upatrują jedno ze źródeł szybkiego rozwoju chrześcijaństwa i to wśród różnych środowisk społecznych¹⁹. Podział między świeckimi i duchownymi stał się faktem znacznie później i znalazł swoje prawne usankcjonowanie dopiero w *Kodeksie Gracjana* (1120–1140), natomiast klerikalizacja duszpasterstwa (stało się ono wyłączną domeną duchowieństwa) dokonała się w okresie baroku²⁰. Pierwszym wyłomem w tym sposobie myślenia była reforma protestancka, która zaprzeczyła istnieniu jakichkolwiek różnic wśród członków Kościoła²¹. Po stronie katolickiej pewne uaktywnienie świeckich i zmianę klimatu w tym względzie przyniósł dopiero rozwój Akcji Katolickiej, promowanej przez papieża Piusa XI²². Ten kierunek myślenia zdecydowanie potwierdzą później takie dokumenty Soboru Watykańskiego II, jak Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, a zwłaszcza Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*²³. Mówi się tu wyraźnie o istotnej obecności świeckich w Kościele,

ihr ihren Hauptgegner erblickte. Angesichts dieser Gefahren wurde in der Kirche vor allem das Prinzip der Einheit betont (*acies bene ordinata*), während alle Erscheinungsformen des Kollegialismus und insbesondere die Zulassung von Laien zum Mitentscheiden nach dem Prinzip der Partizipation als Gefahr und Schwächung dieser geordneten Struktur angesehen wurden. Dabei erinnerte das 2. Vatikanische Konzil, das damit an die ältesten Traditionen anknüpfte, nicht nur an die Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Getauften (*Lumen gentium*, Nr. 10), sondern begründete auf diese Weise die *actuosa participatio* des gesamten Gottesvolkes, die sich nicht nur auf die Liturgie bezieht („Konstitution über die heilige Liturgie”, Nr. 14 f.), sondern auf das gesamte Leben der Kirche. Hauptträger der gesamten Seelsorgetätigkeit der Kirche ist Jesus Christus, dessen Heilswerk in jedem Moment der Geschichte vom Heiligen Geist vergegenwärtigt wird. Die Kirche als instrumentaler Träger (diese Bezeichnung wollen wir hier verwenden) ist dies nicht nur als hierarchisch geordnete soziale Institution, sondern vor allem als Gemeinschaft des Volkes Gottes, die sowohl von den Laien als auch von den Geistlichen (den Diakonen, Priestern und Bischöfen mit dem Papst an der Spitze) gebildet wird.¹⁷ Daher besaßen die auf den Seiten des Neuen Testaments dargestellten ersten Christen nicht nur das Bewusstsein einer besonderen Erwählung und Verschiedenheit von der äußeren Welt, wie schon die Namen zeigen, mit denen sie sich bezeichneten (*Auserwählte, Heilige* – griech. *kletoi hagioi*, Röm. 1, 7).¹⁸ Sie empfanden sich vor allem besonders miteinander vereint zu einer Gemeinschaft, der Kirche, die die priesterliche Sendung unter den anderen Völkern erfüllen sollte. Mit diesem Bewusstsein „kämpften” sie gemeinsam „für das Evangelium” (Phil. 4, 3). In diesem ihrem authentischen apostołischen Bewusstsein sehen manche eine Ursache für die schnelle Entfaltung des Chri-

którzy uczestniczą w potrójnym urzędzie Chrystusa mocą chrztu, a nie przez delegację. Świeccy przez chrzest stają się nie tylko członkami Kościoła, ale wprost Kościołem, a uczestnicząc w urzędzie kapłańskim, prorockim i królewskim Chrystusa, realizują wspólnotę Kościoła w różnych jej wymiarach. Wielokrotnie potwierdził to w swoim nauczaniu również Jan Paweł II. Wyjaśniał, że świeckimi są ci członkowie Kościoła, „którzy nie należą do duchowieństwa, nie złożyli ślubów zakonnych ani rad ewangelicznych”²⁴. Pełnią oni swoje posłannictwo w oparciu o łaskę chrztu św., dzięki któremu zostali włączeni w posłannictwo Chrystusa i Jego Kościoła. To powołanie chrześcijańskie nie może przeszkadzać im w zaangażowaniu w sprawy społeczeństwa i świata, a tym bardziej nie może zwalniać z odpowiedzialności obywatelskiej. Świeccy bowiem powołani są do uobecniania Kościoła (którym są również sami) i dawania o nim świadectwa w zwykłych warunkach życia²⁵.

Na proces odnajdywania przez wiernych świeckich właściwego im poczucia podmiotowości i współodpowiedzialności za misję ewangelizacyjną zwrócił uwagę również II Polski Synod Plenarny²⁶.

Wskazane wyżej w zarysie teologiczne podstawy roli świeckich w Kościele musimy mieć na uwadze, pytając o podmiot duszpasterstwa policji. Również w tym przypadku oznacza to konieczność odejścia od tradycyjnego modelu duszpasterstwa, jednostronnie opartego na biblijnym obrazie pasterza i owiec, w którym element aktywny stanowili duchowni, natomiast świeccy byli jedynie przedmiotem ich pastoralnej aktywności. W rzeczywistości bowiem podmiotem tej aktywności są wszyscy członkowie Kościoła, a więc w przypadku duszpasterstwa policji zarówno duchowni realizujący swoje posłannictwo w tym środowisku, jak i świeccy – policjantki i policjanci. Podział uczestników

stentums, und dies in ganz verschiedenen sozialen Schichten.¹⁹ Die Teilung zwischen Laien und Geistliche wurde erst viel später zur Tatsache und erhielt erst im *Decretum Gratiani* (1120–1140) ihre rechtliche Sanktionierung, während die Klerikalisierung der Seelsorge (die zur ausschließlichen Domäne des Klerus wurde) dann in der Barockzeit erfolgte.²⁰ Die erste Breche in diese Denkweise schlug die protestantische Reformation, die die Existenz irgendwelcher Unterschiede unter den Kirchenmitgliedern negierte.²¹ Auf katholischer Seite brachte erst die Entfaltung der von Papst Pius XI. geförderten Katholischen Aktion eine gewisse Klimaveränderung und Aktivierung der Laien mit sich.²² Diese Denkrichtung wurde später von solchen Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils bestätigt wie dem Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, dem Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* und insbesondere der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*.²³ Hier wird ausdrücklich von der wesentlichen Präsenz der Laien in der Kirche gesprochen, die kraft ihrer Taufe und nicht durch Delegation am dreifachen Amt Christi teilhaben. Die Laien werden durch ihre Taufe nicht nur zu Mitgliedern der Kirche, sondern direkt zur Kirche, und durch ihre Partizipation am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi verwirklichen sie die Gemeinschaft der Kirche in ihren verschiedenen Dimensionen. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner Unterweisung vielfach unterstrichen. Er erklärte, die Laien seien diejenigen Mitglieder der Kirche, „die nicht der Geistlichkeit angehören und weder Ordensgelübde abgelegt haben noch nach den evangelischen Räten leben”²⁴. Sie erfüllen ihre Sendung auf der Grundlage der Gnade der heiligen Taufe, durch die sie in die Sendung Christi und Seiner Kirche eingefügt wurden. Diese christliche Berufung kann sie nicht hindern,

tego duszpasterstwa na podmiot i przedmiot, czyli na duszpasterzy i ich „owieczki”, byłby dzisiaj czymś anachronicznym²⁷. Posoborowe podejście nadaje temu duszpasterstwu charakter partnerski, który zapobiega uprzedmiotowieniu jego uczestników z jednej strony oraz instrumentalizacji samego duszpasterstwa z drugiej²⁸. To, co powiedzieliśmy wyżej, nie oznacza braku zróżnicowania w ramach funkcji duszpasterskich. Ponieważ Kościół z prawa Bożego ma charakter hierarchiczny, wszelka jego działalność, a więc również prowadzona w ramach duszpasterstwa policji, powinna być powiązana z hierarchią. Nie może zatem być autentycznego duszpasterstwa policji, podobnie jak nie może być autentycznego apostołstwa w rozumieniu katolickim, bez właściwego związku z hierarchią²⁹.

Duszpasterstwo policji ze względu na przeszłość tego środowiska, a co za tym idzie jego szczególny charakter, powinno mieć charakter otwarty również na przyjęcie i wzajemną wymianę wartości akceptowanych przez tych, którzy nie czują się chrześcijanami. W tym znaczeniu podmiot tego duszpasterstwa jeszcze bardziej ulega poszerzeniu³⁰.

3. Struktura organizacyjna

Określenie struktury organizacyjnej duszpasterstwa policji wymaga uwzględnienia dwóch przesłanek. Pierwszą stanowi fakt, że struktura administracyjna Kościoła zasadniczo ma charakter terytorialny, odpowiedzialnym zaś za całość kształt duszpasterstwa na swoim terenie jest biskup diecezjalny³¹. Przesłanka druga ma charakter teologiczno-pastoralny. Teologia pastoralna zalicza duszpasterstwo policji, jako duszpasterstwo określonej grupy zawodowej, do duszpasterstwa specjalnego i określa je jako

sich für die Angelegenheiten der Gesellschaft und der Welt zu engagieren, und entbindet sie erst recht nicht von ihrer staatsbürgerlichen Verantwortung. Denn die Laien sind dazu berufen, die Kirche zu vergegenwärtigen (die sie auch selbst sind) und in ihren gewöhnlichen Lebensbedingungen von ihr Zeugnis zu geben.²⁵

Auf den Prozess des Findens des ihnen eigenen Gefühls der Subjektivität und Mitverantwortung für die Evangelisierungsmission durch die gläubigen Laien hat auch die 2. Polnische Plenarsynode verwiesen.²⁶

Die oben abrisshaft dargelegten theologischen Grundlagen der Rolle der Laien in der Kirche müssen wir im Blick behalten, wenn wir nach dem Träger der Polizeiseelsorge fragen. Auch in diesem Fall bedeutet dies die Notwendigkeit, mit dem traditionellen Modell der Seelsorge zu brechen, das einseitig auf dem biblischen Bild des Hirten und seiner Schafe gründet und in dem die Geistlichen das aktive Element, die Laien dagegen nur das Objekt ihres pastoralen Wirkens bilden. Denn in Wirklichkeit bilden alle Mitglieder der Kirche den Träger (das Subjekt) dieser Aktivität, im Falle der Polizeiseelsorge also sowohl die Geistlichen, die ihre Mission in dieser Berufsgruppe realisieren, als auch die Laien – die Polizistinnen und Polizisten selbst. Eine Einteilung der Teilnehmer dieser Seelsorge in Subjekte und Objekte, d.h. in Seelsorger und Seelsorgeempfänger, wäre heute anachronistisch.²⁷ Ein solcher Ansatz verleiht dieser Seelsorge einen partnerschaftlichen Charakter, der einer Vergegenständlichung ihrer Teilnehmer einerseits und einer Instrumentalisierung des Seelsorgers andererseits vorbeugt.²⁸ Was wir hier festgestellt haben, bedeutet allerdings nicht, dass es im Rahmen der seelsorglichen Funktionen keine Differenzierung gäbe. Da die Kirche durch göttlichen Rechtspruch hierarchischen Charakter besitzt, muss ihr gesamtes Wirken, d.h. auch die im Rahmen der Polizeiseelsorge

duszpasterstwo katedralne, uzupełniające w stosunku do zwykłego duszpasterstwa parafialnego³². Wynika z tego, że organizacja i realizacja tego duszpasterstwa leży wyłącznie w gestii biskupa diecezjalnego. Owa wyłączna odpowiedzialność każdorazowego biskupa diecezjalnego za realizację tej szczególnej formy duszpasterstwa w jego diecezji stanowi zatem podstawowy filar określający całą jego (duszpasterstwa policji) strukturę organizacyjną. Tak więc biskup, jako pierwszy duszpasterz diecezji, stosownie do potrzeb mianuje diecezjalnego duszpasterza policji i określa jego prawa i obowiązki³³. Z dotychczasowej praktyki wynika, że to zadanie duszpasterskie polscy biskupi najczęściej powierzali duchownym pełniącym już inne funkcje w diecezji. Na ogólną liczbę 52 duszpasterzy policji aktywnych w Polsce w roku 2001, największy odsetek stanowili proboszczowie parafii (23 osoby, tj. 44,2%) i wikariusze parafialni (10 osób, tj. 19,2%). Pozostali byli pracownikami kurii biskupich lub innych instytucji diecezjalnych i zakonnych. W jednym przypadku funkcję tę pełnił kapelan wojskowy (Grudziądz). Tylko w trzech przypadkach duszpasterzowanie wśród policjantów było zajęciem wyłącznym tych duchownych³⁴. Zdecydowana większość diecezjalnych duszpasterzy policji związana więc była, i nadal jest, z duszpasterstwem parafialnym, co należy uznać za sytuację właściwą, skoro to duszpasterstwo z założenia ma stanowić uzupełnienie duszpasterstwa ogólnego. W ten sposób w realizacji tego duszpasterstwa unika się zawężenia pola widzenia tylko do spraw środowiskowych oraz ułatwiona jest bliska współpraca z parafią. Warto tu zaznaczyć, że duszpasterzom policji niebędącym proboszczami nie przysługują prawa ani obowiązki proboszczów, toteż, podejmując kościelne działania urzędowe właściwe proboszczom, powinni oni każdorazowo porozumieć się z miejscowym proboszczem. Dotyczy to zwłaszcza takich dzia-

realizowane Pastoralität, mit der Hierarchie verbunden sein. Ohne die entsprechende Verbindung mit der Hierarchie kann es daher keine authentische Polizeiseelsorge geben, so wie es ohne sie kein authentisches Apostolat im katholischen Verständnis geben kann.²⁹

Wegen der Vergangenheit dieser Berufsgruppe und aufgrund ihres demzufolge spezifischen Charakters muss die Polizeiseelsorge offen sein für die Annahme und den gegenseitigen Austausch von Werten, die auch von denen akzeptiert werden, die sich nicht als Christen empfinden. In diesem Sinne wird die Trägerschaft dieser Seelsorge noch breiter werden.³⁰

3. Die organisatorische Struktur

Die Definierung der Organisationsstruktur der Polizeiseelsorge erfordert die Berücksichtigung zweier Voraussetzungen. Die erste besteht darin, dass die Verwaltungsstruktur der Kirche prinzipiell territorialen Charakter besitzt und der Diözesanbischof für die Gesamtheit der Pastoralität in seinem Gebiet verantwortlich ist.³¹ Die zweite Voraussetzung besitzt pastoraltheologischen Charakter. Die Pastoraltheologie zählt die Polizeiseelsorge als auf eine bestimmte Berufsgruppe bezogene Pastoralität zur Spezialseelsorge und bezeichnet sie als kategoriale Pastoralarbeit in Ergänzung zur gewöhnlichen Seelsorge in der Pfarrgemeinde.³² Daraus folgt, dass die Organisation und Realisierung dieser Seelsorge ausschließlich im Kompetenzbereich des Diözesanbischofs liegt. Diese ausschließliche Verantwortung des jeweiligen Diözesanbischofs für die Verwirklichung dieser besonderen Seelsorgeform in seinem Bistum bildet somit den Grundpfeiler, der ihre gesamte Organisationsstruktur trägt. Deshalb ernennt der Bischof, als erster Seelsorger seiner Diözese,

łań, jak udzielanie chrztu, błogosławienie małżeństw i przewodniczenie obrzędom pogrzebowym³⁵.

Ponieważ podział administracyjny Kościoła w Polsce nie pokrywa się z państwowym podziałem administracyjnym, diecezjalni duszpasterze policji tych diecezji, na terenie których nie leży stolica województwa, w sprawach organizacyjnych powinni blisko współpracować z diecezjalnym duszpasterzem policji, na terenie którego znajduje się właściwa Komenda Wojewódzka policji.

Gdy mówimy o podstawowej strukturze organizacyjnej polskiego duszpasterstwa policji, konieczne jest uwzględnienie jeszcze jednego jej elementu. Chodzi o status i kompetencje krajowego duszpasterza policji. Funkcję tę pełni do dziś powołany przez Konferencję Episkopatu Polski w marcu 1991 r. biskup pomocniczy archidiecezji warszawskiej Marian Duś. Wyjaśniając to zagadnienie, w wywiadzie opublikowanym w „Gościu Niedzielnym” powiedział on: „Moja posługa nie ma charakteru jurysdykcyjnego, ale duszpasterski. Z tej racji za duszpasterstwo policji odpowiada na swoim terenie biskup diecezjalny. Krajowy duszpasterz koordynuje pracę w skali ogólnopolskiej, reprezentuje duszpasterstwo wobec Konferencji Episkopatu Polski oraz utrzymuje kontakt z władzami policji. To duszpasterstwo ma charakter uzupełniający duszpasterstwo ogólne”³⁶. W świetle tej wypowiedzi, jak również wcześniej przedstawionych założeń teologicznych i stanu prawnego duszpasterstwa policji wydaje się jasne, że biskupowi pełniącemu z mandatu Konferencji Episkopatu Polski funkcję krajowego duszpasterza policji nie przysługuje żadna forma jurysdykcji, czyli uprawnienie do podejmowania wiążących decyzji, ani prawo do kierowania tym duszpasterstwem w skali kraju. Funkcje te bowiem właściwe są dla biskupa diecezjalnego, jako następstwo diecezjalnej struktury tego duszpasterstwa. Rola

den Bedürfnissen entsprechend einen Diözesanpolizeiseelsorger und legt dessen Rechte und Pflichten fest.³³ Aus der bisherigen Praxis wissen wir, dass die polnischen Bischöfe meistens solche Geistliche mit dieser Pastoralaufgabe betrauen, die schon andere Funktionen in der Diözese ausüben. Unter den insgesamt 52 Polizeiseelsorgern, die im Jahre 2001 in Polen arbeiteten, waren Gemeindepfarrer (23 Personen, d.h. 44,2%) und Pfarrvikare (10 Personen, d.h. 19,2%) prozentual am häufigsten vertreten. Die übrigen Personen waren Mitarbeiter der bischöflichen Kurie oder anderer Diözesan- und Ordens-einrichtungen. In einem Falle (in Grudziądz) wurde diese Funktion von einem Militärkaplan ausgeübt. Nur in drei Fällen bildete die Seelsorge für Polizisten die ausschließliche Beschäftigung dieser Geistlichen.³⁴ Die überwiegende Mehrheit der Diözesanpolizeiseelsorger war also – und ist auch weiterhin – mit der Pfarrpastoral verbunden, und diese Situation muss als angemessen anerkannt werden, da die Polizeiseelsorge ja grundsätzlich als Ergänzung der allgemeinen Pfarrseelsorge gedacht ist. Auf diese Weise wird bei der Realisierung dieser Pastoralform eine Einengung des Gesichtsfeldes ausschließlich auf die Probleme dieser Berufsgruppe vermieden, und die enge Zusammenarbeit mit der Pfarrgemeinde wird erleichtert. An dieser Stelle muss auch betont werden, dass diejenigen Polizeiseelsorger, die nicht Gemeindepfarrer sind, weder die Rechte noch die Pflichten von Pfarrern in Anspruch nehmen können, so dass sie sich bei der Ausübung kirchlicher Amtshandlungen, wie sie für Gemeindepfarrer spezifisch sind, jedesmal mit dem lokalen Pfarrer verständigen müssen. Dies betrifft insbesondere solche Amtshandlungen wie die Spendung der Taufe, die Erteilung des Brautsegens und die Vornahme von Begräbnissen.³⁵

Da sich die administrative Gliederung der Kirche nicht mit der staatlichen Verwaltungsteilung deckt, müssen die Diözesanpolizeiseel-

krajowego duszpasterza policji sprowadza się więc do reprezentowania tego duszpasterstwa wobec Konferencji Episkopatu i władz państwowych oraz koordynacji jego działań w skali ogólnopolskiej³⁷. Trudno jednak wyobrazić sobie sytuację, by każdy z biskupów diecezjalnych prowadził oddzielnie pertraktacje z władzami państwowymi na temat usytuowania i ogólnych podstaw prawnych tego duszpasterstwa. Te zagadnienia należałoby więc również umieścić w sferze kompetencji krajowego duszpasterza policji, jako delegata Konferencji Episkopatu Polski, przy czym trzeba tu pamiętać o prawie Nuncjatury Apostolskiej do nadzoru nad tego typu negocjacjami³⁸.

4. Struktury pomocnicze

Już w pierwszej części artykułu zwróciliśmy uwagę, że po Soborze Watykańskim II w Kościele katolickim nabierają coraz większego znaczenia struktury kolegialne. Nie jest to tylko przejaw próby dostosowywania się Kościoła do współczesnych idei i trendów demokratycznych. Należy w tym widzieć raczej wyraz pełniejszego zrozumienia faktu, że Chrystus powierzył odpowiedzialność za swój Kościół kolegium dwunastu z Piotrem na czele³⁹. Zapewne dlatego Jan Paweł II w adhortacji *Pastores dabo vobis* z naciskiem podkreślił, że „posługa kapłańska ma radykalną »formę wspólnotową« i może być wypełniona tylko jako »wspólne dzieło«”⁴⁰. Oznacza to potrzebę współdziałania i kolegialności nie tylko w obrębie kapłaństwa hierarchicznego, ale wręcz konieczność uaktywnienia i włączenia do współpracy świeckich. W znaczeniu ścisłym instytucjonalnymi formami kolegialności w Kościele są: synod biskupów i kolegium kardynałów. W znaczeniu szerszym stanowią je także: kuria rzymska, konferencje episkopatu, diecezjalne

sorger der Diözesen, auf deren Territorium keine Woiwodschaftshauptstadt liegt, in organisatorischen Fragen eng mit dem Diözesanpolizeiseelsorger zusammenarbeiten, auf dessen Territorium sich die zuständige Woiwodschaftspolizeikommandantur befindet.

Wenn wir von der grundlegenden Organisationsstruktur der polnischen Polizeiseelsorge sprechen, dann muss unbedingt noch eines ihrer Elemente Berücksichtigung finden. Es handelt sich um den Status und die Kompetenzen des Landespolizeiseelsorgers. Diese Funktion wird bis heute vom Hilfsbischof der Erzdiözese Warschau, Marian Duś, ausgeübt. Zu diesem Thema äußerte er sich in einem in der katholischen Wochenzeitung „Gość Niedzielny” veröffentlichten Interview wie folgt: „Mein Amt besitzt keinen juristischen, sondern pastoralen Charakter. Aus diesem Grunde ist der jeweilige Diözesanbischof auf seinem Territorium für die Polizeiseelsorge verantwortlich. Der Landespolizeiseelsorger koordiniert die Arbeit im gesamtpolnischen Maßstab; er repräsentiert die Polizeiseelsorge gegenüber der Polnischen Bischofskonferenz und unterhält den Kontakt zu den Polizeibehörden. Diese Pastoralform besitzt einen die allgemeine Seelsorge ergänzenden Charakter.”³⁶ Im Lichte dieser Äußerung sowie der weiter oben präsentierten theologischen Voraussetzungen und des Rechtsstandes der Polizeiseelsorge scheint klar zu sein, dass der Bischof, der im Auftrag der Polnischen Bischofskonferenz die Funktion des Landespolizeiseelsorgers ausübt, keinerlei Form der Jurisdiktion besitzt, d.h. nicht berechtigt ist, bindende Entscheidungen zu fällen, noch diese Seelsorge im Landesmaßstab zu leiten. Denn diese Funktionen bleiben allein dem Diözesanbischof vorbehalten, was eine Folge der Diözesanstruktur dieser Seelsorge ist. Die Rolle des Landespolizeiseelsorgers bleibt also darauf beschränkt, diese Pastoralform der Bischofskonferenz und den staatlichen Behörden

rady kapłańskie i duszpasterskie oraz rady parafialne. Za nieinstytucjonalne formy kolegialności można uważać różne wspólnoty kapłanów jak również świeckich, zaangażowanych w różnych formach duszpasterstwa⁴¹.

Umiejętność pracy kolegialnej staje się najważniejsza w kierowaniu Kościołem w skali globalnej (czego potwierdzeniem są wymienione wyżej posoborowe instytucje kościelne, które stanowią kolegia doradcze, wspierające swoimi inicjatywami i radami hierarchię kościelną). Umiejętność ta zatem powinna znajdować coraz wyraźniejsze odbicie nie tylko w pracy parafii i dekanatów, ale również na płaszczyźnie duszpasterstwa specjalnego, w tym tej jego formy, jaką jest duszpasterstwo policji⁴². Wynika to co najmniej z dwóch przesłanek. Pierwszą stanowi dzisiaj już oczywiste przekonanie, że tylko wtedy ludzie świeccy, w naszym przypadku policjanci, będą mogli poczuć się rzeczywistymi podmiotami w życiu kościelnej wspólnoty, kiedy powyższy postulat zostanie wprowadzony w życie. Współcześni katolicy chcą bowiem być nie tylko „Kościołem słuchającym”, lecz także wypowiadającym się i aktywnie uczestniczącym w życiu wspólnoty Kościoła. Przesłankę drugą stanowi fakt coraz większego skomplikowania warunków, w których współcześnie realizowane jest posłannictwo zbawcze Kościoła. Dlatego głos ludzi świeckich, będących specjalistami w wielu dziedzinach życia, może okazać się niejednokrotnie wręcz niezbędny. Sytuacja ta zakłada potrzebę zmian we wzajemnych relacjach osób duchownych i świeckich. W tym kontekście Jan Paweł II zwrócił uwagę na potrzebę rozwijania umiejętności współpracy oraz kształtowania postawy cierpliwego dialogu, służby i obustronnego zaufania⁴³.

Pierwsze tego typu przejawy zaangażowania policjantów w duszpasterstwie policji odnotowano na terenie Niemiec: w Berlinie Zachodnim i w Bawarii. W Berlinie w 1985 r. ówczesny

gegenüber zu repräsentieren und ihre Aktivitäten im gesamtpolnischen Maßstab zu koordinieren.³⁷ Schwer vorstellbar ist jedoch eine Situation, in der jeder Diözesanbischof getrennte Verhandlungen mit den staatlichen Behörden über die Situierung und die allgemeinen Rechtsgrundlagen dieser Seelsorge führt. Diese Angelegenheit müsste daher ebenfalls im Kompetenzbereich des Landspolizeiseelsorgers – als Delegat der Polnischen Bischofskonferenz – situiert werden, wobei allerdings das Recht der Apostolischen Nuntiatur auf die Überwachung derartiger Verhandlungen zu berücksichtigen wäre.³⁸

4. Die unterstützenden Strukturen

Schon im ersten Teil dieses Beitrages machten wir darauf aufmerksam, dass die kollegialen Strukturen in der katholischen Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil immer größere Bedeutung bekommen. Dies zeugt nicht nur von dem Versuch einer Anpassung der Kirche an die zeitgenössischen Ideen und demokratischen Tendenzen. Darin muss eher ein Ausdruck des umfassenderen Verständnisses der Tatsache gesehen werden, dass Christus die Verantwortung für Seine Kirche einem Zwölferkollegium mit Petrus an der Spitze anvertraut hat.³⁹ Sicher deshalb unterstrich Papst Johannes Paul II. in seiner Adhortation *Pastores dabo vobis* mit Nachdruck, dass der Priesterdienst eine radikale „Gemeinschaftsform“ besitzt und nur als „gemeinsames Werk“ erfüllt werden kann.⁴⁰ Das bedeutet die Notwendigkeit der Zusammenarbeit und Kollegialität – nicht nur im Bereich der hierarchischen Priesterschaft, sondern geradezu die Notwendigkeit der Aktivierung der Laien und ihrer Hineinnahme in diese Zusammenarbeit. Institutionelle Formen der Zusammenarbeit in der Kirche sind im strikten Sinne die Bischofssynode und das Kardinalskollegium. Im

duszpasterz policji z własnej inicjatywy wybrał dwunastu funkcjonariuszy i utworzył z nich radę duszpasterską (*Polizeibeirat*), aby w rozmowie z niewielką, sprawną grupą, lepiej uchwycić istotne dla policjantów tematy i je przedyskutować. Rada ta w krótkim czasie zmniejszyła się do zaledwie kilku osób, co świadczy o tym, że tego rodzaju aktywność wcale nie jest łatwa⁴⁴. W Bawarii natomiast w tym samym czasie dochodziło od czasu do czasu do spontanicznych zebrań funkcjonariuszy, których celem było wsparcie duszpasterzy policji w zakresie problemów istotnych dla policjantów⁴⁵. Obecnie tego typu rady, składające się z aktywnych zawodowo przedstawicieli wszystkich służb policyjnych oraz z przedstawicieli policjantów emerytowanych, ze względu na ich duże doświadczenie zawodowe i życiowe, istnieją przy duszpasterstwie policji w każdym kraju związkowym Niemiec⁴⁶. Ich członkowie są powoływani przez krajowego duszpasterza policji (*Landespolizeidekan*) po konsultacji z duszpasterzem diecezjalnym (*Polizeidekan*). Zwraca się przy tym uwagę, aby w radzie były równomiernie reprezentowane wszystkie regiony danego kraju związkowego i wszystkie rodzaje służb policyjnych. Członkowie rady razem z duszpasterzami wspólnie ponoszą odpowiedzialność za realizację różnych przedsięwzięć duszpasterskich⁴⁷. W polskim duszpasterstwie policji tego typu kolegialne struktury pomocnicze jeszcze się nie wykształciły, a przynajmniej nie są autorowi znane. Wydaje się, że jedyną formą kolegialności, istniejącą we wszystkich diecezjach, jest dość ścisły kontakt diecezjalnych duszpasterzy policji z różnymi stanowiskami służbowymi w policji, który z pewnością przyczynia się do wsparcia działań duszpasterskich, jednakże nie w sensie wyżej przedstawionym. Skorzystanie z doświadczeń duszpasterzy niemieckich w tym zakresie mogłoby okazać się więc zarówno pożyteczne, jak i owocne. Wspomniane rady duszpasterskie przy

weiteren Sinne gehören dazu auch die römische Kurie, die Bischofskonferenzen, die Priester- und Pastoralräte auf Diözesanebene sowie die Pfarrgemeinderäte. Als nichtinstitutionelle Formen der Kollegialität können die verschiedenen Gemeinschaften von Priestern sowie von Laien angesehen werden, die sich für verschiedene Formen der Seelsorge engagieren.⁴¹

Die Fähigkeit zur kollegialen Arbeit, die bei der Leitung der Kirche im globalen Maßstab in den Vordergrund rückt, wovon die oben angeführten kirchlichen Institutionen zeugen, welche beratende Körperschaften darstellen, die die kirchliche Hierarchie mit ihren Initiativen und Ratschlägen unterstützen, sollte nicht nur in den Pfarrgemeinden und Dekanaten ein immer deutlicheres Echo finden, sondern auch auf der Ebene der Spezialseelsorge einschließlich der Polizeiseelsorge.⁴² Dies ergibt sich aus mindestens zwei Voraussetzungen. Die erste bildet die heute schon selbstverständliche Überzeugung, dass sich die Laien – und in unserem Fall die Polizisten – nur dann als wirkliche Träger im Leben der kirchlichen Gemeinschaft fühlen können. Die heutigen Katholiken wollen nämlich nicht mehr nur eine „hörende Kirche“ sein, sondern sich auch selbst zum kirchlichen Leben äußern und aktiv daran teilnehmen. Die zweite Voraussetzung bildet die Tatsache der zunehmenden Komplizierung der Bedingungen, unter denen die Heilsmission der Kirche heute realisiert wird. Deshalb kann sich die Stimme der Laien, die Spezialisten in vielen Lebensbereichen sind, manchmal geradezu als unerlässlich erweisen. Diese Situation setzt notwendige Veränderungen in den gegenseitigen Beziehungen zwischen Geistlichen und Laien voraus. In diesem Zusammenhang hat Papst Johannes Paul II. auf die Notwendigkeit verwiesen, die Fähigkeit zur Zusammenarbeit und die Herausbildung einer Haltung des geduldigen Dialogs, des Dienstes und des gegenseitigen Vertrauens zu entwickeln.⁴³

duszpasterstwie policji wydają się niezbędne przede wszystkim na płaszczyźnie diecezjalnej, a w miarę potrzeby mogłyby zaistnieć także na płaszczyźnie dekanalnej. Powoływanie członków diecezjalnej rady duszpasterstwa policji i zwoływanie jej posiedzeń leżałoby w sferze uprawnień biskupa diecezjalnego.

5. Wnioski pastoralne

Duszpasterstwo policji w Polsce ponownie zaistniało dopiero po upadku komunistycznej dyktatury. Po blisko półwiecznej nieobecności nie mogło ze zrozumiałych względów nawiązać do wcześniejszej tradycji. Także jego struktura organizacyjna musiała być kształtowana od podstaw. Jej obecny kształt wymaga więc dalszych udoskonalień, tak by mogła być coraz doskonalszym narzędziem służącym prowadzeniu ludzi w niebieskich mundurach do Boga – w celu przygotowania tej chwili, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28)⁴⁸. Chociaż odbywają się coroczne spotkania rekolekcyjne diecezjalnych duszpasterzy policji z całej Polski, odczuwa się brak sformalizowanej ogólnopolskiej płaszczyzny, która służyłaby wymianie doświadczeń w pracy duszpasterskiej z policjantami oraz planowaniu wspólnych przedsięwzięć. Być może taką rolę mogłaby spełnić krajowa rada duszpasterzy policji przy krajowym duszpasterzu policji. W takim przypadku należałoby określić tryb i zasady jej powoływania.

Duszpasterstwo policji jest duszpasterstwem zawodowym, realizowanym w miejscu pracy. Jan Paweł II wskazywał, że głównym sposobem jego realizacji jest towarzyszenie policjantom i policjantom w ich zawodowej drodze⁴⁹. Postulat ten byłby bardzo trudny do zrealizowania i prawdopodobnie pozostałby czystą fikcją, gdyby jego realizacją w skali całej diecezji miał się

Die ersten derartigen Symptome eines Engagements von Polizisten in der Polizeiseelsorge wurden in Deutschland beobachtet, genauer gesagt, in Westberlin und in Bayern. In Berlin wählte 1985 der damalige Polizeiseelsorger auf eigene Initiative zwölf Beamte für den von ihm gegründeten Polizeibeirat aus, um die für die Polizisten wesentlichen Themen im Gespräch mit einer kleinen, effektiven Gruppe besser erfassen und darüber diskutieren zu können. Dieser Beirat schrumpfte allerdings in kurzer Zeit auf nur wenige Personen zusammen, was davon zeugt, dass derartige Aktivitäten keineswegs leicht sind.⁴⁴ In Bayern kam es im gleichen Zeitraum von Zeit zu Zeit zu spontanen Versammlungen von Polizeibeamten, deren Ziel in der Unterstützung der Polizeiseelsorger auf dem Gebiet der für die Polizisten wichtigen Probleme bestand.⁴⁵ Gegenwärtig bestehen solche Beiräte, die sich aus beruflich aktiven Vertretern aller Polizeidienste sowie aus pensionierten Polizisten – wegen ihrer großer Berufs- und Lebenserfahrung – zusammensetzen, in der Polizeiseelsorge aller deutschen Bundesländer.⁴⁶ Ihre Mitglieder werden vom Landespolizeidekan nach Konsultationen mit dem Polizeidekan (Diözesanpolizeiseelsorger) berufen. Dabei wird darauf geachtet, dass im Beirat alle Regionen des jeweiligen Bundeslandes und alle Arten von Polizeidiensten gleichmäßig vertreten sind. Die Beiratsmitglieder tragen dann zusammen mit den Seelsorgern die Verantwortung für die Verwirklichung der verschiedenen Pastoralaktivitäten.⁴⁷ In der polnischen Polizeiseelsorge haben sich derartige kollegiale Hilfsstrukturen noch nicht herausgebildet, zumindest sind dem Verfasser keine solchen bekannt. Es scheint, dass die einzige Form der Kollegialität, die in allen Diözesen vorkommt, im recht engen Kontakt der Diözesanpolizeiseelsorger zu den verschiedenen Dienststellen in der Polizei besteht, was ganz gewiss zur Unterstützung der Pastoralaktivitäten

zająć jedynie diecezjalny duszpasterz policji. Toteż wydaje się rzeczą niezbędną mianowanie przynajmniej dekanalnych duszpasterzy policji, którzy wchodziliby w bliskie kontakty z policjantami z garnizonów i komend znajdujących się na terenie określonego dekanatu⁵⁰. Tacy pomocniczy duszpasterze policji w niektórych diecezjach polskich zostali już powołani⁵¹. Nie znajduje natomiast ani teologicznego, ani prawnego uzasadnienia mianowanie kapelanów komend powiatowych lub wojewódzkich, przy czym samo określenie „kapelan” budzi w tych przypadkach wątpliwości⁵². W przypadku rozbudowania diecezjalnej struktury tego duszpasterstwa, podstawowym zadaniem duszpasterza diecezjalnego byłoby zorganizowanie diecezjalnego ośrodka duszpasterstwa policji oraz organizowanie współpracy wszystkich duszpasterzy policji na terenie diecezji.

Specjalnego potraktowania wymaga duszpasterstwo w ośrodkach szkolenia policji i w szkołach policyjnych. Wymaga ono szczególnego zaangażowania, toteż byłoby dobrze, gdyby duchowni zajmujący się nim byli wolni od innych, bardziej angażujących obowiązków lub mieli wsparcie w postaci duszpasterzy pomocniczych⁵³.

Innym zagadnieniem z tym związanym jest wykład etyki zawodowej we wspomnianych szkołach i ośrodkach. Jak wiadomo, w Niemczech na mocy odpowiednich porozumień między kompetentnymi władzami kościelnymi i państwowymi program w zakresie etyki realizują duszpasterze policji obydwu wyznań. Sytuacja ta, jak dotąd, jest oceniana pozytywnie zarówno przez niemieckich policjantów, jak i stronę kościelną⁵⁴. W realiach polskich przyjęcie takiego lub podobnego rozwiązania wymagałoby mianowania na duszpasterzy w szkołach policyjnych duchownych odpowiednio przygotowanych do prowadzenia tego rodzaju wykładów, a przede wszystkim porozumienia w tym zakresie między stroną kościelną i państwem⁵⁵.

beiträgt, wenn auch nicht in dem oben präsentierten Sinne. Das Lernen aus den diesbezüglichen Erfahrungen deutscher Seelsorger könnte sich also als sehr nützlich und fruchtbar erweisen. Solche erwähnten Pastoralbeiräte in der Polizeiseelsorge scheinen vor allem auf Diözesanebene unerlässlich zu sein, und sie könnten je nach Notwendigkeit auch auf Dekanats Ebene entstehen. Die Berufung der Mitglieder des Polizeiseelsorge-Diözesanbeirates und die Einberufung seiner Sitzungen läge dann im Kompetenzbereich des Diözesanbischofs.

5. Pastorale Schlussfolgerungen

Die Polizeiseelsorge in Polen ist erst nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Diktatur neu entstanden. Nach fast einem halben Jahrhundert Abwesenheit konnte sie aus verständlichen Gründen nicht an ihre früheren Traditionen anknüpfen. Auch ihre Organisationsstruktur musste von Grund auf neu gestaltet werden. Ihre heutige Form muss daher weiter vervollkommen werden, damit sie ein immer perfekteres Instrument wird, das die Menschen in den blauen Uniformen zu Gott führen kann, um den Augenblick vorzubereiten, in dem „Gott herrscht über alles und in allem” (1 Kor 15, 28).⁴⁸ Obwohl alljährlich Diözesaneinkehrtage für die Polizeiseelsorger aus ganz Polen stattfinden, ist das Fehlen einer formalisierten gesamtpolnischen Ebene spürbar, die dem Austausch von Erfahrungen in der Seelsorgearbeit mit den Polizisten und der Planung gemeinsamer Unternehmungen dienen könnte. Vielleicht könnte ein Landesbeirat für Polizeiseelsorge beim Landespolizeiseelsorger eine solche Rolle erfüllen. In diesem Falle müssten die Prozedur und die Prinzipien der Gründung eines solchen Beirates festgelegt werden.

Polizeiseelsorge ist eine am Arbeitsplatz realisierte Berufsgruppenseelsorge. Papst Johan-

■ PRZYPISY

¹ Do pełnienia misji duszpasterskiej wśród policjantów Kościół nie potrzebuje legitymizacji ze strony państwa, podobnie jak państwo jest suwerenne w pełnieniu swoich zadań i nie oczekuje legitymizacji ze strony Kościoła. Podstawę takiego zaangażowania Kościoła w demokratycznym państwie prawa, jakim jest obecnie Polska, stanowi Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. W preambule tego fundamentalnego dokumentu czytamy: „Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka [...]”. Zob. DzU 1997, nr 78, poz. 483. Pełny szacunek dla tej godności zakłada również uznanie święta duchowych i religijnych przeżyć człowieka oraz prawa do jego pielęgnowania w każdej sytuacji życiowej. Wyraźnie dochodzi to do głosu w art. 53 ust. 2 Konstytucji, w którym czytamy: „Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”.

² Por. Cz. Bartnik, *Kościół, struktura hierarchiczno-charyzmatyczna*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 9, A. Szostek i in. (red.), Lublin 2002, kol. 1011–1016.

³ Warto zwrócić uwagę, że pierwszy rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele został zatytułowany „De ecclesiae misterio” – „Misterium Kościoła”.

⁴ Pierwotny sens tego słowa oznacza współdziałanie w Duchu Świętym w udzielonych przez Boga owocach zbawienia (w nowym życiu, w miłości, w Ewangelii, a przede wszystkim w Eucharystii). Dlatego właśnie w potocznym języku przyjęcie Eucharystii określa się słowem „komunia”.

⁵ Por. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 1986, nr 4, s. 34.

⁶ Tamże, s. 31. Zob. również: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, S. O. Horn i V. Pfnür (red.), tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 116.

⁷ *Gaudium et spes*, nr 19.

⁸ W. Kasper, dz. cyt., s. 38.

⁹ Pewne przejawy działalności duszpasterskiej można odnotować już podczas funkcjonowania tzw. Milicji Miejskiej (1916–1919), w której szeregach funkcję kapelana pełnił ks. Kuczyński. Por. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium teologiczno-pastoralne*, Szczytno 2002, s. 79.

¹⁰ Jak wiadomo, scentralizowaną ogólnopolską służbę policyjną w II Rzeczypospolitej utworzono na mocy ustawy z 24 lipca 1919 r. o Policji Państwowej.

¹¹ Jako pierwszy zainicjował działalność duszpasterską wśród policjantów w Niemczech, tuż po utworzeniu pierwszych oddziałów policji państwowej we wrześniu

nes Paul II. verwies darauf, dass die hauptsächliche Form ihrer Durchführung darin besteht, die Polizistinnen und Polizisten auf ihrem Berufsweg zu begleiten.⁴⁹ Dieses Postulat wäre schwerlich zu verwirklichen und würde wahrscheinlich eine reine Fiktion bleiben, wenn sich mit seiner Realisierung im Maßstab der gesamten Diözese nur der Diözesanpolizeiseelsorger allein befassen würde. Daher scheint es unerlässlich zu sein, wenigstens Dekanatspolizeiseelsorger zu berufen, die mit den Polizisten aus den sich auf dem Territorium des betreffenden Dekanats befindenden Garnisonen und Kommandanturen in engen Kontakt treten würden.⁵⁰ In einigen polnischen Diözesen wurden solche Hilfspolizeiseelsorger bereits berufen.⁵¹ Dagegen ist die Ernennung von Kaplänen der Kreis- oder Woiwodschaftskommandanturen weder theologisch noch rechtlich gerechtfertigt, wobei schon die Bezeichnung „Kaplan” in diesem Falle Zweifel weckt.⁵² Im Falle einer Ausweitung der Diözesanstruktur dieser Seelsorge wäre es die grundlegende Aufgabe der Diözesaneseelsorge, ein Polizeiseelsorge-Diözesanzentrum einzurichten und die Zusammenarbeit aller Polizeiseelsorger auf dem Gebiet der Diözese zu organisieren.

Besonders behandelt werden muss die Seelsorge in den Schulungseinrichtungen der Polizei und in den Polizeischulen. Diese erfordert ein besonderes Engagement, und daher wäre es gut, wenn die damit betrauten Seelsorger von anderen, größeren Einsatz fordernden Verpflichtungen freigestellt wären oder Unterstützung in Form von Hilfsseelsorgern bekämen.⁵³

Eine andere damit verbundene Frage betrifft den berufsethischen Unterricht in den erwähnten Schulen und Zentren. Bekanntlich wird das Lehrprogramm auf dem Gebiet der Ethik in Deutschland aufgrund entsprechender Übereinkünfte zwischen den zuständigen kirchlichen und staatlichen Stellen von den Polizeiseelsorgern beider Konfessionen realisiert. Diese Situa-

1919 r., ówczesny kapelan wojskowy (Feld und Lazarettseelsorger), książd Joseph Schneider, na terenie Bawarii. Por. H. Schwark, *Geschichte und Rechtsgrundlagen der Polizeiseelsorge in den Landern der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)*, Frankfurt am Main–Bern–New York 1986, s. 1–3.

¹² Konstytucja kwietniowa, art. 113.

¹³ Por. W. Piwowarski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce Odrodzonej (1918–1939)*, w: Z. Zieliński, S. Wilk (red.), *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1980, s. 130 i n.

¹⁴ Dotąd nie udało się ustalić imienia ks. Kolasieńskiego.

¹⁵ Z. Jakubowski, *Milicja Obywatelska (1944–1948)*, Warszawa 1983, s. 3.

¹⁶ Obraz religijności tego środowiska po okresie ateistycznej indoktrynacji przedstawił na podstawie ogólnopolskich własnych badań, przeprowadzonych na przełomie lat 1998/1999, E. Wiszowaty. Zob. E. Wiszowaty, dz. cyt., s. 96–209.

¹⁷ Na temat ogólnych założeń duszpasterstwa zob. R. Kamiński, *Główne kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce*, w: J. Ostrowski (red.), *Duszpasterstwo a wyzwania XXI wieku. Materiały z Sympozjum Pastoralistów Polskich, 22–24 kwietnia 2001*, Kielce 2001, s. 50–53. Także: R. Niparko, *Duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, R. Łukaszyk i in. (red.), Lublin 1983, kol. 393–394.

¹⁸ Por. *Novum Testamentum graece et latine*, ed. A. Merk, Romae 1964.

¹⁹ J. Michalik, *Miejsce świeckich w społeczności chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1986, z. 1, s. 69.

²⁰ Por. R. Niparko, dz. cyt., kol. 392.

²¹ Według Martina Lutera, wszyscy członkowie Kościoła są równi w oparciu o jeden chrzest i jedną wiarę.

²² Uchodzi on za ojca Akcji Katolickiej i bywa określany „papieżem Akcji Katolickiej”. Zob. M. Dudar, *Akcja Katolicka. Studium teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 1996, s. 32.

²³ Katolikom świeckim poświęcony został rozdział IV tej konstytucji.

²⁴ Jan Paweł II, *Kościelna tożsamość świeckich*, w: tenże, *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Citta del Vaticano 1996, s. 368. Problematyce miejsca i roli świeckich w Kościele poświęcona została adhortacja apostołska *Christifideles laici* o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II, „Acta Apostolicae Sedis” 1989, nr 81, s. 393–521.

²⁵ Por. A. Bławat, *Nauczanie Jana Pawła II o świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologia” 1997, nr 4, s. 135–136.

²⁶ Por. *Kościół miejscem i narzędziem ewangelizacji. Z dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, w: P. Ku-

tion wird bisher sowohl von den deutschen Polizisten als auch von kirchlicher Seite positiv beurteilt.⁵⁴ Unter den polnischen Bedingungen würde die Annahme dieser oder einer ähnlichen Lösung die Ernennung zur Durchführung eines derartigen Unterrichts entsprechend vorbereiteter Geistlicher zu Seelsorgern in den Polizeischulen und vor allem ein Übereinkommen zwischen den kirchlichen und staatlichen Stellen erfordern.⁵⁵

■ ANMERKUNGEN

¹ Zur Ausübung der Seelsorgetätigkeit unter Polizisten benötigt die Kirche keinerlei Legitimierung seitens des Staates, ähnlich wie der Staat in der Erfüllung seiner Aufgaben souverän ist und auch keine Legitimierung durch die Kirche erwartet. Die Grundlage für ein solches Engagement der Kirche im demokratischen Rechtsstaat, wie ihn heute auch die Republik Polen darstellt, bildet die polnische Verfassung. In der Präambel dieses fundamentalen Dokuments heißt es: „Alle, die diese Verfassung zum Wohl der Dritten Republik anwenden werden, fordern wir auf, dabei die dem Menschen angeborne Würde [...] zu beachten [...]” Siehe poln. Gesetzblatt DzU 1997 Nr. 78, Pos. 483. Eine umfassende Beachtung dieser Würde setzt auch die Anerkennung der geistigen und religiösen Erlebniswelt des Menschen sowie seines Rechts voraus, diese in jeder Lebenslage zu kultivieren. Dies findet seinen deutlichen Ausdruck in Art. 53 Abs. 2 der Verfassung der Republik Polen, wo es heißt: „Die Religionsfreiheit umfasst auch den Besitz von Gotteshäusern und anderen den Bedürfnissen der Gläubigen entsprechenden Kultorten sowie das Recht der Gläubigen, religiöse Hilfe am Aufenthaltsort in Anspruch zu nehmen.”

² Vgl. Cz. Bartnik, *Kościół, struktura hierarchiczno-charyzmatyczna*, in: *Encyklopedia katolicka KUL*, Bd. 9, Hrsg. A. Szostek u.a., Lublin 2002, Sp. 1011–1016.

³ Es sei darauf aufmerksam gemacht, dass das erste Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche den Titel trägt: „De ecclesiae misterio” – „Das Mysterium der Kirche”.

⁴ Der ursprüngliche Sinn dieses Wortes bedeutet Teilnahme im Heiligen Geist an den von Gott gewährten Früchten des Heils (am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium und vor allem an der Eucharistie). Deshalb wird der Empfang der Eucharistie in der Umgangssprache mit dem Wort „Kommunion” bezeichnet.

⁵ Vgl. W. Kasper, *Kościół jako wspólnota. Refleksje nad eklezjologiczną ideą przewodnią Soboru Watykańskiego II*, „Communio” 1986, Nr. 4, S. 34.

rzela i in. (red.), *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Katowice 2001, s. 113.

²⁷ Przytoczmy tu niebudzące żadnych wątpliwości stwierdzenie Konstytucji dogmatycznej o Kościele: „Choć niektórzy z woli Chrystusa ustanowieni są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności około budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich” (*Lumen gentium*, nr 32).

²⁸ Niebezpieczeństwo instrumentalizacji duszpasterstwa policji zachodzi między innymi wówczas, gdy próbuje się widzieć w nim czynnik służący podniesieniu efektywności pracy policji. Wielokrotnie zwracano na to uwagę podczas dorocznych zjazdów niemieckich duszpasterzy policji w Polizeiführungsakademie w Münster-Hiltrup. Niebezpieczeństwo to pojawia się również w Polsce, a jego przejawem może być np. włączanie się kapelanów policji do akcji kontroli pojazdów na drogach.

²⁹ E. Weron, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*, Poznań 1999, s. 102 i n.

³⁰ Warto w tym miejscu przypomnieć rozwiniętą przez K. Rahnera teorię „anonimowego chrześcijaństwa”. Jej punkt wyjścia stanowi objawiona prawda o powszechnej woli zbawczej Boga. Istota tej teorii sprowadza się do tego, że człowiek zbawia się w Chrystusie, realizując swoją naturalną osobowość. Por. R. Łukaszyk, *Anonimowe chrześcijaństwo*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. 1, F. Gryglewicz i in. (red.), Lublin 1973, kol. 636–638. Ze względu na charakter środowiska policyjnego można mówić także o potrzebie jego preewangelizacji.

³¹ Kwestia ta została jednoznacznie określona w obydwu kodeksach prawa kanonicznego. Odejście od zasady terytorialnej traktowane jest zawsze jako wyjątek. Odpowiedzialność pasterską biskupa Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II określa w następujący sposób: „Biskup [diecezjalny] powinien popierać różne formy apostołstwa w diecezji oraz czuwać nad tym, by w całej diecezji lub w obrębie jej poszczególnych okręgów były pod jego kierownictwem koordynowane wszystkie dzieła apostołskie, z zachowaniem jednak właściwego charakteru każdego z nich” (kan. 394 § 1).

³² Por. E. Wiszowaty, dz. cyt., s. 26–31.

³³ Na podobnych założeniach teologiczno-prawnych bazuje również katolickie duszpasterstwo policji w Niemczech. Por. H. Schwark, dz. cyt., s. 212–221.

³⁴ *Księża duszpasterze polskiej policji. Wykaz sporządzony przez O. Remigiusza Pollaka SJ*, maszynopis w posiadaniu autora.

³⁵ Warto w tym miejscu przypomnieć brzmienie kan. 530 Kodeksu prawa kanonicznego: „Do funkcji specjalnie powierzonych proboszczowi należą następujące:

1) udzielanie chrztu;

⁶ Ebd., S. 31. Siehe auch: J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary. J. Kard. Ratzingerowi na 75 urodziny – uczniowie*, Hrsg. S. O. Horn und V. Pfnür, polnische Übersetzung: W. Szymona, Kraków 2005, S. 116.

⁷ *Gaudium et spes*, Nr. 19.

⁸ W. Kasper, op. cit., S. 38.

⁹ Gewisse Erscheinungsformen einer Polizeiseelsorge waren schon während des Wirkens der sog. Stadtmiliz (1916–1919) erkennbar, in deren Reihen Pater Kuczyński die Funktion eines Kaplans ausübte. Vgl. E. Wiszowaty, *Duszpasterstwo policji. Studium teologiczno-pastoralne*, Sczytno 2002, S. 79.

¹⁰ Bekanntlich wurde der zentralisierte, gesamtpolnische Polizeidienst in der Zweiten Republik kraft des Dekrets vom 24. Juli 1919 über die Polnische Staatspolizei gegründet..

¹¹ Als erster initiierte der damalige Feld- und Lazarettseelsorger und bairische Priester Joseph Schneider die Seelsorgetätigkeit unter Polizisten in Deutschland im September 1919, gleich nach der Gründung der ersten staatlichen Polizeiformationen. Vgl. H. Schwark, *Geschichte und Rechtsgrundlagen der Polizeiseelsorge in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West)*, Frankfurt am Main–Bern–New York 1986, S. 1–3.

¹² *Konstytucja kwietniowa*, Art. 113.

¹³ Vgl. W. Piwowarski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce Odrodzonej (1918–1939)*, in: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Hrsg. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, S. 130 f.

¹⁴ Der Vorname von Pater Kolasiński konnte bisher nicht ermittelt werden.

¹⁵ Z. Jakubowski, *Milicja Obywatelska (1944–1948)*, Warszawa 1983, S. 3.

¹⁶ Ein Bild von der Religiosität dieser Berufsgruppe nach der Zeit der atheistischen Indoktrinierung präsentierte auf der Grundlage eigener, in den Jahren 1998/1999 durchgeführter gesamtpolnischer Untersuchungen E. Wiszowaty. Vgl. E. Wiszowaty, op. cit., S. 96–209.

¹⁷ Zum Thema der allgemeinen Voraussetzungen der Seelsorge siehe R. Kamiński, *Główne kierunki pracy duszpasterskiej Kościoła w Polsce*, in: *Duszpasterstwo a wyzwanie XXI wieku. Materiały z Sympozjum Pastoralistów Polskich, 22–24 kwietnia 2001*, Hrsg. J. Ostrowski, Kielce 2001, S. 50–53. Siehe auch: R. Niparko, *Duszpasterstwo*, in: *Encyklopedia katolicka*, Bd. 4, Hrsg. R. Łukaszyk u.a., Lublin 1983, Sp. 393–394.

¹⁸ Vgl. *Novum Testamentum graece et latine*, ed. A. Merk, Romae 1964.

¹⁹ J. Michalik, *Miejsce świeckich w społeczności chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1986, Heft 1, S. 69.

²⁰ Vgl. R. Niparko, op. cit., Sp. 392.

²¹ Martin Luther zufolge sind alle Mitglieder der Kirche gleich, und zwar auf der Grundlage einer Taufe und eines Glaubens.

2) udzielanie sakramentu bierzmowania osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, według przepisu kan. 883, nr 3;

3) udzielanie Wiatyku i namaszczenia chorych, z zachowaniem wszakże przepisu kan. 1003, §§ 2 i 3, a także udzielanie apostołskiego błogosławieństwa;

4) asystowanie przy zawieraniu małżeństw i błogosławieniu małżeństw;

5) odprawianie pogrzebów;

6) święcenie źródła chrzcielnego w okresie wielkanocnym, prowadzenie procesji poza kościołem oraz dokonywanie uroczystych poświęceń poza kościołem;

7) bardziej uroczyste sprawowanie Eucharystii w niedziele i święta”.

³⁶ Por. A. Wysocka, *Zmiany nie tylko zewnętrzne*, „Gość Niedzielnny” z 19 listopada 2000 r., s. 4.

³⁷ Podobne kompetencje i usytuowanie ma pełnomocnik Konferencji Episkopatu Niemiec do spraw duszpasterstwa policji. Por. H. Schwark, dz. cyt., s. 219–221. Obecnie pełni tę funkcję biskup pomocniczy diecezji Bamberg, Werner Radspieler (Polizeibischof).

³⁸ Należy mieć tu na uwadze zasady eklezjalne przypomniane w liście okólnym Nuncjatury Apostolskiej, skierowanym do wszystkich biskupów diecezjalnych (N. 7721/00 z dnia 25 lipca 2000), dotyczące uregulowania duszpasterstwa w zakładach karnych. Mają one znaczenie ogólniejsze i dotyczą także innych rodzajów duszpasterstwa specjalnego. W myśl tych zasad ani duszpasterze policji, ani krajowi koordynatorzy tego duszpasterstwa nie potrzebują żadnej nominacji ze strony państwowej. Zob. J. Kowalczyk, *Odpowiedzialność duszpasterska biskupa diecezjalnego a funkcja duszpasterzy środowiskowych w wymiarach całego kraju*, w: P. Kurzela i in. (red.), *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Katowice 2001, s. 14. Taka niezależność duszpasterstwa w sferze organizacyjnej jest niezbędna ze względu na charakter pracy duszpasterskiej, która ma szansę powodzenia jedynie w klimacie wzajemnego zaufania.

³⁹ Zob. na ten temat: F. Klostermann, *Demokracja i hierarchia w Kościele. Przemiany w kierowaniu Kościołem*, „Collectanea Theologia” 1973, f. 2, s. 5–20.

⁴⁰ Jan Paweł II, *Pastores dabo vobis*, nr 17.

⁴¹ Por. T. Pawluk, *Struktury kolegialne w posoborowym prawie kanonicznym*, „Studia Warmińskie” 1969, nr 6, s. 347–375.

⁴² Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1991–1992, z. 6, s. 78.

⁴³ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą. Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina apostolorum (12.01.1993)*, „L'Osservatore Romano” 2000, nr 2, s. 16 (wyd. pol.).

²² Er gilt als Vater der Katholischen Aktion und wird oft als „Papst der Katholischen Aktion” bezeichnet. Vgl. M. Dudar, *Akcja Katolicka. Studium Teologiczno-pastoralne*, Częstochowa 1996, S. 32.

²³ Den katholischen Laien wurde das gesamte 4. Kapitel dieser Konstitution gewidmet.

²⁴ Jan Paweł II, *Kościelna tożsamość świeckich*, in: ders., *Wierzę w Kościół jeden, święty, powszechny i apostołski*, Citta del Vaticano 1996, S. 368. Der Problematik des Ortes und der Rolle der Laien in der Kirche wurde das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles laici* über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem 2. Vatikanischen Konzil gewidmet: „Acta Apostolicae Sedis” 1989, Nr. 81, S. 393–521.

²⁵ Vgl. A. Bławat, *Nauczanie Jana Pawła II o świeckich we wspólnocie chrześcijańskiej*, „Collectanea Theologia” 1997, Nr. 4, S. 135–136.

²⁶ Vgl. *Kościół miejscem i narzędziem ewangelizacji. Z dokumentów II Polskiego Synodu Plenarnego*, in: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Hrsg. P. Kurzela u.a., Katowice 2001, S. 113.

²⁷ Wir zitieren hier die jeglichen Zweifel ausschließende Formulierung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi” (*Lumen gentium*, Nr. 32).

²⁸ Die Gefahr einer Instrumentalisierung der Polizeiseelsorge besteht unter anderem dann, wenn versucht wird, sie als einen Faktor zur Hebung der Effektivität der Polizeiarbeit anzusehen. Darauf ist auf den Jahrestagungen der Polizeiseelsorger in der Polizeiführungsakademie in Münster-Hiltrup schon mehrfach aufmerksam gemacht worden. Diese Gefahr besteht ebenfalls in Polen, was auch darin zum Ausdruck kommt, dass Polizeikapläne zum Beispiel zu Aktionen der Fahrzeugkontrolle im Straßenverkehr herangezogen wurden.

²⁹ E. Weron, *Laikat i apostołstwo. Zarys teologii laikatu i apostołstwa ludzi świeckich*, Poznań 1999, S. 102 f.

³⁰ An dieser Stelle sei die von Karl Rahner entwickelte Theorie eines „anonymen Christentums” erwähnt. Ihren Ausgangspunkt bildet die offenbarte Wahrheit über universalen Heilswillen Gottes. Das Wesen dieser Theorie besteht darin, dass der Mensch in Christus sein Heil findet, indem er seine natürliche Persönlichkeit verwirklicht. Vgl. R. Łukaszyk, *Anonimowe chrześcijaństwo*, in: *Encyklopedia katolicka KUL*, Bd. 1, Hrsg. F. Gryglewicz u.a., Lublin 1973, Sp. 636–638. Aufgrund der Spezifik dieser Berufsgruppe können wir auch von der Notwendigkeit ihrer Präevangelisierung sprechen.

³¹ Diese Angelegenheit wurde in beiden „Codices Iuris Canonici” eindeutig präzisiert. Das Abgehen vom Territorialprinzip wird immer als Ausnahme betrachtet. Die pastorale Verantwortung des Bischofs definiert das CIC von

⁴⁴ Por. H. Schwark, dz. cyt., s. 218.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ Chodzi o dawne Niemcy Zachodnie, a nie byłą NRD.

⁴⁷ Zob. W. H. Knapp, *Zielvorgaben für die Katholische Polizeiseelsorge in Hessen*, maszynopis w posiadaniu autora, s. 6–7.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, dz. cyt., s. 116.

⁴⁹ Ten sposób duszpasterskiego postępowania zalecił Jan Paweł II podczas pierwszej w dziejach audiencji dla kapelanów wszystkich formacji wojska i policji Włoch, która miała miejsce 24 stycznia 1979 roku. Zob. Joannes Paulus II, *Il santo Padre ai Capellani militari d'Italia. Con voi Cristo è vicino ai giovani militari*, „L'Osservatore Romano” 1980, nr 20, s. 1–2.

⁵⁰ Mógłby to być jeden z elementów dowartościowania dekanatu, w ramach którego możliwe jest pełniejsze wykorzystanie istniejących w nim urzędów i charyzmatów. Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1991–1992, z. 6, s. 73–83.

⁵¹ Dla przykładu, w archidiecezji warmińskiej 10 grudnia 2004 mianowanych zostało dziewięciu pomocniczych duszpasterzy policji przy komendach powiatowych policji.

⁵² Struktury duszpasterstwa policji powinny być dostosowane do struktur Kościoła, a nie do urzędów i stanowisk służbowych w policji, chociaż należy dążyć do kompatybilności z nimi. Zob. J. Kowalczyk, dz. cyt., s. 13.

⁵³ W takich przypadkach pojawia się problem utrzymania tych duszpasterzy, który powinien być rozstrzygnięty, jak się wydaje, w odpowiednim porozumieniu między kompetentną władzą kościelną i państwową (być może jest to problem dla państwowej i kościelnej komisji, zajmującej się realizacją postanowień Konkordatu).

⁵⁴ Zob. np. G. Pieschl, *Aufgabe der Kirche in den Polizeien der Bundesrepublik Deutschland*, w: 2. *Europäisches Symposium Polizei und Kirche. Dokumentation*, D. Kreysler, S. Schindele (red.), Frankfurt am Main 1995, s. 92–93; W. Zuber, *Tag der Begegnung*, w: tamże, s. 46.

⁵⁵ Wydaje się, że przygotowanie duszpasterzy policji do pełnienia tej funkcji powinno obejmować dwa rodzaje zagadnień. Z punktu widzenia duszpasterskiego należałoby uwzględnić takie problemy, jak: podstawy teologiczne duszpasterstwa policji, ramy prawne, w których jest ono realizowane i jego dotychczasowy rozwój, stosunek tego duszpasterstwa do duszpasterstwa ogólnego, stan religijności policjantów oraz metody i formy pracy duszpasterskiej w tym środowisku. Ponieważ duszpasterstwo policji jest duszpasterstwem w miejscu pracy, drugą grupę zagadnień powinny stanowić problemy związane z zawodem policjanta i funkcjonowaniem policji. Dla przykładu można wymienić następujące z nich: przedstawienie celów, zadań i struktury organizacyjnej policji w demokratycznym pań-

Johannes Paul II. wie folgt: „Der [Diözesan-]Bischof hat die verschiedenen Weisen des Apostolates in seiner Diözese zu fördern und dafür zu sorgen, dass in der ganzen Diözese bzw. in ihren einzelnen Bezirken, alle Werke des Apostolates unter Beachtung ihres je eigenen Charakters unter seiner Leitung koordiniert werden” (Can. 394 § 1).

³² Vgl. E. Wiszowaty, op. cit., S. 26–31.

³³ Auf ähnlichen theologisch-rechtlichen Grundsätzen basiert auch die katholische Polizeiseelsorge in Deutschland. Vgl. H. Schwark, op. cit., S. 212–221.

³⁴ *Księża duszpasterze polskiej policji. Wykaz sporządzony przez O. Remigiusza Pollaka SJ*, Typoskript im Besitz des Verfassers.

³⁵ An dieser Stelle lohnt es sich, an den Wortlaut von Can. 530 CIC zu erinnern: „Dem Pfarrer in besonderer Weise aufgetragene Amtshandlungen sind folgende:

1. die Spendung der Taufe;
2. die Spendung des Sakramentes der Firmung an jene, die sich in Todesgefahr befinden, nach Maßgabe des Can. 883, n. 3;
3. die Spendung der Wegzehrung sowie der Krankensalbung, unbeschadet der Vorschrift des Can. 1003, §§ 2 und 3, und die Erteilung des Apostolischen Segens;
4. die Assistenz bei der Eheschließung und die Erteilung des Brautsegens;
5. die Vornahme von Begräbnissen;
6. die Segnung des Taufwassers zur österlichen Zeit, die Leitung von Prozessionen außerhalb der Kirche und die feierlichen Segnungen außerhalb der Kirche;
7. die feierliche Zelebration der Eucharistie an den Sonntagen und an den gebotenen Feiertagen”.

³⁶ Vgl. A. Wysocka, *Zmiany nie tylko zewnętrzne*, „Gość Niedzielny” vom 19. November 2000, S. 4.

³⁷ Ähnliche Kompetenzen und eine ähnliche Position besitzt der Bevollmächtigte der Deutschen Bischofskonferenz für die Polizeiseelsorge. Vgl. H. Schwark, op. cit., S. 219–221. Gegenwärtig wird diese Funktion (als Polizeibischof) vom Hilfsbischof der Diözese Bamberg Werner Radspieler ausgeübt.

³⁸ Hier müssen die ekklesialen Prinzipien im Auge behalten werden, an die das an alle Diözesanbischöfe gerichtete Rundschreiben der Apostolischen Nuntiat (Nr. 7721/00 vom 25. Juli 2000) über die Regelung der Seelsorge in den Strafanstalten erinnert. Sie haben allgemeinere Bedeutung und betreffen auch andere Arten der Spezialseelsorge. Diesen Prinzipien gemäß benötigen weder die Polizeiseelsorger noch die Landeskoordinatoren dieser Seelsorge irgendeine Nominierung von staatlicher Seite. Siehe J. Kowalczyk, *Odpowiedzialność duszpasterska biskupa diecezjalnego a funkcja duszpasterzy środowiskowych w wymiarach całego kraju*, in: *Poznać Chrystusa. Program duszpasterski na rok 2001/2002*, Hrsg. P. Kurzela u.a., Katowice 2001, S. 14. Eine solche Unabhängigkeit der Seelsorge auf organisatorischem Gebiet ist unerlässlich wegen des Charakters der

stwie (Ustawa o policji), znajomość stopni policyjnych i procedur służbowych, charakterystyka poszczególnych rodzajów służb policyjnych, istotne problemy życia zawodowego i osobistego/rodzinnego policjantów, współpraca duszpasterzy z psychologami policyjnymi oraz elementy etyki zawodowej.

Edward Wiszowaty

Kierownik Zakładu Teologii Dogmatycznej i Fundamentalnej na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie. Zajmuje się problematyką duszpasterstwa policji, prowadząc badania w ramach teologii pastoralnej. Jest prodziekanem ds. nauki.

Seelsorgearbeit, die nur in einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens Chancen auf Erfolg hat.

³⁹ Zu diesem Thema siehe: F. Klostermann, *Demokracja i hierarchia w Kościele. Przemiany w kierowaniu Kościołem*, „Collectanea Theologia” 1973, Heft 2, S. 5–20.

⁴⁰ Johannes Paul II., *Pastores dabo vobis*, Nr. 17.

⁴¹ Vgl. T. Pawluk, *Struktury kolegialne w posoborowym prawie kanonicznym*, „Studia Warmińskie” 1969, Nr. 6, S. 347–375.

⁴² Vgl. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1991–1992, Heft 6, S. 78.

⁴³ Jan Paweł II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą. Przemówienie do biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina apostolorum (12. 01. 1993)*, „L'Osservatore Romano” 2000, Nr. 2, S. 16 (polnische Ausgabe).

⁴⁴ Vgl. H. Schwark, op. cit., S. 218.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Dies betrifft Westdeutschland, d.h. die alte Bundesrepublik ohne die Länder der ehemaligen DDR.

⁴⁷ Siehe W. H. Knapp, *Zielvorgaben für die Katholische Polizeiseelsorge in Hessen*, Typoskript im Besitz des Verfassers, S. 6–7.

⁴⁸ Vgl. J. Ratzinger, op. cit., S. 116.

⁴⁹ Diesen Weg seelsorglichen Vorgehens empfahl Papst Johannes Paul II. während der ersten Audienz für die Kapläne aller Militär- und Polizeiformationen Italiens in der Geschichte, die am 24. Januar 1979 stattfand. Siehe Joannes Paulus II, *Il santo Padre ai Capellani militari d'Italia. Con voi Cristo è vicino ai giovani militari*, „L'Osservatore Romano” 1980, Nr. 20, S. 1–2.

⁵⁰ Dies könnte ein Beitrag zur Aufwertung des Dekanats sein, im Rahmen dessen eine umfassendere Ausnutzung der in ihm existierenden Ämter und Charismen möglich ist. Vgl. R. Kamiński, *Duszpasterstwo jako działalność zorganizowana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1991–1992, Heft 6, S. 73–83.

⁵¹ Zum Beispiel wurden in der Erzdiözese Ermland (Warmia) am 10. Dezember 2004 neun Hilfspolizeiseelsorger für die Kreisommandanturen der Polizei ernannt.

⁵² Die Strukturen der Polizeiseelsorge müssen den Strukturen der Kirche angepasst werden und nicht den Ämtern und Dienststellen in der Polizei, wenngleich die Kompatibilität mit ihnen durchaus angestrebt werden sollte. Siehe J. Kowalczyk, op. cit., s. 13.

⁵³ In solchen Fällen entsteht das Problem des Unterhalts dieser Seelsorger, das, wie es scheint, durch eine entsprechende Übereinkunft zwischen den kompetenten kirchlichen und staatlichen Stellen gelöst werden muss (dies ist vielleicht ein Problem für die staatliche und kirchliche Kommission, die sich mit der Realisierung der Beschlüsse des Konkordats befasst).

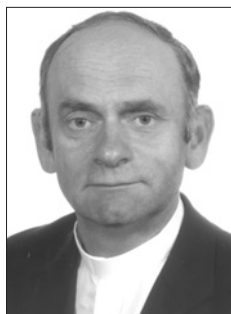
⁵⁴ Siehe z.B. G. Pieschl, *Die Aufgabe der Kirche in den Polizeien der Bundesrepublik Deutschland*, in: *2. Europäisches Symposium Polizei und Kirche. Dokumentation*, Hrsg. D. Kreysler, S. Schindele, Frankfurt am Main 1995, S. 92–93; W. Zuber, *Tag der Begegnung*, in: ebd., S. 46.

⁵⁵ Es scheint, dass die Vorbereitung der Polizeiseelsorger zur Ausübung dieser Funktion zwei Arten von Fragen umfassen muss. Vom seelsorglichen Gesichtspunkt müssen solche Probleme berücksichtigt werden wie: die theologischen Grundlagen der Polizeiseelsorge, der rechtliche Rahmen, innerhalb dessen sie realisiert wird, und ihre bisherige Entwicklung, das Verhältnis dieser Seelsorgeform zur allgemeinen Seelsorge, der Zustand der Religiosität der Polizisten sowie die Methoden und Formen der seelsorglichen Arbeit mit dieser Berufsgruppe. Weil die Polizeiseelsorge Pastoral am Arbeitsplatz ist, müssen die zweite Gruppe der Fragen die Probleme umfassen, die mit dem Polizistenberuf und dem Funktionieren der Polizei überhaupt verbunden sind. Als Beispiel können folgende Probleme genannt werden: die Darlegung der Ziele, der Aufgaben und der organisatorischen Struktur der Polizei im demokratischen Staat (Polizeigesetz), die Kenntnis der Polizeidienstgrade und der Dienstwege, die Charakteristik der einzelnen Arten von Polizeidiensten, wesentliche Probleme im beruflichen und persönlichen bzw. familiären Leben der Polizisten, die Zusammenarbeit der Seelsorger mit den Polizeipsychologen sowie Elemente der Berufsethik.

Edward Wiszowaty

Leiter des Instituts für Dogmatische und Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn. Er beschäftigt sich mit Fragen der Polizeiseelsorge und führt diesbezüglich Untersuchungen im Rahmen der Pastoraltheologie durch. Er ist Prodekan für Wissenschaftsfragen.

Józef Koźuchowski



Filozofia wspólnoty w ujęciu Josefa Piepera

Die Philosophie der Gemeinschaft im Verständnis von Josef Pieper

Słowa kluczowe: osoba, wspólnota, relacje wspólnotowe, ideologia wspólnoty

Schlüsselworte: Person, Gemeinschaft, gemeinschaftliche Beziehung, Ideologie der Gemeinschaft

Wstęp

Niniejsze rozważania przybliżają poglądy na temat wspólnoty, przedstawione przez najwybitniejszego myśliciela nurtu realistycznego w Niemczech w XX w., Josefa Piepera (1904–1997) – jak się okazuje, autora szczególnie doniosłej myśli również w tej kwestii. Dowiemy się dzięki nim, czym charakteryzuje się Pieperowska koncepcja wspólnoty, poznamy reguły gry obowiązujące w obrębie tego typu społeczności, fundament, na którym się ona wznosi, oraz jej zniekształcony obraz.

Materiału źródłowego do poniższej analizy dostarczyły przede wszystkim trzy najważniejsze dzieła z zakresu filozofii społecznej myśliciela z Münster: *Grundformen sozialer Spielregeln* (1966), *Grundformen sozialer Spielregeln* (1987) i *Frühe soziologische Schriften* (2004). Cennych informacji, pozwalających, jak się wydaje, wiernie odtworzyć myśl J. Piepera, a przede wszystkim dostrzec jej szczególną wymowę, autor prezentowanego artykułu zaczerpnął z licznych rozmów z prof. Bertholdem Waldem – najwybitniejszym uczniem oraz kontynuatorem filozofii niemieckiego myśliciela.

Einführung

Die vorliegenden Betrachtungen wollen den Leser mit Josef Piepers (1904–1997) Verständnis der Gemeinschaft vertraut machen – eines Denkers der realistischen Richtung im 20. Jahrhundert in Deutschland und, wie sich zeigen wird, auch des Verfassers besonders bedeutsamer Gedanken zu dieser Frage. In ihnen erkennen wir, was die Gemeinschaft ist, ihre charakteristischen Merkmale und Spielregeln, das Fundament, auf dem sie sich erhebt, sowie ihr deformiertes Bild in Gestalt der Ideologie.

Die Analysen gründen sich vor allem auf die drei wichtigsten Werke des Denkers aus Münster auf dem Gebiet der Sozialphilosophie: *Grundformen sozialer Spielregeln* (1966), *Grundformen sozialer Spielregeln* (1987) und *Frühe soziologische Schriften* (2004). Wertvolle Informationen, die es ermöglichen, das Denken J. Piepers treu zu rekonstruieren und vor allem seine besondere Aussagekraft zu betrachten, schöpfte der Autor aus zahlreichen Gesprächen mit Prof. Berthold Wald, dem bedeutendsten Schüler und Kontinuator der Philosophie dieses deutschen Denkers.

Wizja J. Piepera jest rzeczywiście istotna i aktualna; dowodzi tego przykład roli, jaką odgrywa ona w twórczości uznanych teoretyków komunitaryzmu.

1. Współczesny indywidualizm a komunitaryzm i myśl J. Piepera o wspólnocie

Współcześnie poszukuje się, jak podkreśla prof. B. Wald, rzeczywistej wspólnoty. Panuje bowiem skrajny indywidualizm, z ogromną siłą spychający na margines to, co wspólne i łączące ludzi. Zrodził się jednakże w Ameryce ruch podkreślający priorytetową rangę wspólnoty o nazwie „komunitaryzm”¹.

Wiele wskazuje na to, zaznacza B. Wald, że komunitaryści widzieli w J. Pieperze prekursora swego ruchu. Tak np. jeden z reprezentantów i twórców komunitaryzmu, M. Walzer, analogicznie jak J. Pieper wyróżniał, ale nie przeciwstawiał sobie, trzy różne sfery życia społecznego: wspólnotę, społeczeństwo i organizację. Pierwszy, jak wiemy, uczynił to myśliciel z Münster.

Na pewno wielki wpływ myśli J. Piepera dostrzec można u czołowego reprezentanta komunitaryzmu i zarazem, zdaniem B. Walda, najwybitniejszego myśliciela w Ameryce Północnej, Ch. Taylora. Daje temu wyraz on sam. Filozof ten, który najpierw inspirował się Heglem, obecnie akcentuje znaczenie przynależności do wspólnoty. Jednocześnie wyraźnie podkreśla, że nadzwyczaj wysoko ceni myśl społeczną J. Piepera (w tym naturalnie na temat wspólnoty) i osobiście ogromnie dużo mu zawdzięcza w wykrystalizowaniu się własnej aktualnej postawy myślowej. Opinię taką wyraził między innymi w swym wykładzie na sympozjum w Münster w 2004 r., zorganizowanym w stulecie urodzin J. Piepera².

Daß die Sicht J. Piepers tatsächlich wesentlich und aktuell ist, sehen wir am Beispiel der Rolle, die sie im Schaffen anerkannter Theoretiker des Kommunitarismus spielt.

1. Der heutige Individualismus und Kommunitarismus und J. Piepers Idee der Gemeinschaft

Gegenwärtig wird, wie Prof. B. Wald unterstreicht, nach einer wirklichen Gemeinschaft gesucht. Denn heute herrscht ein extrem starker Individualismus, der das den Menschen Gemeinsame und sie Verbindende an den Rand gedrängt hat. In Amerika ist jedoch eine Bewegung entstanden, die den vorrangigen Wert der Gemeinschaft betont – der „Kommunitarismus”¹.

Es sieht so aus, wie B. Wald bemerkt, als ob der Kommunitarismus in J. Pieper einen Vorläufer dieser Bewegung erblickt hat. So zum Beispiel unterscheidet M. Walzer, einer der Repräsentanten und Begründer dieser Bewegung, genauso wie J. Pieper, ohne sie miteinander in Gegensatz zu stellen, drei verschiedene Bereiche des sozialen Lebens: die Gemeinschaft, die Gesellschaft und die Organisation. Schließlich war der Denker aus Münster der erste, der dies getan hat.

Ein starker Einfluß des Denkens von J. Pieper zum Thema der Gemeinschaft muß ganz gewiß auch bei Ch. Taylor festgestellt werden, dem führenden Repräsentanten des Kommunitarismus und zugleich dem – zumindest B. Wald zufolge – bedeutendsten Denker in Nordamerika. Dem hat Taylor schließlich selbst Ausdruck verliehen. Dieser Philosoph, der sich zunächst von Hegel inspirieren ließ, unterstreicht heute die Bedeutung der Gemeinschaft und der Zugehörigkeit zu ihr. Gleichzeitig betont er ausdrücklich, daß er den Sozialgedanken von J. Pieper außerordentlich hoch einschätzt (selbstverständlich zum Thema der Gemeinschaft) und diesem Denker auch persönlich bei der Herauskrystalli-

2. Czym jest wspólnota? Wymiar wspólny osoby u podstaw genezy wspólnoty

Według J. Piepera, wspólnotę, będącą formą zrzeszania się ludzi, charakteryzują dwie cechy. Po pierwsze, tworzy się ona na gruncie tych elementów życia osobowego, które okazują się wspólne jej członkom. Elementy te stanowią rdzeń wspólnoty³. Wiąż wspólnotowa umacnia się na podłożu przeżywania treści łączących ludzi (np. wiary, miłości, pochodzenia). „Z tego względu, że wiąż między ludźmi krystalizuje się przede wszystkim na płaszczyźnie rzeczy (wartości) wspólnych, wspólnotę określić można jako najdoskonalszą formę i prototyp wszelkiego ludzkiego wzajemnego współżycia”⁴. Ważna okazuje się także druga strukturalna cecha, to jest wyraźna, silna aprobatą związku z partnerem oraz akceptowanie samego partnera. Jednakże owo „tak” dla partnera i wzajemnego powiązania z nim może zaistnieć tylko dlatego, że wiąż z owym partnerem opiera się na elementach wspólnych, a partner okazuje się ich „nositелеm” i „miejscem”. Dla przykładu: samotnie podróżujący Niemiec, spotkawszy na drugim krańcu kuli ziemskiej rodaka, łatwo wejdzie z nim w kontakt i bez trudności zaakceptuje go ze względu na fakt, wspólny i ważny dla obu, jakim jest posiadanie tej samej ojczyzny. Gdyby, jak podkreśla Pieper, powyższy element wspólny był nieważny albo obojętny, to być może nigdy nie zawiązałyby się między nimi wspólnota (np. gdyby spotkali się we własnej ojczyźnie).

Intensywność akceptacji partnera i związku z nim nie sprowadza się wyłącznie do czynnika o charakterze świadomym, przeciwnie – nieświadome i półświadome wyrazy aprobaty mogą być silniejsze i bardziej skuteczne aniżeli świadome. Obustronna wspólnota matki i dziecka, chociaż zazwyczaj jest bardziej instynktowna niż świadoma, okazuje się silniej nacechowana afirmacją aniżeli większość pozostałych międzyludzkich stosunków.

sierung seiner aktuellen Denkhaltung enorm viel verdankt. Diese Meinung äußerte er unter anderem in seinem Vortrag auf der anlässlich des 100. Geburtstages von J. Pieper im Jahre 2004 in Münster organisierten Tagung.²

2. Was ist die Gemeinschaft? Die gemeinsame Dimension der Person als Grundlage ihrer Genese

J. Pieper zufolge zeichnet sich die Gemeinschaft als Form des Zusammenschlusses von Menschen durch zwei Merkmale aus. Das erste resultiert daraus, daß sie auf der Grundlage jener Elemente des personalen Lebens entsteht, die sich als uns allen gemeinsam erweisen. Diese Elemente bilden den Kern der Gemeinschaft.³ Diese Verbundenheit wird auf der Basis des Erlebens gemeinsamer Inhalte (z.B. Glaube, Liebe, Herkunft) stärker. „Weil sich die Verbundenheit zwischen den Menschen vor allem auf der Ebene gemeinsamer Dinge (Werte) herauskristallisiert, kann man die Gemeinschaft als die vollkommenste Form und als den Prototyp allen gemeinsamen menschlichen Zusammenlebens bezeichnen.”⁴ Als wichtig erweist sich auch das zweite strukturelle Merkmal – die ausdrückliche, starke Billigung der Beziehung mit dem Partner sowie die Affirmation des Partners selbst. Aber dieses „Ja” zum Partner und zur gegenseitigen Verbindung mit ihm kommt eben nur aus dem Grunde zustatten, weil die Verbundenheit mit diesem Partner auf gemeinsamen Elementen basiert und der Partner sich als deren Träger und Ort erweist. Zum Beispiel wird ein allein reisender Deutscher, der am anderen Ende der Welt einem Landsmann begegnet, leicht Kontakt zu ihm finden und affirmiert ihn ohne Schwierigkeiten aufgrund der beiden gemeinsamen Tatsache, daß beide dasselbe Vaterland besitzen. Falls – wie Pieper unterstreicht – dieses gemeinsame Element unwichtig oder gleichgültig wäre, dann würde, selbst wenn sie einander in der eigenen Heimat begegnen, viel-

Niewątpliwie powyższe dwie cechy konstytutywne wspólnoty łączy szczególna relacja: jedna przywołuje drugą, uwypukla ją i wyrażnia. Myśl scholastyczna stwierdziłaby, że wykazują się one najwyższą logiczną zgodnością *nota maxime sociabilis* – wzajemnie się umacniają i przyczyniają do obustronnego wzrostu⁵. „Przeżywanie tego, co wspólne, przynagla do okazywania wzajemnej aprobaty, a więź naznaczona tą aprobatą szczególnie skłania do wyakcentowania, a także po prostu wykształcenia oraz wytworzenia nowych wspólnych treści”⁶.

Elementy wspólne, w oparciu o które tworzy się relacja wspólnotowa, mogą być zakorzenione w bardzo różnych pokładach ludzkiej osoby. Są to przede wszystkim takie jakości, które napotykaemy w najgłębszej warstwie osobowej człowieka. Jednocześnie zewnętrzne, przypadkowe właściwości nie są zupełnie bez znaczenia. Wprawdzie najbardziej trwale i dojrzałe wspólnoty powstają dzięki tym łączącym czynnikom, które zarazem są najbardziej istotne, tym niemniej również elementy wspólne mało ważne, odczuwane jako niezinternalizowane, mogą być fundamentem rzeczywistych, jakkolwiek tylko krótkotrwałych, wspólnot. Przyczyną tego są te same reguły gry obowiązujące w czasie trwania obu typów relacji. Ostatecznie istnieje tyle form i możliwości wspólnot, ile istnieje form, możliwości oraz treści wspólnych⁷.

3. Wspólnota a masa

Niejednokrotnie sposób funkcjonowania pewnej grupy ludzi (masy) również opiera się na elementach wspólnych, co jednak nie prowadzi do głębszej wzajemnej aprobaty. O ile bowiem we wspólnotcie własne „ja” pozostaje nienaruszone, o tyle w masie następuje jego okaleczenie lub nawet zgaszenie. Dochodzi tu do głosu tzw. wspólność (*Gemeinsamkeit*), czyli działanie wspólne bez obustronnej afirmacji⁸. „Wszyscy

leicht nie eine Gemeinschaft zwischen ihnen zustandekommen.

Die Intensität der Akzeptanz des Partners und der Beziehung mit ihm kann nicht ausschließlich auf den bewußten Faktor zurückgeführt werden, im Gegenteil – unbewußte und halb-bewußte Äußerungen der Akzeptanz können sich stärker und wirksamer erweisen als die bewußten. Die beiderseitige Gemeinschaft von Mutter und Kind erweist sich, obwohl sie gewöhnlich eher instinktiv als bewußt ist, im Vergleich zu den meisten anderen zwischenmenschlichen Beziehungen als eine viel stärkere Affirmation.

Zweifellos gehören diese beiden konstitutiven Merkmale der Gemeinschaft auf besondere Weise zusammen: jedes von ihnen beschwört das andere herbei, verdeutlicht es und bringt es zur Geltung. Im scholastischen Denken würde man sagen, daß sie sich durch höchste logische Koinzidenz *nota maxime sociabilis* auszeichnen – daß sie sich gegenseitig stärken und zum beiderseitigen Wachstum beitragen.⁵ „Das Erleben des uns Gemeinsamen drängt uns zum Erweis gegenseitiger Zustimmung, d.h. durch diese Zustimmung gekennzeichnet, bewegt es uns besonders zur Akzentuierung sowie ganz einfach zur Herausbildung und Schaffung neuer gemeinsamer Inhalte.”⁶

Die gemeinsamen Elemente, auf deren Basis die gemeinschaftliche Beziehung entsteht, können in sehr verschiedenen Schichten der menschlichen Person verwurzelt sein. Vor allem sind es solche, denen wir in der tiefsten personalen Schicht des Menschen begegnen. Aber die äußeren, zufälligen Eigenschaften sind ebenfalls nicht völlig bedeutungslos. Gewiß, die tiefsten und definitiven Gemeinschaften entstehen dank solcher gemeinsamer Faktoren, die zugleich die wesentlichsten sind. Dennoch können auch gemeinsame Elemente völlig peripherer Art das Fundament wirklicher, wenn auch nur kurzlebiger Gemeinschaften bilden. Die Ursache dafür liegt darin, daß auch diese zuletzt genannten Beziehungen, solange sie existieren, auf den gleichen Spielregeln gründen wie die Bezie-

potrafią bardzo gwałtownie i z namiętnością to samo czynić, a jednak brakuje w tym wypadku wzajemnej aprobaty; oczywiście przy dokładniejszym przyjrzeniu się również tzw. wspólność pokazuje się samym pozorem”⁹.

4. Ideologie wspólnoty

„Ideologie wspólnoty widzą tylko fragment życia osobowego”.

J. Pieper

Termin „ideologia” ma, jak zapewne wiemy, niejedno znaczenie. Wiadomo jednak, iż ideologia podcina podstawowe formy życia społecznego, nadając im bardzo często zwyrodniały kierunek – tak w życiu rodzinnym, jak i politycznym czy społecznym¹⁰. W istocie rzeczy każda ideologia jawi się jako zjawisko wynaturzone, bowiem oznacza odejście od rzeczywistości albo jej skrzywienie.

Lepiej zrozumiemy, czym jest w ogóle ideologia, a następnie ideologia wspólnoty według J. Piepera, gdy uzmysłowimy sobie najpierw, że wyróżniał on trojakią postać zrzeszania się ludzi: wspólnotę, społeczeństwo (tak określał relacje obcych sobie ludzi) i organizację. Wszystkie one powinny odgrywać w naszym życiu doniosłą rolę, jeśli pragniemy, aby nie został pomniejszony jakiś istotny wymiar bytu osobowego człowieka. Podstawą każdej formy zrzeszania okazuje się bowiem określona sfera osoby ludzkiej (wspólna, będąca podstawą wspólnoty, indywidualna w przypadku społeczeństwa albo szczególna w odniesieniu do organizacji). Odpowiednio do takiego spostrzegania sposobów zrzeszania się ludzi, ideologia polega na jednostronnej absolutyzacji jednego z uprawnionych elementów, np. wspólnotowego, społecznego czy też organizacyjnego. Ideologia wspólnoty jawi się będzie więc w formie niezgodnego z prawdą przeświadczenia, że rzeczywiste życie jakiegokolwiek grupy

hungen, die ihre Begründung in tieferen gemeinsamen Elementen besitzen. Letztendlich gibt es so viele Formen und Möglichkeiten von Gemeinschaften, wie es Formen, Möglichkeiten und gemeinsame Inhalte gibt.⁷

3. Gemeinschaft und Masse

Hinzugefügt sei, daß sich auch die Masse um gemeinsame Elemente herum kristallisiert, was jedoch nicht zu tieferer gegenseitiger Billigung führt. Denn wenn in der Gemeinschaft das eigene „Ich” unangetastet bleibt, so kommt es in der Masse zu dessen Verstümmelung oder gar Auslöschung. Hier haben wir es also mit der sogenannten „Gemeinsamkeit” zu tun, d.h. mit einem gemeinsamen Handeln ohne beiderseitige Affirmation.⁸ „Alle vermögen sehr vehement und leidenschaftlich dasselbe zu tun, und dennoch mangelt es in diesem Fall an gegenseitiger Approbation; selbstverständlich erweist sich dann auch die sogenannte Gemeinsamkeit bei genauerem Hinsehen als bloßer Schein.”⁹

4. Die Ideologien der Gemeinschaft

„Die Ideologien der Gemeinschaft sehen nur ein Fragment des personalen Lebens.”

J. Pieper

Der Begriff der Ideologie hat, wie wir sicher wissen, mehrere Bedeutungen. Es ist jedoch bekannt, daß Ideologien die Grundformen des sozialen Lebens untergraben und ihnen sowohl im familiären als auch im politischen und sozialen Leben sehr oft eine degenerierte Richtung verleihen.¹⁰ Im Grunde genommen erweist sich jede Ideologie als eine degenerierte Erscheinung, weil sie eine Abwendung von der Wirklichkeit oder deren Verzerrung bedeutet.

realizuje się wyłącznie dzięki regułom gry wspólnoty. Urzeczywistnić miałyby się ona zatem tylko w życiu rodzinnym lub w sposobie egzystencji na wzór rodziny. Nic więc dziwnego, że takie hasła, jak: „rodzina jako wspólnota pracy”, „rodzina jako wspólnota narodów”, „ludzkość jako rodzina” właśnie tutaj mają swoje źródło.

Zdaniem J. Piepera, ideologie, które wyłącznie wspólnotę uważają za ideał ludzkiego współżycia, widzą jedynie fragment życia osobowego człowieka, a nie jego całość. Odwołują się bowiem do tych tylko elementów osoby ludzkiej, które są wspólne wszystkim ludziom. Sprawia to wrażenie, jak gdyby nie należało uwzględnić dwóch innych zasadniczych składników bytu osobowego: indywidualności, która stanowi podstawę społeczeństwa, oraz szczególności będącej fundamentem organizacji¹¹.

Niewątpliwie ideologiczny wzorzec życia społecznego, zarówno z punktu widzenia etycznego, jak i pedagogicznego, jest przeciwny rzeczywistości i nieadekwatny do prawdy o bycie. Dlatego również inspirowane i motywowane tym wzorcem dążenie do spełnienia swej osoby nie tylko się nie powiedzie, ale musi skończyć się fiaskiem, prowadząc do wykrzywienia i okaleczenia człowieka¹².

5. Reguły gry wspólnoty

Miłość a sprawiedliwość

„Sprawiedliwość bez miłosierdzia
jest okrucieństwem”.

Tomasz z Akwinu

We wspólnocie odkładamy na bok osobisty interes, czy wręcz wyrzekamy się go, chociaż mamy doń prawo. Postawa taka ma swoje źródło w najbardziej wewnętrznym czynniku, to jest miłości. Rozumiemy bowiem tę miłość w określonym sensie: jako rezygnację ze słusznie przysłu-

Wir verstehen besser, was die Ideologie überhaupt und dann auch die Ideologie der Gemeinschaft J. Pieper zufolge ist, wenn wir uns zuerst klar machen, daß er eine dreifache Gestalt des Zusammenschlusses von Menschen unterscheidet: die Gemeinschaft, die Gesellschaft (Beziehungen unter Fremden) und die Organisation. Alle diese sollten eine bedeutsame Rolle spielen, wenn wir es nicht zulassen, daß dabei irgendeine wesentliche Dimension des personalen Lebens des Menschen geschmälert wird. Denn als Fundament jeder Form des Zusammenschlusses erweist sich jeweils eine bestimmte Sphäre der menschlichen Person (im Falle der Gesellschaft ist dies die Individualität, in Bezug auf die Organisation die Besonderheit, und die Grundlage der Gemeinschaft bilden die gemeinsamen Elemente). Einer solchen Wahrnehmung der Arten menschlicher Zusammenschlüsse entsprechend, beruht die Ideologie auf einer einseitigen Verabsolutierung jeweils eines seiner ansonsten berechtigten Elemente: z.B. des gemeinschaftlichen oder des organisatorischen bzw. des gesellschaftlichen (sozialen) Elements. Die Ideologie der Gemeinschaft tritt dann in Form einer nicht der Wahrheit entsprechenden Überzeugung in Erscheinung, daß sich das wirkliche Leben irgendeiner Gruppe ausschließlich dank der Spielregeln der Gemeinschaft verwirklicht. Demzufolge würde es sich nur im Leben der Familie oder in anderen Gruppen nach dem Vorbild der Familie verwirklichen lassen. Daher ist es auch nicht weiter verwunderlich, daß solche Losungen wie „die Familie als Arbeitsgemeinschaft”, „die Familie als Völkergemeinschaft”, „die Menschheit als Familie” gerade darin ihren Ursprung haben.

Die Ideologien, die ausschließlich die Gemeinschaft als Ideal des menschlichen Zusammenlebens verstehen, sehen J. Pieper zufolge nur *ein* Fragment des personalen Lebens des Menschen und nicht das ganze. Denn sie berufen sich nur auf diejenigen Elemente in der menschl-

gujących nam różnego rodzaju korzyści. Jednocześnie miłość tak spostrzegana odróżnia się w charakterystyczny sposób od sprawiedliwości. Na temat tej ostatniej, w najściślejszym i najbardziej właściwym znaczeniu tego słowa (sprawiedliwość wymienna) słusznie powiedziano, że bardziej rozdziela ludzi, aniżeli łączy. O ile bowiem w miłości rezygnujemy z dóbr, mimo iż nam się należą, to w sprawiedliwości odwrotnie – rościmy sobie prawo do ich posiadania. Sprawiedliwość uprawnia do stawiania żądań; usamodzielnia zatem ludzi i stawia ich raczej „naprzeciw siebie”, czyli separuje. U Tomasza z Akwinu znajdujemy znamienne, zacytowane powyżej stwierdzenie: „sprawiedliwość bez miłosierdzia jest okrucieństwem”. Miłosierdzie zatem jawi się tutaj jako wyraźnie odróżniająca się od sprawiedliwości miłość, która w oczywisty sposób nie jest tym samym, co sprawiedliwość¹³. Wynika stąd, że sprawiedliwość jako taka nie należy do reguł gry wspólnoty¹⁴. Odwrotnie miłość: będąc rezygnacją z osobistego interesu, prezentuje się ona jako fundament życia wspólnotowego. Miłość bowiem łączy ludzi. Jeśli tylko dopuścimy ją do głosu, wówczas w międzyludzkiej kontakcie jako oczywiste postawy zaznaczą swą obecność: spontaniczność, zaufanie i bepośredniość¹⁵.

Bezinteresowność

„Od ilości postaw bezinteresownych zależą w znacznej mierze losy narodu i państwa”.
F. Koneczny¹⁶

Profesor B. Wald podkreśla, że J. Pieper w swoich książkach o regułach gry nie mówi wyraźnie o bezinteresowności, ale z samego opisu reguł gry wspólnoty wyraźnie widać, że bezinteresowność zalicza do jej elementów. Myśliciel z Münster bezinteresowność wspomina m.in. w kontekście porównania społeczeństwa (relacje między ludźmi obcymi sobie) ze wspólnotą. Różnica pomiędzy nimi polega na tym, iż w tej ostat-

chen Person, die allen Menschen gemeinsam sind. Dadurch entsteht der Eindruck, als ob die beiden anderen prinzipiellen Momente des personalen Seins nicht mehr in Betracht gezogen werden müßten: die Individualität, die die Grundlage der Gesellschaft bildet, und die Besonderheit als Fundament der Organisation.¹¹

Zweifellos ist dieses Muster des sozialen Lebens sowohl vom ethischen als auch vom pädagogischen Gesichtspunkt aus wirklichkeitsfeindlich und dem Dasein unangemessen. Deshalb müssen auch die von diesem Denkmuster inspirierten und motivierten Bestrebungen, daß die Person gerade dadurch Erfüllung finden soll, nicht nur mißlingen, sondern in einem Fiasco enden und zu Deformationen und Verletzungen des Menschen führen.¹²

5. Die Spielregeln der Gemeinschaft

Liebe und Gerechtigkeit

„Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist grausam.”
Thomas von Aquin

In der Gemeinschaft schieben wir das persönliche Interesse beiseite oder verzichten sogar darauf, obwohl wir ein Recht darauf haben. Eine solche Haltung hat ihren Ursprung in einem höchst inneren Faktor – der Liebe. Denn wir verstehen die Liebe in diesem bestimmten Sinne als Verzicht auf uns rechtmäßig zustehende verschiedene Vorteile. Zugleich unterscheidet sich die so verstandene Liebe auf charakteristische Weise von der Gerechtigkeit. Von dieser wird in der exaktesten und korrektesten Bedeutung dieses Wortes (kommutative Gerechtigkeit) mit Recht gesagt, daß sie die Menschen eher trennt als verbindet. Denn während wir in der Liebe auf Güter verzichten, obwohl sie uns zustehen, ist es im Falle der Gerechtigkeit umgekehrt – wir beanspruchen ein Recht auf ihren Besitz.

niej wspieramy się bez pobierania „zapłaty”, podczas gdy w społeczeństwie jego członkowie „sprzedają” sobie nawzajem usługi. Odniesienia (relacje) w społeczeństwie są bowiem odniesieniami wśród obcych osób, natomiast stosunki we wspólnocie sprowadzają się do tego, że drugi człowiek jawi się jako przyjaciel, a wspólnotę rozumie się nie inaczej jak rodzinę¹⁷.

Odpowiedzialność

„Z odpowiedzialności rodzą się najteższe siły duchowe”.
F. Koneczny¹⁸

Również o odpowiedzialności, podobnie jak o bezinteresowności, J. Pieper nie mówi wyraźnie. Wiadomo jednak, iż wymienia różne jej stopnie. Z pewnością odpowiedzialność wewnątrz wspólnoty, w porównaniu do innych form społecznych, okazuje się największa. We wspólnocie jesteśmy w dużo bardziej bezpośredni sposób odpowiedzialni. Odpowiadamy w niej praktycznie za wszystko, podczas gdy w społeczeństwie (ludzie obcy) tylko za określone obszary (czyli nasza odpowiedzialność rozciąga się wyłącznie na relacje o charakterze umowy, tzn. ogranicza się do sfery kontaktów obliczonych na realizację osobistych korzyści)¹⁹.

Zaufanie

„We wspólnocie jesteśmy skłonni całkowicie się ujawnić”.
J. Pieper

Postawa zaufania dochodzi do głosu już w sposobie zwracania się do siebie. We wspólnocie funkcjonuje nie bezosobowe „pan”, „pani”, lecz zwracamy się do siebie po imieniu. Nie istnieje tu w tak wysokiej mierze wzajemna nieśmiałość lub wstyd, jak ma to miejsce np. w społeczeństwie. Ujawniamy siebie bowiem całkowicie, nie stosując środków ostrożności.

Die Gerechtigkeit berechtigt zum Stellen von Forderungen. Daher macht die Gerechtigkeit die Menschen selbständig und stellt sie eher einander gegenüber. Und aus eben diesem Grunde trennt sie uns mehr als daß sie uns verbindet. Bei Thomas von Aquin finden wir die charakteristische Formulierung: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist grausam”. Daher erscheint die Barmherzigkeit hier als deutlich von der Gerechtigkeit unterschiedene Liebe; sie ist also nicht dasselbe wie die Gerechtigkeit.¹³ Daraus folgt, daß die Gerechtigkeit als solche nicht zu den Spielregeln der Gemeinschaft gehört.¹⁴

Umgekehrt präsentiert sich die Liebe, die den Verzicht auf das persönliche (ebenfalls berechtigte) Interesse impliziert, als Fundament des Gemeinschaftslebens. Denn die Liebe verbindet die Menschen. Immer wenn wir sie zu Wort kommen lassen, machen sich im zwischenmenschlichen Kontakt Spontanität, Vertrauen und Unmittelbarkeit geltend.¹⁵

Uneigennützigkeit

„Von der Menge uneigennütziger Haltungen hängen in hohem Maße die Geschicke von Nation und Staat ab.”
F. Koneczny¹⁶

J. Pieper erwähnt in seinen Büchern über die Spielregeln die Uneigennützigkeit nicht ausdrücklich (B. Wald), aber aus seiner Beschreibung der Spielregeln selbst wird deutlich erkennbar, daß er die Uneigennützigkeit zu ihren Elementen zählt. Der Denker aus Münster behandelt die Uneigennützigkeit u.a. im Zusammenhang des Vergleichs von Gesellschaft (Beziehungen zwischen einander fremden Menschen) und Gemeinschaft. Dieser Unterschied besteht unter anderem darin, daß wir einander in der Gemeinschaft gegenseitig helfen, ohne dafür Lohn zu erhalten, während die Mitglieder der Gesellschaft einander gegenseitig Dienstleistungen verkaufen. Die Verhältnisse (Beziehungen) in der Gesellschaft sind nämlich Ver-

W mowie jesteśmy otwarci. Nie musimy się obawiać, że będziemy niezrozumiani. Nie musimy też ukrywać swych słabości (choć wiemy, że np. niezrozumienie może mieć miejsce w relacjach społecznych). Zatem opisywana forma zaufania, która jedynie w pewien sposób wchodzi w zakres społecznego życia, w pełni istnieje tylko we wspólnocie. W niej mamy otwarte serce dla drugiego. Pieper cytuje zdanie J. W. Goethego o wymownej treści: „Jeśli przybywasz do społeczeństwa, tzn. pojawiaasz się wśród obcych, wtedy klucz do serca ukryj w kieszeni”, co oznacza: nikomu nie pozwól zajrzeć do twego wnętrza²⁰.

Wspólnota a interes własny

„We wspólnocie rezygnujemy z osobistych korzyści”.

J. Pieper

Wszystko to, co ogranicza, zakłóca lub niszczy wspólnotę, powinno być usuwane na drugi plan, przede wszystkim zaś własne korzyści. Tym, co dzieli, a nie łączy ludzi, okazuje się indywidualne, własne „ja” człowieka. Oddala ono tak dalece od innych, jak dalece celem dla niego są różnego rodzaju korzyści²¹.

Podkreślmy, że korzyści, które tu wspominamy, nie oznaczają wyłącznie materialnych dóbr, czyli wymiernego, finansowego zysku. Pod pojęciem interesu kryje się wiele innych kwestii, po pierwsze – prestiż oraz władza. Właśnie żądza władzy i znaczenia potrafi zniszczyć wspólnotę, co obserwujemy szczególnie na przykładzie małżeństw i rodzin. Zrozumienie tego zjawiska ułatwia charakterologia i psychologia indywidualna A. Adlera²². Dla tzw. gwiazd przyjaciele są tylko wdzięczną publicznością – mają podkreślać ich prestiż. A zatem tylko pozornie żyją one we wspólnocie przyjaciół. Po drugie, zyskiem (interesem) może być także egocentryczna przyjemność i stąd psychologia zwraca uwagę na jej społeczny charakter. Wędrowiec na przykład, który nie potrafi dzielić się swym pożywieniem i sobie tylko pozostawia przyjemność jego konsu-

hältnisse zwischen einander fremden Personen, während die Beziehungen in der Gemeinschaft darauf zurückgeführt werden können, daß der andere Mensch als Freund erscheint und die Gemeinschaft nicht anders verstanden wird als eine Familie.¹⁷

Verantwortung

„Aus der Verantwortung werden die stärksten geistigen Kräfte geboren.”

F. Konieczny¹⁸

Ebenso wie von der Uneigennützigkeit spricht J. Pieper auch nicht explizite von der Verantwortung. Es ist jedoch bekannt, daß er ihre verschiedenen Stufen erwähnt. Ganz gewiß erweist sich die Verantwortung innerhalb der Gemeinschaft im Vergleich zu anderen sozialen Formen am stärksten. In der Gemeinschaft sind wir auf sehr viel unmittelbarere Weise verantwortlich. In ihr sind wir praktisch für alles verantwortlich, in der Gesellschaft (einander fremder Menschen) dagegen immer nur für bestimmte Bereiche. Unsere Verantwortung erstreckt sich dort nur auf Beziehungen mit Ertragscharakter, d.h. sie beschränkt sich auf den Bereich von Kontakten, die auf die Realisierung persönlichen Nutzens ausgerichtet sind.¹⁹

Vertrauen

„In der Gemeinschaft sind wir geneigt, uns völlig zu offenbaren.”

J. Pieper

Mit dieser Haltung haben wir es schon in der Art der Anrede zu tun. In der Gemeinschaft wird nicht das unpersönliche „Herr” oder „Frau” verwendet, sondern wir reden uns gegenseitig mit dem Vornamen an. In der Gemeinschaft haben wir es nicht in so hohem Maße mit Schüchternheit oder Schamhaftigkeit zu tun wie z.B. in der Gesellschaft. Denn wir offenbaren uns völlig, ohne Vorsichtsmaßnahmen ergreifen zu müssen.

mowania, stawia siebie poza koleżeńską wspólnotą (urzeczywistnienie autentycznej wspólnoty było celem np. wszelkich wędrownych grup ruchu młodzieżowego).

Owszem, sam interes i jego realizacja nie muszą być czymś nieuporządkowanym i niezgodnym z prawem; nie muszą też sprzeciwiać się regułom gry wspólnoty albo je znosić. Dopiero bowiem egoistyczne interesy przeprowadzane bez zahamowań, czyli – mówiąc wprost – samolubstwo poszczególnej jednostki, czynią wspólnotę rzeczą niemożliwą.

Również samo zwracanie uwagi na własny interes, nawet najbardziej słuszny i najbardziej uzasadniony, zakłóca życie wspólnoty, o ile przyjmuje określoną intensywność. Dla przykładu: żądanie odsetek w powszechnym odczuciu uchodzi za coś całkowicie słusznego – należą się one pożyczającemu. Tymczasem zazwyczaj brat od brata żąda naprawdę równie niewiele, jak przyjaciel od przyjaciela. Gdyby tak nie było, zakłóciłoby to i zniekształciło, a może nawet zniszczyło relacje z rodziną oraz relacje przyjaźni. Z takiej samej przyczyny ludzie interesu (jak długo rzeczywiście mienia się nimi) mają, jak wiadomo, silną niechęć względem interesów wśród przyjaciół. Dorosły syn, który część swego zarobku oddaje do rodzicielskiej kasy domowej, uchybiłby regułom gry wspólnoty, gdyby stąd rościł sobie prawo do bycia traktowanym jak gość płacący za utrzymanie. Fakt, że takie zachowania dzisiaj nie są czymś niezwykłym, nie podważa reguł gry wspólnoty, dowodzi tylko, że współczesne życie rodzinne w wysokim stopniu podporządkowuje się innym regułom aniżeli typowym dla wspólnoty. Przyjaźń ze względu na określoną korzyść każdy uzna za związek zaprzeczający jej istocie, a może w ogóle nie nazwie go przyjaźnią. Przyjaciel, jak stwierdza opat cystersów Aelred von Rieval (1100–1167) w swojej wspaniałej książeczce o przyjaźni, nie szuka w niej własnych korzyści, lecz tylko tego dobra, jakiego ona sama w naturalny sposób jest źród-

In unserer Rede sind wir offen. Wir müssen nicht fürchten, mißverstanden zu werden. Wir brauchen auch nicht unsere Schwächen zu verbergen. In den gesellschaftlichen (sozialen) Beziehungen dagegen können solche Gefahren durchaus auftreten. Deshalb existiert diese Form des Vertrauens, die auf gewisse Weise zum Bereich des sozialen Lebens gehört, nur in der Gemeinschaft. In ihr haben wir ein offenes Herz füreinander. J. Pieper zitiert Goethes beredten Satz: „Sobald man in Gesellschaft, nimmt man vom Herzen den Schlüssel ab und steckt ihn in die Tasche.“ Das heißt: Erlaube niemandem, in dein Inneres zu blicken.²⁰

Gemeinschaft – gemeinsames Interesse

„In der Gemeinschaft verzichten wir auf persönliche Vorteile.“
J. Pieper

Alles, was die Gemeinschaft einschränkt, stört oder zerstört, wird in den Hintergrund gerückt. Vor allem wird der eigene Vorteil beiseite geschoben. Was die Menschen voneinander trennt und nicht verbindet, ist das individuelle, eigene „Ich“ des Menschen. Und zwar trennt es uns in dem Maße von den anderen, wie wir den verschiedenen persönlichen Vorteilen nachjagen.²¹

Jedoch muß unterstrichen werden, daß das Wohl, das wir hier betrachten, nicht allein die materiellen Vorteile betrifft, d.h. den Profit. Hinter dem Begriff des Eigennutzes verbergen sich aber noch viele andere Dinge, vor allem das Streben nach Prestige und Bedeutung sowie Macht. Gerade das Streben nach Macht und Bedeutung kann die Gemeinschaft zerstören, was wir besonders am Beispiel der Ehen und Familien beobachten können. Dafür hat uns besonders die Charakterologie und Individualpsychologie von A. Adler sensibel gemacht.²² Für „Stars“ stellen Freunde lediglich ein dankbares Publikum dar – sie sollen ihren Prestigewert unterstreichen. Somit leben sie nur scheinbar in einer Gemeinschaft von Freunden.

dłem. Podobnie tzw. małżeństwa z rozsądku, zawartego tylko z motywu obustronnych korzyści, nikt nie nazwie wspólnotą.

Kierując się dobrem wspólnoty, rezygnujemy, jak już powiedziano, z osobistego interesu, czyli z różnego rodzaju korzyści również wtedy, gdy mamy do nich prawo. Obdarzamy nimi, a tym samym własną osobą, wspólnotę. Postawa taka wynika z głębokiego zrozumienia, iż wspólnota jest możliwa tylko poprzez samooddanie. Samopotwierdzenie niszczy ją; stwierdzenie to dotyczy przynajmniej jego określonych form. Samopotwierdzenie jest zaznaczeniem indywidualnego, własnego interesu, a przez to uwydatnieniem tego, co nie jawi się jako wspólne. Akcentuje ono granice, które każdego członka wspólnoty odróżniają (oddzielają) od wszystkich innych poszczególnych członków²³.

Bezpośredniość

„Naturalna relacja wspólnotowa
to »oko w oko«, »dłoń w dłoń«”.

J. Pieper

Reguły gry wspólnotowego życia wykluczają pośrednictwo instytucji ludzkich lub środków technicznych. Odrzuca się więc wszystko to, co zakłóca oraz przekreśla bezpośredniość, ponieważ jednocześnie zakłóca i przekreśla życie we wspólnocie.

Zakłócenia i utrudnienia bezpośredniego kontaktu są przede wszystkim dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, mają one swoje źródło w samych formach kontaktu. Ze względu na nie możemy mówić o zachowaniach nieoficjalnych i zachowaniach oficjalnych. Otóż ludzie złączeni ze sobą na zasadzie wspólnoty nie znają jakiegokolwiek formalności i ceremonialności. Zawsze wybierają najkrótszą drogę do drugiej osoby. Mówią do siebie z reguły po imieniu i na ogół formą zwracania się jest „ty”. Przejściu od samej znajomości do przyjaźni najczęściej towa-

Eine weitere Form des Eigeninteresses betrifft das Suchen nach egoistischem Vergnügen, auf dessen asozialen Charakter die Psychologie verweist. Ein Wanderbursche, der seine Lebensmittel nicht mit anderen teilen will und das Vergnügen ihres Verzehrs für sich selbst reserviert, stellt sich außerhalb der Gemeinschaft seiner Wanderfreunde. Dabei war die Verwirklichung einer solchen Gemeinschaft doch das Ziel aller Wandergruppen der Jugendbewegung.

Gewiß, das bloße Interesse und seine Realisierung müssen nicht ungeordnet und rechtswidrig sein: sie brauchen den Spielregeln der Gemeinschaft auch nicht zu widersprechen oder sie aufzuheben. Denn erst die hemmungslos verwirklichten egoistischen Interessen, d.h. genau gesagt die Eigenliebe des jeweiligen Individuums, machen die Gemeinschaft unmöglich.

Aber schon der Hinweis auf das durchaus berechnete und überaus billige eigene Interesse stört das Leben der Gemeinschaft, wenn es eine bestimmte Intensität erreicht. Zum Beispiel gilt die Forderung von Zinsen im allgemeinen Empfinden als völlig berechtigt – sie stehen dem Verleiher ganz einfach zu. Dagegen wird ein Bruder vom anderen wirklich genauso wenig fordern wie ein Freund vom anderen. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, würde es die Beziehungen mit der Familie sowie die Beziehungen zum Freund stören und deformieren, vielleicht sogar zerstören. Aus demselben Grunde hegen Geschäftsleute (solange sie sich tatsächlich als solche betrachten) bekanntlich einen starken Widerwillen gegen Geschäfte unter Freunden. Der erwachsene Sohn, der einen Teil seines Verdienstes in die von den Eltern verwaltete Familienkasse abgibt, würde die Spielregeln der Gemeinschaft verletzen, wenn er daraus das Recht ableiten wollte, wie ein für seinen Unterhalt zahlender Gast behandelt zu werden. Die Tatsache, daß ein solches Verhalten heute keine Ausnahme mehr darstellt, stellt die Spielregeln der Gemeinschaft selbst keineswegs in

rzyszy wyraźnie zakomunikowana rezygnacja z dotychczas oczywistego „pan”. Dzieje się tak we wspólnocie religijnej, przyjaźni oraz rodzinie. Tytuł „pan”, „pani” i społeczne formy zwracania się są zbędne. Przyjaciele, z chwilą rozpadu swojej przyjaźni, wracają do społecznych form („pan”, „pani”), na które baczą teraz z przesadą często posuniętą aż do ironii. Dodajmy, że także u ludów pierwotnych odnotowujemy zwyczaj mówienia sobie po imieniu. Również w religijnej sekcie jako dobrowolnej wspólnocie przesadnie akcentuje się element wspólnotowy. Kwakrzy np. zwracają się nie tylko do swoich współwyznawców, ale również do osób obcych przez „ty”. Zabrzmie z pewnością interesująco, że nawet ruch młodzieżowy „Wędrownie Ptaki” (należał do niego sam Pieper będąc studentem) w swym radykalizmie formę „ty” pragnął uczynić powszechną formą międzyludzkiego obcowania²⁴.

Warto w tym miejscu podkreślić, iż zdaje się zanikać odcień dystansu, jakim naznaczone są pewne oficjalne formy kontaktu. Przy końcu wieku XVII istniała np. specyfika dworskich etykiet nakazująca zwracanie się do osób wyższych rangą w trzeciej osobie liczby mnogiej („oni”), jednakże już w 1750 r. powyższa forma zadomowiła się w języku niemieckim jako uniwersalna reguła uprzejmości. Dzisiaj ta forma dla mieszkańca miasta całkowicie zagubiła charakter pośredniości²⁵.

Zakłócenia życia wspólnotowego dojść mogą do głosu, po drugie, w wypadku pośrednictwa trzeciej osoby lub technicznego sprzętu. Z bratem zatem i przyjacielem nie obcujemy poprzez osoby pośredniczące. Naturalną formą relacji wspólnotowej jest „oko w oko”, „dłoń w dłoń”. Natomiast w relacjach o charakterze społecznym może być pożądane pośrednictwo określonej instancji dla zapewnienia dystansu i nieosobistego wydzwiku tego rodzaju odniesień.

Frage, sondern beweist lediglich, daß das heutige Familienleben weitgehend anderen Regeln unterliegt als den für eine Gemeinschaft typischen. Sogenannte Freundschaften zum Erzielen bestimmter Vorteile wird jeder als eine Beziehung ansehen, die dem Wesen der Freundschaft widerspricht, oder dieses Verhältnis überhaupt nicht als wirkliche Freundschaft ansehen. Wie der Zisterzienserabt Aelred von Rieval (1100–1167) in seinem vorzüglichen Buch von der Freundschaft schreibt, sucht der Freund in ihr nicht seinen eigenen Vorteil, sondern nur das Wohl, dessen Quelle die Freundschaft selbst auf natürliche Weise ist. Ähnlich wird auch niemand eine allein auf das Motiv gegenseitiger Vorteile gegründete sogenannte „Vernunftfehe” als Gemeinschaft bezeichnen.

Wenn wir uns vom Wohl der Gemeinschaft leiten lassen, verzichten wir, wie bereits erwähnt, auf unser Eigeninteresse, d.h. auf verschiedenartige Vorteile – selbst dann, wenn wir ein Recht darauf haben. Wir schenken sie – und damit unsere eigene Person – der Gemeinschaft. Eine solche Haltung resultiert aus dem tiefen Verständnis, daß eine Gemeinschaft nur durch Selbsthingabe möglich wird. Durch Selbstbehauptung wird sie zerstört; zumindest betrifft dies bestimmte Formen der Gemeinschaft. Selbstbehauptung bedeutet die Betonung des individuellen, eigenen Interesses und dadurch die Hervorhebung dessen, was uns nicht gemeinsam ist. Sie betont die Grenzen, die jedes Mitglied der Gemeinschaft von allen anderen ihrer Mitglieder unterscheidet (und trennt).²³

Unmittelbarkeit

„Die natürliche Gemeinschaftsbeziehung ist »Aug in Auge« und »Hand in Hand.«.”

J. Pieper

Die Spielregeln des Gemeinschaftslebens schließen die Vermittlung menschlicher oder technischer Institutionen aus. Beiseite geschoben und verworfen wird all das, was die Unmittelbarkeit

Bezpośredniość w życiu religijnym

Bardzo wyraźnie zaznacza się, jako reguła zachowania, bezpośredniość w życiu religijnym. Ofiara Mszy św. wymaga osobistego, bezpośredniego udziału wierzących. Z tego względu samego wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez radio chrześcijanin nie może traktować jako rzeczywistego uczestnictwa. Na podobnej zasadzie nie do zrealizowania okazuje się też idea listownej lub telefonicznej spowiedzi²⁶.

„Nie mieć przed sobą żadnych tajemnic”

„Zupełne odsłanianie tajemnic swej duszy okazać się może szkodliwe tak dla jednostki jak i wspólnoty”.

J. Pieper

Postawa, którą przybliżyła powyższe sformułowanie, jawi się jako jeszcze inna strona bezpośredniości życia wspólnotowego i jakby naturalne przedłużenie tej bezpośredniości.

Ludzie złączeni węzłami wspólnoty rezygnują z barier, których źródłem jest własne „ja”, otwierają się całkowicie na siebie i jeden staje wobec drugiego niejako bez broni i bez masek, w całej pełni umożliwiając drugiemu poznanie tajemnic swej duszy – *secretarium animae*. Rezerwa rozumiana jako strzeżenie własnej sfery prywatnej okazuje się zbędna – jej miejsce zajmuje postawa wolna od jakichkolwiek obwarowań (*Rückhaltlosigkeit*). Zarazem słusznie mówi się w tym wypadku o ryzyku śmieszności (H. Plesner). Można wprawdzie sobie pozwolić na to ryzyko, ale tylko w zamkniętym czy też najściślej kręgu ludzi, którzy w poczuciu świadomej odpowiedzialności złączeni są ze sobą wspólnotowymi regułami gry. Zupełnie pozbawione granic otwarcie się w swej intymności oznacza rezygnację z najbardziej wewnętrznych uczuć i ujawnia pewien rodzaj braku niewinności (*Keuschheit*). W rezultacie w równym stopniu może okazać się szkodliwe tak dla jednostki, jak

stört und negiert, weil dies zugleich das Leben in der Gemeinschaft stören und negieren würde.

Die Störungen und Behinderungen der Unmittelbarkeit sind vor allem von zweierlei Art. Erstens haben sie ihren Ursprung in den Formen des Kontakts selbst. Zum Beispiel kommen offizielle Verhaltensweisen ins Spiel. Dagegen kennen die nach dem Prinzip der Gemeinschaft miteinander verbundenen Personen keinerlei Förmlichkeiten und Zeremonien. Sie wählen immer den kürzesten Weg zur anderen Person. In der Regel reden sie einander mit dem Vornamen und im allgemeinen auch mit „Du“ an. Mit dem Übergang von der bloßen Bekanntschaft zur Freundschaft ist meistens ein deutlich mitgeteilter Verzicht auf die bisher selbstverständliche Anrede mit „Herr“ oder „Frau“ verbunden. Dies ist in der Religionsgemeinschaft, unter Freunden sowie in der Familie der Fall. Titel wie „Herr“ oder „Frau“ sowie die gesellschaftlichen Anredeformen sind überflüssig. Frühere Freunde kehren mit dem Zerbrechen ihrer Freundschaft oft zu den gesellschaftlichen Formen („Herr“ oder „Frau“) und zum „Sie“ zurück, worauf sie jetzt mit einer bis ins Ironische übertriebenen Beachtung Wert legen. Hinzugefügt sei, daß es bei primitiven Völkern Brauch ist, einander mit dem Vornamen anzureden. Auch in religiösen Sekten als freiwilligen Gemeinschaften wird das gemeinschaftliche Element übertrieben betont. Zum Beispiel reden die Quäker nicht nur ihre Glaubensbrüder, sondern auch ihnen völlig fremde Personen mit „Du“ an. Es klingt gewiß interessant, daß sogar die Jugendbewegung der „Wandervögel“, der Pieper als Student ebenfalls angehörte, in ihrem Radikalismus das „Du“ zur allgemeinen Form des zwischenmenschlichen Umgangs machen wollte.²⁴

An dieser Stelle muß betont werden, daß der Schatten der Distanz, der bestimmte offizielle Formen des Kontakts kennzeichnet, im Schwinden begriffen zu sein scheint. Am Ende des 17. Jahrhunderts gab es zum Beispiel eine spezifische Hofetikette, der zufolge höherstehende Personen in der dritten Person Mehrzahl angere-

i dla całej wspólnoty. Tutaj równie trafnie zabrzmiało stwierdzenie F. Nietzschego: „wspólnota czyni polspolitym”, jak i ostrzeżenie purytańskie: „spoufalanie się wytwarza pogardę” – czy też zdanie R. Gardiniego „wspólnota bez zastrzeżeń najbardziej niszczy istotę zagubionego w »my« człowieka”.

Nie ma jednakże żadnego punktu odniesienia, wobec którego można by określić granicę owej postawy „bez zastrzeżeń”. Nieznana jest również miara, by ograniczyć (określić) krąg ludzi, wobec których można i powinno się ją prezentować (miarą jest chyba jednak przeświadczenie, że druga osoba – ta, której pozwalamy się w całej pełni poznać – jest powiązana z nami na zasadzie odpowiedzialności)²⁷. Tym niemniej, jak podkreśla J. Pieper, postawę „bez zastrzeżeń” wyobrazić sobie można tylko w przypadku wspólnot religijnych. Wewnątrz rodziny akcentuje się bowiem wymóg respektu dla prywatnej sfery. Tego respektu domagać się będzie zazwyczaj dorosły syn od rodziców i rodzeństwa (np. tajemnica listów).

Spowiedź publiczna a całkowita otwartość

Spowiedź publiczna stanowi konkretny przejaw całkowitego i nieznanego barier otwarcia się na innych. Publiczne wyznanie grzechów, czyli odstonięcie i powierzenie najbardziej wewnętrznych, duchowych spraw jest możliwe tylko we wspólnocie religijnej. Przykład takiego życia odnajdujemy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Naturalnie, rzeczą oczywistą jest, że sama teoria wspólnoty nie wystarczy do uzasadnienia i wyjaśnienia faktu ujawniania publicznie swych przewinień. Jednocześnie znamieny jest fakt, że spowiedź przed wiernymi dzisiaj, czyli w czasie, w którym codzienne życie nie opiera się na wspólnotowych regułach gry, zachowała się jedynie w pewnych sektach z charakterystycznym dla nich przerostem elementu wspólnotowego²⁸.

det werden mußten. Aber schon 1750 hatte sich diese Form als universelle Höflichkeitsregel eingebürgert. Heute hat diese Form für den Stadtbewohner völlig den Charakter der Unmittelbarkeit verloren.²⁵

Zu Störungen des Gemeinschaftslebens kann es außerdem durch die Vermittlung Dritter oder technischer Geräte kommen. Daher verkehren wir mit dem Bruder oder dem Freund nicht über dritte Personen. Die natürliche Form der Gemeinschaftsbeziehung ist „Aug in Auge” und „Hand in Hand”. Dagegen kann in den Beziehungen mit gesellschaftlichem Charakter die Vermittlung einer bestimmten Instanz durchaus erwünscht sein, um eine gewisse Distanz und den unperönlichen Charakter derartiger Kontakte zu gewährleisten.

Unmittelbarkeit im religiösen Lebens

Sehr deutlich erkennbar wird die Spielregel der Unmittelbarkeit schließlich im religiösen Leben. Das heilige Meßopfer erfordert die persönliche, unmittelbare Teilnahme der Gläubigen. Aus diesem Grunde kann das bloße „Hören” der im Rundfunk übertragenen heiligen Messe nicht als wirkliche Teilnahme gelten. Analog dazu muß auch der Gedanke einer brieflichen oder telefonischen Beichte als unrealisierbar verworfen werden.²⁶

„Keine Geheimnisse voreinander haben”

„Die völlige Enthüllung der Geheimnisse seiner Seele kann sich sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft als schädlich erweisen.”

J. Pieper

Die Haltung, welche die obige Formulierung zum Ausdruck bringt, erweist sich als eine weitere Seite der Unmittelbarkeit des Gemeinschaftslebens und gleichsam als die natürliche Verlängerung dieser Unmittelbarkeit.

Die durch Gemeinschaftsbande verbundenen Menschen verzichten auf Schranken, deren

Elementy oficjalności

Poznaliśmy już te przemyślenia J. Piepera, które dotyczą reguł gry wspólnotowego życia wykluczających pośrednictwo instancji ludzkich lub technicznych środków porozumiewania się. Z bliskimi sobie ludźmi (rodzina, przyjaciele) powinniśmy obcować w bezpośrednich kontaktach. Jednakże w życiu nie można uniknąć pewnego elementu oficjalności i wówczas wybieramy najmniej wyraźną jej formę. Wyróżnić bowiem można wiele różnych stopni sformalizowania kontaktu. Jeżeli np. nie ma możliwości rozmowy z umiłowaną osobą, wtedy piszemy list miłosny, ale własnoręcznie, a nie na maszynie czy też komputerze (jakkolwiek posłużenie się powyższymi urządzeniami technicznymi obecnie nie powoduje już takiego dystansu jak dawniej). Drukowane lub powielane w sposób mechaniczny informacje wyrażają i jednocześnie warunkują bowiem większy dystans²⁹.

Sposób zwracania się dzieci do rodziców

Relacja dzieci – rodzice jest inna aniżeli relacje wśród ludzi obcych sobie (społeczeństwo), ponieważ podstawą jej budowania jest miłość, przyjaźń, wzajemne oddanie, serdeczna bezpośredniość itd. Zakłada to i dyktuje, naturalną kolejną rzeczą, właściwy takiemu klimatowi sposób zwracania się. Okazuje się on zatem bardziej bezpośredni niż np. w społeczeństwie. Z drugiej strony wymóg szacunku wobec rodziców poucza nas, by nie zwracać się do nich po imieniu. Można używać jednak zwrotu „ty”, który nie jest tym samym, co mówienie do rodziców po imieniu.

Jak ostatecznie należy rozumieć formę „ty” dzieci wobec rodziców? Otóż używać jej można np. w postaci: „mamo, czy możesz mnie dziś odebrać od przyjaciela?” Zawiera ona wypośredkowany sposób odnoszenia się, który wyraża zarazem bliskość, jak i dystans. Plasuje się

Ursprung das eigene „Ich” ist, und öffnen sich völlig füreinander; sie stehen einander gewissermaßen unbewaffnet und ohne Maske gegenüber und ermöglichen dem anderen Menschen die vollständige Kenntnis der Geheimnisse der eigenen Seele – *secretarium animae*. Eine als Wahrung der eigenen Privatsphäre verstandene Reservehaltung erweist sich als überflüssig – es wird eine von jedweden Bedenken freien Haltung der „Rückhaltlosigkeit” eingenommen. Diesbezüglich ist allerdings zu Recht das Risiko der Lächerlichkeit genannt worden (H. Plessner). Man kann sich zwar dieses Risiko erlauben, aber nur in einem geschlossenen oder im engsten Kreis von Menschen, die im vollen Gefühl der Verantwortung durch die Spielregeln der Gemeinschaft miteinander verbunden sind. Ein völlig grenzenloses Sich-Öffnen in seiner ganzen Intimität würde den Verzicht auf die allerinnersten Gefühle bedeuten und damit einen gewissen Mangel an Unschuld oder „Keuschheit” offenbaren. Im Endeffekt kann sich dies sowohl für den Einzelnen als auch für die ganze Gemeinschaft gleichermaßen als schädlich erweisen. Hier wird zu Recht Nietzsches Wort: „Gemeinschaft macht gemein” sowie die Warnung der Puritaner: „Vertraulichkeit schafft Verachtung” und R. Guardinis Satz: „Vorbehaltlose Gemeinschaft zerstört das Wesen des im ‘Wir’ verlorenen Menschen am meisten” zitiert.

Es gibt jedoch keinen Bezugspunkt, aufgrund dessen man die Grenzen dieser „vorbehaltlosen” Haltung festlegen könnte. Unbekannt ist auch der Maßstab zur Beschränkung (Festlegung) des Personenkreises, dem gegenüber eine solche Haltung noch eingenommen werden kann und soll. (Dies ist dann doch wohl die Überzeugung, daß die andere Person – diejenige, der wir erlauben, uns in vollem Umfang kennenzulernen – nach dem Prinzip der Verantwortung mit uns verbunden ist).²⁷ Dennoch ist, wie J. Pieper unterstreicht, eine solche „vorbehaltlose Haltung” nur im Falle religiöser Gemeinschaften denkbar.

pomiędzy formami „pan”, „pani” i użyciem imienia. Pozwala tym samym zwracać się do rodziców bezpośrednio, a jednocześnie zachować formę grzecznościową³⁰.

■ PRZYPISY

¹ Komunitaryzm to, jak czytamy w *Małym słowniku etycznym*, ruch umysłowy i polityczny powstały w latach 70. XX w., preferujący określone wartości, takie jak: życzliwość, zaangażowanie, miłość, solidarność (*Mały słownik etyczny*, Bydgoszcz 1999, s. 134). Natomiast według B. Walda już w słowie, od którego wywodzi się nazwa komunitaryzm – *communis* – nieprzypadkowo tkwi wskazówka, jakie treści się w nim akcentuje. Otóż w komunitaryzmie przypomina się o tym, że ludzkie życie tak naprawdę nie urzeczywistnia się w walce interesów ukierunkowanych przeciwko sobie, lecz na fundamencie wspólnych celów, wspólnych przeświadczeń oraz wspólnego życia (na podstawie rozmowy przeprowadzonej z B. Waldem w Münster we wrześniu 2004 r.).

² Rozmowa z B. Waldem, przeprowadzona we wrześniu 2005 r.

³ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 45; tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 26.

⁴ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 48.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 49.

⁷ Tamże, s. 46–49.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 319.

⁹ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 26.

¹⁰ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, s. 284.

¹¹ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 43–45.

¹² Tamże, s. 5.

¹³ Tamże, s. 51–52; tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 29.

¹⁴ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 51–52.

¹⁵ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 29.

¹⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, s. 47.

¹⁷ Rozmowa z B. Waldem, przeprowadzona w grudniu 2004 r.

¹⁸ F. Koneczny, dz. cyt., s. 48.

Denn innerhalb der Familie soll die geforderte Respektierung der Privatsphäre durchaus akzentuiert werden. Eine solche Respektierung wird gewöhnlich der erwachsene Sohn von den Eltern und Geschwistern fordern (z.B. hinsichtlich des Briefgeheimnisses).

Öffentliche Beichte und völlige Offenheit

Eine derartige Beichte zeugt von völliger und keine Grenzen kennender Offenheit für andere. Das öffentliche Sündenbekenntnis, d.h. das Anvertrauen und Enthüllen der allerinnerlichsten, geistigen Dinge ist nur innerhalb der religiösen Gemeinschaft möglich. Beispiele dafür finden wir in den ersten Jahrhunderten des Christentums. Selbstverständlich genügt die Theorie der Gemeinschaft selbst noch nicht zur Begründung und Erklärung der Tatsache öffentlicher Aufdeckung der eigenen Verfehlungen. Gleichzeitig ist es ein charakteristisches Phänomen, daß die öffentliche Beichte vor den übrigen Gläubigen heute, in einer Zeit, in der das tägliche Leben eben nicht mehr auf gemeinschaftlichen Spielregeln basiert, nur noch in bestimmten Sekten mit einer für sie typischen Hypertrophie des Gemeinschaftselements vorkommt.²⁸

Elemente der Vermittlung

Die Spielregeln des Gemeinschaftslebens schließen die Vermittlung menschlicher oder technischer Instanzen aus. Mit nahestehenden Personen (Familie, Freunde) sollten wir unmittelbaren Umgang pflegen. Aber in diesem Leben sind gewisse Elemente der Vermittlung unvermeidlich. Dann wählen wir jedoch die am wenigsten prägnante Form der Indirektheit. Denn es können ja viele Stufen des mittelbaren Kontakts unterschieden werden. Wenn wir z.B. nicht die Möglichkeit haben, persönlich mit der geliebten Person zu sprechen, schicken wir ihr einen Liebesbrief – dann allerdings einen handschriftlichen und keinen auf der Schreibmaschine oder

¹⁹ Rozmowa z B. Waldem, przeprowadzona w grudniu 2004 r.

²⁰ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 46.

²¹ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 49.

²² Tamże, s. 52.

²³ Tamże, s. 51–55.

²⁴ Tamże, s. 53–56.

²⁵ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 28–30.

²⁶ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 69.

²⁷ Tamże, s. 57–61.

²⁸ Tamże, s. 60; tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, s. 29–31.

²⁹ Tenże, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, s. 59–60.

³⁰ Rozmowa z B. Waldem, przeprowadzona w grudniu 2004 r.

Józef Kożuchowski

Ks. dr, proboszcz i wykładowca filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego (Elbląg), w Wyższej Szkole Zarządzania i Przedsiębiorczości (Elbląg), w Wyższej Szkole „Ateneum” (Gdańsk).

Kierunki zainteresowań: metafizyka, antropologia filozoficzna, etyka, współczesna filozofia niemiecka, filozofia J. Piepera, teologia.

auf dem Computer geschriebenen Brief, auch wenn die Benutzung solcher technischer Geräte heute nicht mehr solche Distanz verursacht wie früher. Gedruckte oder mechanisch vervielfältigte Informationen bezeugen und bedingen nämlich einen hohen Grad von Vermittlung.²⁹

Die Anredeform in der Familie – Kinder und Eltern

Die Beziehung zwischen Kindern und Eltern ist eine andere als die zwischen Fremden (in der Gesellschaft), weil sie sich auf dem Fundament der Liebe, der Freundschaft, gegenseitiger Hingabe, herzlicher Unmittelbarkeit usw. abspielt. Dies setzt dann natürlich eine diesem Klima der Verbundenheit entsprechende Form der Anrede voraus und diktiert sie. Sie muß also unmittelbarer sein als z.B. in der Gesellschaft (gegenüber fremden Menschen). Man kann die Wendung „Du” benutzen, was allerdings nicht bedeutet, daß man die Eltern bei ihrem Vornamen ruft.

Wie ist die Form des „Du” letztendlich zu verstehen, mit der die Kinder ihre Eltern anreden? Man kann sie z.B. in dieser Form gebrauchen: „Mutti, kannst du mich heute von meinem Freund abholen?” Dies zeugt von einer ausgewogenen Art der Anrede, die zugleich Nähe wie Distanz zum Ausdruck bringt. Sie situiert sich zwischen „Herr” bzw. „Frau” und dem „Du”. Damit erlaubt sie, jemanden beim Namen zu nennen, und wahrt zugleich die Form der Höflichkeit.³⁰

■ ANMERKUNGEN

¹ Unter dem Stichwort „Kommunitarismus” lesen wir im *Kleinen ethischen Wörterbuch*: „In den siebziger Jahren entstandene geistige und politische Bewegung, für die bestimmte Werte wie Wohlwollen, Engagement, Liebe und Solidarität Priorität besitzen [...]”, *Mały słownik etyczny*, Bydgoszcz 1999, S. 134. B. Wald zufolge ist es kein Zufall, daß bereits in dem Wort *communis*, von dem der Name „Kommunitarismus” abgeleitet ist, ein Hinweis darauf enthalten ist, welche Inhalte er besonders akzentuiert. Denn der Kommunitarismus erinnert daran, daß sich das mensch-

liche Leben im wesentlichen nicht auf der Basis einander entgegengesetzter Eigeninteressen verwirklicht, sondern auf dem Fundament gemeinsamer Ziele, gemeinsamer Unternehmungen und des gemeinsamen Lebens (auf der Grundlage eines Gesprächs mit B. Wald im September 2004 in Münster).

² Gespräch im September 2005 (B. Wald).

³ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 45; ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 26.

⁴ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 48

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 49.

⁷ Ebd., S. 46–49.

⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 2000, S. 319.

⁹ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 26.

¹⁰ P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002, S. 284.

¹¹ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 43–45.

¹² Ebd., S. 5.

¹³ Ebd., S. 51–52; ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 29.

¹⁴ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 51–52.

¹⁵ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 29.

¹⁶ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, Komorów 1997, S. 47.

¹⁷ Gespräch im Dezember 2004 (B. Wald).

¹⁸ F. Koneczny, op. cit., S. 48.

¹⁹ Gespräch im Dezember 2004 (B. Wald).

²⁰ J. Pieper, *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 46.

²¹ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 49.

²² Ebd., S. 52.

²³ Ebd., S. 51–55.

²⁴ Ebd., S. 53–56.

²⁵ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 28–30.

²⁶ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 69.

²⁷ Ebd., S. 57–61.

²⁸ Ebd., S. 60; ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, München 1987, S. 29–31.

²⁹ Ders., *Grundformen sozialer Spielregeln*, Frankfurt am Main 1966, S. 59–60.

³⁰ Gespräch im Dezember 2004 (B. Wald).

Józef Kożuchowski

Dr., Gemeindepfarrer und Lehrbeauftragter für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität in Elbing (Elbląg), an der Hochschule für Management und Unternehmertum in Elbing (Elbląg) und an der Hochschule „Ateneum” in Danzig (Gdańsk).

Interessenbereiche: Metaphysik, philosophische Anthropologie, Ethik, zeitgenössische deutsche Philosophie, die Philosophie von J. Pieper, Theologie.

Sławomir Ropiak

**Muzyka sakralna w procesie wychowania liturgicznego według biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera (1880–1947)****Die sakrale Musik im Prozeß der liturgischen Erziehung im Verständnis des ermländischen Bischofs Maximilian Kaller (1880–1947)**

Słowa kluczowe: śpiew liturgiczny, celebrowanie Eucharystii, muzyka sakralna, wychowanie liturgiczne

Schlüsselworte: liturgischer Gesang, Feier der Eucharistie, sakrale Musik, liturgische Erziehung

Biskup warmiński Maksymilian Kaller¹ prowadził ożywioną działalność duszpasterską; między innymi przeprowadził synod diecezjalny w 1932 r., wybudował nowe seminarium duchowne w Braniewie, dbał o rozwój kultu maryjnego oraz apostołstwa świeckich. Ważnym wydarzeniem, będącym pewnym podsumowaniem jego posługi², było wydanie śpiewnika i modlitewnika diecezjalnego w języku niemieckim pt. *Chwalcie Pana!*³. Następnego dnia po udzieleniu imprimatur na nowy śpiewnik, biskup M. Kaller oddał do druku obszerny list duszpasterski skierowany do niemieckich diecezjan, a zatytułowany *Śpiewanie i duszpasterstwo*, w którym podał zasady formacji liturgiczno-muzycznej⁴. Do sukcesów duszpasterskich biskupa należy przygotowanie rytuału warmińskiego, który to rytuał zatwierdziła Święta Kongregacja Obrzędów 30 marca 1939 r. Zgodnie z zarządzeniem biskupa, każda parafia zaopatrzyła się przynajmniej w sześć egzemplarzy nowego rytuału. Dodane do niego zbiory śpiewów gregoriańskich pozwalały na pełniejsze włączenie się wiernych do liturgii⁵.

Przypomniane powyżej fakty wyraźnie wskazują, że ten gorliwy zarządca diecezji warmińskiej przykładał wielką wagę do oddziaływania na wier-

Der ermländische Bischof Maximilian Kaller¹ zeichnete sich durch eine rege seelsorgliche Tätigkeit aus; unter anderem leitete er die Diözesansynode (1932), baute ein neues Priesterseminar in Braunsberg (Braniewo) und kümmerte sich um die Entwicklung der Marienverehrung und des Laienapostolats. Ein wichtiges Ereignis, gewissermaßen das Resümee seines Dienstes,² bildete die Herausgabe des Gesang- und Gebetbuches für die Diözese Ermland *Lobet den Herrn!* in deutscher Sprache.³ Am Tage nach der Erteilung des Imprimatur für das neue Gesangbuch gab Bischof M. Kaller einen an die Christen seiner deutschen Diözese adressierten umfangreichen Hirtenbrief mit dem Titel *Singen und Seelsorge* in Druck, in dem er die Prinzipien der liturgisch-musischen Bildung darlegte.⁴ Zu den seelsorglichen Erfolgen des Bischofs gehört auch die Vorbereitung des Rituale für das Ermland, das von der Heiligen Kongregation für die Riten am 30. März 1939 bestätigt wurde. Auf Anordnung des Bischofs versah sich jede Pfarrei mit mindestens sechs Exemplaren des neuen Rituale. Die beigelegten Sammlungen gregorianischer Gesänge ermöglichten eine vollständige Teilnahme der Gläubigen an der Liturgie.⁵

nych poprzez formację liturgiczno-muzyczną i dbał o wychowywanie świeckich do świadomego uczestnictwa w świętej Ofierze eucharystycznej.

1. Ofiara Chrystusa treścią śpiewów i wzorem dla uczestników misterium Eucharystycznego

U podstaw ujęcia Mszy św. jako Ofiary eucharystycznej leży nauka soboru trydenckiego, jasno podana zwłaszcza na sesji XXII⁶. Prawdę tę przypomniał także Pius XI w encyklice *Miserentissimus Redemptor* (1928)⁷. Biskup Kaller nauczał najprawdopodobniej pod wpływem lektury ówczesnego nowego dokumentu papieskiego, akcentując, że ofiara mszalna i ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa stanowią jedną i tę samą ofiarę: gdyż tu i tam jest jeden i ten sam Kapłan, jedna i ta sama Ofiara, jedno i te same cele. Właśnie na tej prawdzie wiary katolickiej biskup warمیński oparł wychowywanie diecezjan, czyniąc ją fundamentem swej pedagogii.

Biskup Kaller zachęcał wiernych, aby w każdą niedzielę i w święta składali Panu Bogu należną Mu daninę uwielbienia. Przypominał przykazanie kościelne, nakazujące wiernym w dni świąteczne wysłuchać ze skupieniem Mszy św.⁸ Zauważał przy tym, że jest to minimalny wymóg Kościoła. Pouchał o istocie Ofiary eucharystycznej, która wymaga od chrześcijan czegoś więcej niż tylko biernego i milczącego „wysłuchania” świętych misteriów. Msza św. jako ofiara wzywa uczestników do wewnętrznego udziału, do aktywnego zaangażowania się w sprawowaną tajemnicę⁹. Dostrzegamy tu ewolucję w kierunku nauczania o obowiązku uczestniczenia w celebracji niedzielnej Eucharystii; nauczanie to rozwinęło się po Soborze Watykańskim II¹⁰.

Biskup Kaller kładł bardzo silny akcent na świadomy proces wychowawczy poprzez odpowiednią formację liturgiczną. Tłumaczył, że ka-

Bereits diese Tatsachen zeigen deutlich, daß dieser eifrige Verwalter der Diözese der Einwirkung auf die Gläubigen durch die liturgisch-musische Bildung großes Gewicht beimaß und sich um die Erziehung der Laien zur bewußten Teilnahme am heiligen eucharistischen Opfer kümmerte.

1. Das Opfer Christi als Inhalt der Gesänge und als Vorbild für die Teilnehmer am eucharistischen Mysterium

Dem Verständnis der heiligen Messe als eucharistischem Opfer liegt die Lehre des Konzils von Trient zugrunde, die insbesondere in der Session XXII klar dargelegt wurde.⁶ An diese Wahrheit erinnerte auch Pius XI. in seiner Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* (1928).⁷ Bischof M. Kallers Lehre stand höchstwahrscheinlich unter dem Einfluß der Lektüre dieses damals neuen päpstlichen Dokuments und unterstrich, daß das eucharistische Opfer und das Kreuzesopfer ein und dasselbe Opfer darstellen: denn hier und dort agiert ein und derselben Priester, es ist ein und dasselbe Opfer, und die Ziele sind dieselben. Auf diese katholische Glaubenswahrheit gründete der ermländische Bischof die Erziehung seiner Diözesanmitglieder; er machte sie zum Fundament seiner Pädagogie.

Bischof M. Kaller ermunterte die Gläubigen, an jedem Sonntag und an den Festen dem Herrgott den Ihm gebührenden Tribut an Verehrung darzubringen. Er erinnerte an die Gebote der Kirche, die den Gläubigen an Feiertagen gebieten, innerlich gesammelt an der heiligen Messe teilzunehmen.⁸ Dabei bemerkte er, daß dies die Mindestanforderung der Kirche sei. Er belehrte die Gläubigen über das Wesen des eucharistischen Opfers, das von den Christen mehr verlangt als nur passives und schweigendes „Hören“ der heiligen Mysterien. Die heilige Messe als Opfer fordert die Teilnehmer zur inneren Anteilnahme auf,

plan przy ołtarzu to przedstawiciel i urzędnik Chrystusa, proboszcz jest zarazem głową wspólnoty ofiarnej, a parafia wezwana zostaje do pobożnego towarzyszenia mu przy składanej przez niego Ofierze. Udział wiernych ma wyrażać się przede wszystkim w pięknym śpiewie liturgicznym zarówno łacińskim, jak i niemieckim. Biskup zastrzegł jednak, że śpiew zgromadzonego ludu w żadnym wypadku nie może być tylko zewnętrzny i mechaniczny, lecz musi wypływać z głębokiego zrozumienia liturgii. Wzór Chrystusa składającego ofiarę musi być wyraźnie ukazany wiernym. Nieporozumieniem byłby śpiew wspólnoty parafialnej niczego nie rozumiejącej z misterium świętej Ofiary¹¹.

Uczestnik niedzielnej Mszy św., prawidłowo uformowany, wpatruje się i rozważa ofiarny czyn Jezusa Chrystusa uobecniający się na ołtarzu. Wzór Chrystusa Pana zobowiązuje uczestników Mszy św. do aktów jednoczenia się z Nim w ofiarowaniu siebie Bogu. Każdy wierny po słowach *Ite missa est* winien opuszczać Dom Boży w przekonaniu, że brał udział w Ofierze Nowego Przymierza i w najstraszliwszym świadectwie wydania się Chrystusa swojemu Ojcu, oraz że z Chrystusem i przez Chrystusa oddał się na własność swojemu Najwyższemu Panu¹².

Biskup Kaller zaliczył do śpiewów o charakterze ofiarnym trzy części *Ordinarium*: *Kyrie*, *Sanctus* i *Agnus Dei*. *Kyrie eleison* ma zadanie przygotować grzeszników do udziału w Ofierze i podkreślić *sacrum* rozpoczynającej się Tajemnicy. Stąd tłumaczone jest jako akt pokutny, poprzedzający przystąpienie do świętej Ofiary. *Kyrie* musi być śpiewane z wewnętrzną postawą błagania: nie odpychaj nas grzeszników, którzy teraz zbliżamy się do Twojego tronu¹³.

Sanctus – tłumaczy biskup – jest organicznym dalszym ciągiem uwertury do stałej ofiary Nowego Przymierza, jest dopełnieniem *Prefacji*. Kto śpiewa w czasie mszy *Sanctus*, musi do tych słów dołożyć uwielbienie i głęboki szacunek dla świętości, wielkości i doskonałości Boga, ku

zum aktiven Engagement für das gefeierte Geheimnis.⁹ Hier wird eine Entwicklung in Richtung der Lehre nach dem 2. Vatikanischen Konzil von der Verpflichtung zur „Teilnahme“ an der sonntäglichen Eucharistiefeier erkennbar.¹⁰

Besonderen Nachdruck legte Bischof M. Kaller auf den aktiven Erziehungsprozeß durch eine entsprechende liturgische Bildung. Er erklärte, daß der Priester am Altar ein Vertreter und Beamter Christi ist. Der Gemeindepfarrer ist zugleich das Haupt der Opfergemeinschaft, und die Pfarrgemeinde ist dazu aufgerufen, ihn bei dem von ihm dargebrachten Opfer fromm zu begleiten. Die Teilnahme der Gläubigen soll vor allem im schönen liturgischen Singen zum Ausdruck kommen, sowohl in lateinischer als auch in deutscher Sprache. Der Bischof warnte jedoch, der Gesang des versammelten Volkes dürfe auf gar keinen Fall nur äußerlich und mechanisch sein, sondern er müsse aus einem tiefen liturgischen Verständnis heraus resultieren. Das Vorbild des das Opfer darbringenden Christus muß den Gläubigen deutlich aufgezeigt werden. Der Gesang einer nichts vom Mysterium des heiligen Opfers ahnenden Pfarrgemeinde wäre ein Mißverständnis.¹¹

Der entsprechend vorbereitete Teilnehmer an der sonntäglichen Meßfeier betrachtet und kontempliert die sich auf dem Altar vergegenwärtigende Opfertat Jesu Christi. Das Vorbild Christi, unseres Herrn, verpflichtet die Teilnehmer an der heiligen Messe zu Akten der Vereinigung mit Ihm durch ihre Selbsthingabe an Gott. Jeder Gläubige soll nach dem *Ite missa est* das Gotteshaus in der Überzeugung verlassen, daß er am Opfer des Neuen Bundes teilgenommen hat und bei dem schrecklichen Zeugnis der Selbsthingabe Christi an Seinen Vater zugegen war, sowie daß er sich mit Christus und durch Christus seinem Höchsten Herrn zum Eigentum hingegeben hat.¹²

Bischof M. Kaller zählte drei Teile des *Ordinariums* zu den Gesängen mit Opfercharakter: das *Kyrie*, das *Sanctus* und das *Agnus Dei*. Das

chwale którego chce zstąpić na ołtarz nasz Pośrednik, Chrystus. Biskup Kaller, zgodnie z ówczesną praktyką, oddzielał *Benedictus* od akklamacji *Sanctus*. Według niego, *Benedictus* musi być jak powitanie eucharystycznego ofiarnika, Chrystusa, *Hosanna* zaś powinno być odczuwane przez śpiewającą gminę jako jeszcze bardziej radosne zawołanie „bądź błogosławiony”¹⁴.

Zawołanie z litanii *Agnus Dei* kieruje uwagę uczestników Mszy św. na oddzielone postaci chleba i wina, które są sakramentalnymi symbolami śmierci Chrystusa. Od zgromadzonego ludu oczekuje się jeszcze większego skupienia modlitewnego, gdy zwraca się do Syna Bożego, który jako Arcykapłan – a zarazem prześlągalna ofiara – spoczywa na ołtarzu i „jako Baranek jest zabijany”¹⁵.

Oprócz stałych części Mszy św., bardzo ważne zadanie formacyjne pełniły pieśni mszalne, wykonywane według warmińskiego zwyczaju także podczas niedzielnej sumy. Wprowadzony przez biskupa Kallera śpiewnik diecezjalny przewidywał cykl złożony z czterech rozmaitych pieśni, uwzględniając przygotowanie oraz trzy główne części świętej Ofiary. Według biskupa, tylko pierwsza z pieśni, na początku Mszy św., odpowiada porze roku kościelnego, pozostałe ściśle ukierunkowane są na tajemnicę Ofiary¹⁶. Podczas *Offertorium* śpiewa się pieśń, która nasuwa myśli o gotowości do ofiary. Wprawdzie można tu umieścić pieśń odpowiadającą porze roku liturgicznego, jednak pod warunkiem, że przekazuje ona w jakikolwiek sposób myśli ofiarne. Trzecia pieśń, „po Przeistoczeniu”, jest wyznaczona na najważniejsze minuty świętej służby. Treścią tego śpiewu powinien być ofiarny czyn Chrystusa, potwierdzony w czasie śpiewania ofiarnym usposobieniem chrześcijan. Biskup Kaller uznał za niewystarczające dotychczasowe pieśni niemieckie przeznaczone na czas po Przeistoczeniu, które pobożnie przyjmowały za fakt przemianę, sakramentalną obecność Chrystusa, bez wspomnienia Jego ofiary, która urzeczywistnia się na ołtarzu¹⁷.

Kyrie eleison soll die Sünder zur Teilnahme am Opfer vorbereiten und den sakralen Charakter des beginnenden Geheimnisses unterstreichen. Daher wird es als Bußakt erklärt, der dem Zutritt zum heiligen Opfer vorausgeht. Das *Kyrie* muß mit einer inneren flehentlichen Haltung gesungen werden: Weise uns Sünder nicht zurück, die wir uns jetzt Deinem Thron nähern.¹³

Das *Sanctus* – so erklärt der Bischof – bildet die organische Fortsetzung der Overtüre zum beständigen Opfer des Neuen Bundes, eine Ergänzung der *Praefatio*. Wer in der Messe das *Sanctus* singt, muß diesen Worten Verehrung und tiefe Wertschätzung für die Heiligkeit, Größe und Vollkommenheit Gottes hinzufügen, zu dessen Ehre unser Mittler Christus auf den Altar herabsteigen will. Der damaligen Praxis gemäß trennte Bischof M. Kaller das *Benedictus* von der Akklamation des *Sanctus*. Ihm zufolge muß das *Benedictus* gleichsam die Begrüßung des eucharistischen Opferpriesters Christus darstellen. Und das *Hosanna* soll von der singenden Gemeinde als überaus freudiger Ruf „Sei gegrüßt” empfunden werden.¹⁴

Der Ruf aus der Litanei *Agnus Dei* verweist in der heiligen Messe auf die getrennten Gestalten von Brot und Wein, die sakramentale Symbole des Todes Christi bilden. Vom versammelten Volk wird noch größere Sammlung im Gebet erwartet, wenn sie sich an den Sohn Gottes wenden, der als Hoherpriester und als Opfer zugleich auf dem Altar ruht und „als Lamm getötet wird”.¹⁵

Neben den beständigen Teilen der heiligen Messe erfüllten ebenfalls die nach ermländischem Brauch auch beim sonntäglichen Hochamt gesungenen Meßlieder eine wichtige Formationsaufgabe. Das von Bischof M. Kaller eingeführte Diözesangesangbuch sah für den ganzen Zyklus vier verschiedene Lieder vor, die die Vorbereitung und die drei Hauptteile des heiligen Opfers betrafen. Dem Bischof zufolge entspricht nur das erste dieser Lieder zu Beginn der heiligen Messe der Zeit des Kirchenjahres, wäh-

Biskup wyjaśniał, że gmina gromadzi się na Mszy św. nie tylko po to, by uwielbiać Chrystusa w sakramentalnej postaci, ale przede wszystkim po to, by złożyć Bogu daninę w postaci hołdu jako naszemu Najwyższemu Panu. Dokonuje się to poprzez uczestnictwo w świętej uroczystości ofiarnej Chrystusa, którego oddanie staje się we Mszy św. także naszą ofiarą Ojcu w niebie. Według biskupa Kallera, śpiewem kształtującym taką postawę jest pieśń *Spójrz Ojczy z najwyższego tronu*¹⁸, w której, poprzez klasyczną wyrazistość słów, wyraża się nauka Kościoła o świętej ofierze mszalnej. Biskup zachęcał też do wprowadzenia w życie nowych pieśni mszalnych zawartych w diecezjalnym śpiewniku liturgicznym, który uzupełnił dotychczasową lukę¹⁹.

Biskup Kaller podkreślał potrzebę utrzymania ofiarnego charakteru śpiewów, tłumacząc, że także czwarta i ostatnia pieśń cichej mszy, pieśń podczas Uczty Ofiarnej, nie powinna być ogólną pieśnią o Najświętszym Sakramencie, lecz śpiewem, który przygotowuje uczestników przynajmniej do duchowej komunii. Autor listu zauważył, że wierni w diecezji coraz chętniej nawiedzali ciche msze poranne. Bezpośrednią przyczynę tego stanowiła chęć przystąpienia do Komunii Świętej. Z jednej strony był to dobry zwyczaj, świadczący o narastaniu wśród diecezjan świadomości, że udział w ofierze winien być dopełniony przystąpieniem do Komunii Świętej; z drugiej strony biskup dostrzegł w tym przyczynę zanikania wspólnego śpiewu. Aby przezwyciężyć to drugie, niekorzystne zjawisko, wniósł postulat przesunięcia mszy śpiewanych na godziny poranne, gdy przychodzi najwięcej osób. Śpiew zgromadzenia miał pełniej odzwierciedlać wspólnotowy charakter i znaczenie Komunii Świętej. W ten sposób pobożnym i komunikującym parafianom lepiej został przybliżony sens Mszy św. jako ofiarowanie gminy, a nie tylko jako prywatna modlitwa.

Należy jeszcze dodać, że biskup Kaller domagał się, aby wierni śpiewali pieśni mszalne

rend die übrigen strikt auf das Geheimnis des Opfers ausgerichtet sind.¹⁶ Während des *Offertoriums* wird ein Lied gesungen, das die Bereitschaft zum Opfer ausdrückt. Zwar kann hier ein Lied gesungen werden, das dem jeweiligen Zeitpunkt des liturgischen Jahres entspricht, aber nur unter der Bedingung, daß es auf irgendeine Weise den Opfergedanken zum Ausdruck bringt. Das dritte Lied, „Nach der Wandlung“, ist für die wichtigsten Minuten des heiligen Dienstes bestimmt. Den Inhalt dieses Gesanges soll die Opfertat Christi bilden, die im Lied durch die opferbereite Einstellung der Christen bestätigt wird. Bischof M. Kaller erachtete die bisherigen deutschen Lieder als unzureichend, die für die Zeit nach der Wandlung vorgesehen waren und die die Tatsache der Wandlung, der sakramentalen Gegenwart Christi, zwar fromm zur Kenntnis nahmen, ohne jedoch das sich auf dem Altar verwirklichende Opfer Christi zu erwähnen.¹⁷

Der Bischof erklärte, daß sich die Gemeinde nicht nur deshalb zur heiligen Messe versammelt, um Christus in sakramentaler Gestalt zu verherrlichen, sondern vor allem, um Gott in Form einer Huldigung als unserem Höchsten Herrn Tribut zu zollen. Dies geschieht durch die Teilnahme an der heiligen Opferfeier Christi, dessen Hingabe in der heiligen Messe auch zu unserem Opfer an den Vater im Himmel wird. Bischof M. Kaller zufolge ist *Sieh Vater von dem höchsten Throne*¹⁸ ein Lied, das zu einer solchen Haltung erzieht, weil in der klassischen Klarheit seiner Worte die Lehre der Kirche vom heiligen Meßopfer gut zum Ausdruck kommt. Der Bischof ermunterte auch zur Einführung der im liturgischen Diözesangesangbuch, das die bisherige Lücke ausfüllte, enthaltenen neuen Meßlieder ins kirchliche Leben.¹⁹

Bischof M. Kaller äußerte sich zur Notwendigkeit, den Opfercharakter der Gesänge beizubehalten, und erklärte, daß auch das vierte und letzte Lied der stillen Messe, das Lied während des Opfermahls, kein allgemeines Lied über das aller-

w ścisłym związku z misterium ołtarza, również na tzw. pomocniczych mszach niedzielnych, gdy kapłan wykonuje czyn ofiarny bez rytualnych śpiewów właściwych uroczystej sumie²⁰.

2. Chwała Boża i uświęcenie wiernych podwójnym celem wychowania liturgiczno-muzycznego

Biskup Maksymilian Kaller stał na stanowisku, że muzyka sakralna nie może być postrzegana jako dodatek do nabożeństw. Śpiew liturgiczny jest sprawą ściśle duszpasterską i ma prowadzić do prawdziwej dojrzałości chrześcijańskiej. Biskup wskazywał na podwójny cel wychowania liturgiczno-muzycznego, przypominając, że najgłębszym sensem całego duszpasterstwa jest ukierunkowanie na oddawanie czci Bogu poprzez formy kultu i poprzez życie oraz uświęcenie człowieka powołanego właśnie do świętości²¹. Muzyka, wykonywana podczas Mszy św., ma charakter służebny i ma pomóc wiernym w przeżywaniu Ofiary, a nie wywoływać zadowolenie chóru i śpiewających parafian zgromadzonych w nawie kościoła.

Biskup, uzasadniając potrzebę uwielbiana Boga, powołał się na autorytet samego Boga odzwierciedlony w Piśmie Świętym. Stwierdził, że często w psalmach słowami „Chwalcie Pana!” Duch Święty wzywał do oddawania chwały Najwyższemu²². Już sam tytuł śpiewnika *Lobet den Herrn!* dobitnie podkreśla potrzebę gloryfikacji Boga. Biskup uznał uwielbianie Boga przez lud za najgłębszy sens i najważniejszy cel wydanego modlitewnika. W krótkim słowie wstępnym do śpiewnika aż sześć razy wołał za św. Pawłem: „Chwalcie Pana!” (Ef 5, 19), by w ten sposób zachęcić diecezjan do życzliwego przyjęcia nowego podręcznika do modlitwy. Oprócz tego wezwania biskup przywołał także napomnienie apostołskie, abyśmy „zgodnie jednymi ustami wielbili

heiligste Sakrament sein dürfe, sondern ein Gesang, der die Teilnehmer zumindest auf die geistige Kommunion vorbereitet. Bischof M. Kaller bemerkte das Phänomen, daß die Gläubigen in der Diözese immer lieber die stillen Morgenmessen besuchen. Die unmittelbare Ursache dafür war der Wille zum Empfang der heiligen Kommunion. Einerseits war das ein guter Brauch, der vom zunehmenden Bewußtsein vieler Christen zeugte, daß die volle Teilnahme am Opfer durch den Empfang der heiligen Kommunion ergänzt werden sollte; andererseits sah der Bischof darin eine Ursache für das Aufhören des gemeinsamen Singens. Um diese ungünstige Erscheinung zu überwinden, postulierte er eine Verschiebung der gesungenen Messen auf die Morgenstunden, zu denen die meisten Personen kamen. Der Gesang der versammelten Gemeinde soll den Gemeinschaftscharakter und die Bedeutung der heiligen Kommunion für die Gemeinschaft besser widerspiegeln. Auf diese Weise wird den frommen und die Kommunion empfangenden Gemeindemitgliedern der Sinn der heiligen Messe als Opferung der Gemeinde und nicht nur als privates Gebet besser nähergebracht.

Hinzugefügt werden muß noch, daß Bischof M. Kaller forderte, die Gläubigen sollten die Meßlieder in enger Verbindung mit dem Mysterium des Altars singen, auch in den sogenannten sonntäglichen „Hilfsmessen“, wo der Priester die Opfertat ohne die dem feierlichen Hochamt eigenen rituellen Gesänge vollzieht.²⁰

2. Die Ehre Gottes und die Heiligung der Gläubigen als doppeltes Ziel der liturgisch-musischen Erziehung

Bischof Maximilian Kaller vertrat den Standpunkt, daß die sakrale Musik nicht als eine Zugabe zum Gottesdienst angesehen werden darf. Der liturgische Gesang ist eine strikt seelsorgliche Angelegenheit und soll auf die wahre christliche

Boga i Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Rz 15, 6).

Uwielbianie Boga jest najważniejszym celem egzystencji człowieka. Temu zadaniu powinno służyć całe nasze życie. Świadome uczestnictwo w liturgii, będące godnym oddawaniem czci Bogu, wymaga odpowiednio moralnego życia. Świętość Boga sprawia, że czymś niestosownym staje się hymn pochwalny w ustach grzeszników (por. Syr 15, 9)²³. Biskup Kaller wskazał na etyczny wymiar muzyki sakralnej, przywołując nauczanie św. Augustyna: śpiewajcie głosami, śpiewajcie sercami, śpiewajcie ustami, śpiewajcie postępowaniem (obyczajami), śpiewajcie nową pieśń nie tylko językiem, lecz także waszym życiem²⁴.

Drugim celem śpiewu liturgicznego jest uświęcenie wiernych. Ponownie nawiązując do słów św. Augustyna, biskup Kaller stwierdził, że muzyka pozytywnie oddziałuje na masy ludzi, np. pociesza pogrążonych w smutku. Pod wpływem sakralnych śpiewów człowiek, otoczony opieką duszpasterską, doświadcza duchowych poruszeń²⁵. Dzięki świętym śpiewom wierni pomnażają miłość ku Bogu. Biskup przytoczył też nauczanie św. Piusa X, że za pośrednictwem śpiewu sakralnego wierni powinni być „łatwiej jeszcze pobudzeni do pobożności i lepiej usposobieni do zebrania w sobie owoców łaski, które stają się ich udziałem przez sprawowanie Przenajświętszych Tajemnic”²⁶.

Inną właściwością śpiewu sakralnego jest to, że odblokowuje on i rozluźnia wewnętrznie człowieka. Ludzie przychodzą na niedzielne nabożeństwo pokryci ulicznym kurzem dnia powszedniego, obciążeni domowymi kłopotami, trudem egzystencji. Jakże czują się oswobodzeni, gdy tylko otworzą serca i usta do świętego śpiewu! Muzyka wie, jak wyrazić niewypowiedziane i niewysłowione. Tak więc melodia okazuje się najbardziej nieoceniona spośród rzeczy nieuchwytnych. Muzyka sakralna budzi radość

Reife hin orientieren. Der Bischof verwies auf das doppelte Ziel der liturgisch-musischen Erziehung und erinnerte daran, daß der tiefste Sinn der gesamten Seelsorge in der Verehrung Gottes im Kult und im Leben sowie in der Heiligung des zur Heiligkeit berufenen Menschen besteht.²¹ Die während der heiligen Messe dargebrachte Musik besitzt dienstbaren Charakter, sie soll den Gläubigen beim Erleben des Opfers helfen und nicht bloß die Zufriedenheit des Chores und der im Kirchenschiff versammelten singenden Gemeindeglieder anstreben.

Der Bischof begründete die Notwendigkeit der Gottesverehrung und berief sich dabei auf die Autorität von Gott selbst in Seinem Wort. Er stellte fest, daß der Heilige Geist in den Psalmen oft mit den Worten „Lobet den Herrn!” zur Verherrlichung des Allerhöchsten aufruft.²² Bereits der Titel des Gesangbuches *Lobet den Herrn!* unterstrich nachdrücklich die Notwendigkeit der Verherrlichung Gottes. Der Bischof erachtete den Lobpreis Gottes durch das Volk als den tiefsten Sinn und das wichtigste Ziel des herausgegebenen Gebetbuches. In seiner kurzen Einführung in das Gesangbuch ruft er gleich sechs Mal mit dem hl. Paulus aus: „Lobet den Herrn!” (Eph 5, 19), um auf diese Weise die Christen seiner Diözese zur wohlwollenden Annahme des neuen Gebetbuches zu ermuntern. Außer diesem Aufruf zitierte der Bischof auch die apostolische Ermahnung: „Damit ihr Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, einträchtig und mit einem Munde preist” (Röm 15, 6).

Der Lobpreis Gottes ist das höchste Ziel der Existenz des Menschen. Dieser Aufgabe soll unser gesamtes Leben dienen. Die bewußte Teilnahme an der Liturgie, die eine würdige Anbetung Gottes darstellt, setzt ein entsprechend moralisches Leben voraus. Die Heiligkeit Gottes bewirkt, daß Loblieder im Munde von Sündern fehl am Platze sind (vgl. Sir 15, 9).²³ Bischof M. Kaller verwies auf die ethische Dimension der sakralen Musik und zitierte dabei die

chrześcijańską i jest jej zewnętrznym wyrazem. Źródło szczęścia to przebywanie w świątyni, w domu Ojca, najlepszego ze wszystkich ojców. „Uradowałem się, gdy mi powiedziano: Pójdziemy do domu Pana” (Ps 122 (121), 1). Pobyt na świętym miejscu jest za każdym razem dniem świątecznym. Nowe Przymierze, przeżywane podczas kazania, Ofiarowania czy modlitwy, jest po prostu Ewangelią, czyli Radosną Nowiną. Podniosły stan uczestników wręcz domaga się wyrażenia tego poprzez wspólny śpiew²⁷.

Ze skuteczności tego środka uświęcenia jakim jest muzyka wypływa zachęta skierowana do duszpasterzy, by więcej uwagi zwrócili oni na dobrą formację liturgiczno-muzyczną. Owocem tego zaangażowania będzie wzrost gorliwości wiernych, którzy będą przychodzić na niedzielną Mszę św. nie pod przymusem, lecz chętnie, rozumiejąc uczestnictwo w niedzielnym zgromadzeniu jako radosny przywilej²⁸.

3. *Musica sacra* – godny liturgii i skuteczny środek wychowawczy

Nauczanie biskupa Kallera o muzyce sakralnej wywodziło się z ruchu liturgicznego. W omawianym przez nas okresie, jeśli chodzi o muzykę, Kościół znajdował się pod wpływem prężnej działalności stowarzyszenia cecyliańskiego, którego poglądy spotkały się z uznaniem i oficjalnym poparciem papieża Piusa IX²⁹. Chociaż sam termin *musica sacra* znany był już wcześniej³⁰, to na stałe wprowadził go do prawodawstwa kościelnego św. Pius X w swoim *motu proprio* o muzyce świętej *Inter pastoralis officii sollicitudines* (Rzym 1903)³¹. Dwadzieścia pięć lat później Pius XI napisał z ubolewaniem, że w niektórych miejscowościach nie wprowadzono w życie mądrych przepisów, wskutek czego nie otrzymano pożądaných owoców. Nie usunięto tego, co nie licuje ze świę-

Anweisung des hl. Augustinus: Singt mit der Stimme, singt mit dem Herzen, singt mit dem Mund, singt mit eurem ganzen Verhalten (euren Gewohnheiten), singt ein neues Lied – nicht nur mit der Zunge, sondern auch mit eurem Leben.²⁴

Das zweite Ziel des liturgischen Gesanges ist die Heiligung der Gläubigen. Den Genius des hl. Augustinus zitierend, stellte Bischof M. Kaller fest, daß die Musik positiv auf die Menschenmenge einwirkt, daß sie die Traurigen tröstet. Unter dem Einfluß der sakralen Gesänge erfährt der seelsorglich betreute Mensch geistige Rührungen.²⁵ Dank der heiligen Gesänge mehrten die Gläubigen ihre Liebe zu Gott. Der Bischof zitierte auch die Unterweisung des hl. Pius X., daß die Gläubigen durch Vermittlung des sakralen Gesanges „noch leichter zur Frömmigkeit stimuliert und empfänglicher dafür gemacht werden sollten, die Früchte der Gnade in sich zu sammeln, die ihnen durch die Feier der allerheiligsten Geheimnisse zuteil werden“.²⁶

Eine der Eigenschaften des sakralen Gesanges besteht darin, daß er die Blockierungen der Menschen löst und sie innerlich auflockert. Die Menschen, die zum Sonntagsgottesdienst kommen, sind mit dem Straßenstaub des Alltags bedeckt und mit ihren häuslichen und existentiellen Problemen belastet. Wie befreit sie sich fühlen, sobald sie ihre Herzen und Mäuler zum heiligen Gesang öffnen! Die Musik weiß das Unsagbare und Unausprechliche auszudrücken. Deshalb ist die Melodie das am meisten unterschätzte unter den ungreifbaren Dingen. Die sakrale Musik weckt die christliche Freude und ist ihr äußerer Ausdruck. Die Quelle des Glücks ist der Aufenthalt im Gotteshaus, im Haus des Vaters, des besten aller Väter. „Ich freute mich, als man mir sagte: Zum Haus des Herrn wollen wir pilgern“ (Ps 122 [121], 1). Der Aufenthalt am heiligen Ort ist jedesmal ein Fest. Der während der Predigt, während der Opferung oder beim Gebet erfahrene Neue Bund ist ganz einfach das Evangelium, d.h. eine Gute Nachricht. Der feierliche Zustand der

tością i powagą świątyni, gdyż niektórzy uważali, że wydane prawa ich nie obowiązują. Inni zaś początkowo zastosowali się do tych zarządzeń, lecz później stopniowo wprowadzili taki rodzaj muzyki, który jest w kościele niedopuszczalny³².

Wydaje się, że powyższy zarzut nie odnosi się do biskupa Kallera i muzyki w diecezji warmińskiej, mimo że nie we wszystkich parafiach jednakowo szybko udawało się wcielić w życie nowe przepisy. W rozważaniach biskupa można bowiem dostrzec wiele analogii do nauczania papieskiego. W swej konstytucji Pius XI wspominał np. pewne podniosłe wydarzenie liturgiczne z pierwszego roku swego pontyfikatu oraz to, że z przyjemnością doświadczył piękna i głębi ducha liturgii, gdy odprawianą przez niego w Bazylice Watykańskiej uroczystą Mszę św. uświetnił śpiewem gregoriańskim olbrzymi chór, złożony z duchownych wszystkich narodów³³.

W diecezji warmińskiej wprowadzano chorał gregoriański zgodnie z zarządzeniami Stolicy Apostolskiej. Wzorując się na papieżu, biskup Kaller wspominał, jak to dane mu było przeżyć piękno liturgii, gdy z okazji 550 rocznicy katedry warmińskiej we Fromborku osiem tysięcy diecezjan jednym głosem wyśpiewało *Missa de angelis* (diecezjan wcześniej oczywiście specjalnie przygotowanych w wielu miejskich parafiach). Chętnie też wspominał odwiedzin w pewnej warmińskiej parafii miejskiej, w której życie liturgiczne tętniło szczególnie mocno: oficjum chorałowe na nabożeństwie z rana w niedzielę okazało tak żywe wewnętrzne i zewnętrzne zaangażowanie, ujawniło taką zwartość liturgiczną wspólnoty, jedno tak niezakłócone skupienie na ołtarzu, iż uznał, że kazanie nieutrzymane w duchu tej liturgicznej uroczystości ofiarnej byłoby chybione. Biskup stwierdził więc, że chorał jako śpiew ludowy jest możliwy³⁴. Tym samym potwierdził uwagę papieża Piusa XI, że gdziekolwiek wcielano *motu proprio* Piusa X, „tam odżyła piękność wyborowej sztuki i rozkwitł szeroko duch religijny

Teilnehmer verlangt geradezu danach, sich durch gemeinsamen Gesang zu äußern.²⁷

Aus diesem wirksamen Mittel zur Heiligung, welches die Musik darstellt, resultiert die Ermunterung an die Seelsorger, mehr Aufmerksamkeit auf eine gute liturgisch-musische Bildung zu verwenden. Im Ergebnis dieses Engagements wird es zu einer Zunahme des Eifers der Gläubigen kommen, die dann nicht mehr nur gezwungenermaßen zur Sonntagsmesse kommen, sondern gern, und die die Teilnahme an der Sonntagsversammlung als frohes Privileg verstehen.²⁸

3. *Musica sacra* – ein der Liturgie würdiges und effektives Erziehungsmittel

Die Lehre von Bischof M. Kaller über die sakrale Musik erwuchs auf dem Boden der liturgischen Bewegung. In dem uns interessierenden Berichtszeitraum stand die Kirche auf dem Gebiet der Musik unter dem Einfluß der energischen Tätigkeit des Cäcilienvereins, dessen Ansichten die Anerkennung und offizielle Unterstützung von Papst Pius XI. genossen.²⁹ Der Begriff *musica sacra* selbst war in der Geschichte der Musik bereits bekannt,³⁰ aber erst der hl. Pius X. hatte ihn in seinem *motu proprio* über die heilige Musik *Inter pastoralis officii sollicitudines* (Rom 1903) bleibend in die kirchliche Gesetzgebung eingeführt.³¹ Zwanzig Jahre später schrieb Pius XI. mit Bedauern, daß diese klugen Vorschriften mancherorts nicht mit Leben erfüllt und die gewünschten Resultate infolgedessen nicht erreicht wurden. Nicht beseitigt wurde, was mit der Heiligkeit und dem Ernst des Gotteshauses unvereinbar ist, weil einige der Meinung waren, die erlassenen Vorschriften würden sie nicht betreffen. Andere befolgten sie zwar zunächst, führten dann aber später eine solche Art von Musik ein, die in der Kirche unzulässig ist.³²

dzięki temu, że wierni chrześcijanie, głębiej przeniknięci duchem liturgicznym, wydatniej uczestniczyli w obrzędzie eucharystycznym, w świętej psalmodii i publicznych modłach”³⁵.

Biskup Kaller rozważał zagadnienie muzyki z duszpasterskiego punktu widzenia, dlatego przez *musicam sacram* rozumiał każdy rodzaj muzyki nadającej się do wykonania podczas liturgii i zachowującej należną tejże liturgii godność³⁶. Przy czym – w omawianych przez nas dokumentach – nie stosował określenia *musica sacra* wobec chóralu gregoriańskiego. Brak ten łatwo wytłumaczyć. Kaller uznał oficjalny śpiew łaciński za *cantus liturgicus*³⁷ i zgodnie z nauczaniem Ojca Świętego wskazał ten rodzaj śpiewu jako ideał, do którego należy dążyć i pracować z całą gorliwością nad jego urzeczywistnieniem³⁸. Dla biskupa warmińskiego było oczywiste, że chór gregoriański to *musica sacra*, dlatego cała jego polemika dotyczyła innych gatunków śpiewu wykonywanych w czasie Mszy św. W swej oficjalnej wypowiedzi jako rządca diecezji warmińskiej zaliczył do *musicae sacrae* również tradycyjną pieśń niemiecką oraz śpiew wielogłosowy³⁹. Ujęcie takie zgadzało się z ogólnym nurtem ruchu cecylińskiego, którego naczelnym celem działania stanowiło odrodzenie muzyki kościelnej na drodze ścisłego jej powiązania z liturgią (stowarzyszenie ACV [Allgemeine Cäcilienverein; uzup. red.] pielęgnowało chór gregoriański, polifonię w stylu palestrinowskim, ludowe pieśni kościelne oraz liturgiczną grę organową)⁴⁰.

Termin *musica sacra* odnoszono zatem także do śpiewu ludowego, rozumianego jednak tylko jako jednogłosowa niemiecka pieśń nabożna. Biskup Kaller stwierdził, że chyba nie ma żadnego duszpasterza, który by nie czuł się związany ze wspólnotą parafialną poprzez szczególny szacunek do niemieckiej pieśni nabożnej⁴¹.

Es scheint, daß sich der obige Vorwurf nicht auf Bischof M. Kaller und die Musik in der Diözese Ermland bezieht, obwohl es selbstverständlich nicht in allen Pfarreien gleichermaßen schnell gelang, die neuen Vorschriften mit Leben zu erfüllen. In den Betrachtungen des Bischofs sind nämlich viele Analogien zur päpstlichen Unterweisung zu erkennen. In seiner Konstitution erinnerte Pius XI. an das erhabene liturgische Ereignis, als er im ersten Jahr seines Pontifikats die Schönheit und Tiefe des Geistes der Liturgie freudig erfahren durfte, als ein aus Geistlichen aller Nationen zusammengesetzter riesiger Chor der von ihm gefeierten feierlichen heiligen Messe in der Vatikanischen Basilika mit gregorianischem Gesang den entsprechenden Glanz verlieh.³³

In der Diözese Ermland wurde der gregorianische Choral den Anordnungen des Heiligen Stuhls gemäß eingeführt. Dem Vorbild des Papstes folgend, erinnerte Bischof M. Kaller daran, wie auch er die Schönheit der Liturgie erleben durfte, als aus Anlaß der 550-Jahr-Feier der ermländischen Kathedrale in Frauenburg (Frombork) 8000 Katholiken aus seiner Diözese (die sich selbstverständlich vorher in den verschiedenen städtischen Pfarren vorbereitet hatten) wie mit *einer* Stimme die *Missa de angelis* sangen. Gern erinnerte er sich auch an den Besuch einer ermländischen Stadtpfarrei, in der das liturgische Leben besonders stark pulsierte: das Choraloffizium am Sonntagmorgen ließ ein so lebendiges, inneres und äußeres Interesse am Gottesdienst erkennen und demonstrierte eine solche liturgische Geschlossenheit der Gemeinde, eine so ungestörte Sammlung auf den Altar hin, daß er die Überzeugung gewann, eine nicht im Geiste dieser liturgischen Opferfeier gehaltene Predigt wäre verfehlt. Der Bischof stellte also fest, daß der Choral als Gesang des Volkes möglich ist.³⁴ Damit bestätigte er die Bemerkung von Papst Pius XI., daß wo immer das *motu proprio* von Pius X. mit Leben erfüllt wird, „die Schönheit auserlesener Kunst auflebt und der religiöse Geist breit aufblüht, weil

Ówczesny rządcą diecezji warmińskiej użył poza tym terminu *musica sacra* w odniesieniu do muzyki polifonicznej, stwierdzając duszpasterską wartość wielogłosowego śpiewania. Odrzucił zarzut jakiegoś absolutnego, celowego, czczego prymitywizmu kulturowego. Powtarzał za Piusem X, że wielogłosowa muzyka sakralna także może nadawać się duszpastersko ze względu na piękno jej formy⁴².

Podsumowując należy stwierdzić, że u podstaw Kallerowskiego rozumienia terminu *musica sacra* leży zarówno bardzo dobrze znana temu biskupowi tradycja niemiecka, jak również *motu proprio* Piusa X. Aktualność terminu *musica sacra* potwierdził Sobór Watykański II, który w Konstytucji o liturgii świętej⁴³ najczęściej go używał, co też znalazło swój wyraz w instrukcji wykonawczej o takim właśnie tytule⁴⁴. Sobór Watykański II ostatecznie przypieczętował rozszerzone rozumienie pouczając, że muzyka sakralna obejmuje swym zakresem różne gatunki muzyki liturgicznej, wśród których chorał gregoriański zajmuje pierwsze miejsce wśród równorzędnych⁴⁵. Obecnie do liturgii dopuszczony został, jako równorzędny, śpiew pieśni ludowych w językach narodowych. Należy jednak w tym miejscu wyraźnie zaznaczyć, że biskup Kaller zawęził swoje nauczanie tylko do pieśni niemieckich. Zabrakło mu myślenia szerszymi kategoriami i dostrzeżenia wartości także w pieśniach ludowych innych narodów, w tym w pieśniach w języku polskim. Spostrzeżenie to wydaje się ważne, gdyż na terenie diecezji warmińskiej do 1924 r. drukowano także zbiory pieśni w języku polskim, a w parafiach, zwłaszcza południowej Warmii, śpiewano polskie pieśni nabożne podczas Mszy św. i nabożeństw⁴⁶.

die gläubigen Christen, tief durchdrungen vom Geist der Liturgie, ausgiebiger am eucharistischen Ritus, an der heiligen Psalmodie und den öffentlichen Gebeten teilnehmen"³⁵.

Bischof M. Kaller betrachtete die Musik vom Standpunkt des Seelsorgers; daher verstand er unter der *musicam sacram* jede Art von Musik, die sich zur Darbietung in der Liturgie eignet und die ihr gebührende Würde wahrh.³⁶ Dabei verwendete er in den von uns besprochenen Dokumenten den Begriff *musica sacra* nicht für den gregorianischen Choral. Dessen Fehlen ist allerdings leicht zu erklären. Bischof M. Kaller verstand den offiziellen lateinischen Gesang als *cantus liturgicus*³⁷ und stellte ihn der Lehre des Heiligen Vaters gemäß als Ideal dar, das angestrebt und für dessen Verwirklichung mit ganzem Eifer gearbeitet werden muß.³⁸ Für den ermländischen Bischof war es selbstverständlich, daß der gregorianische Choral *musica sacra* war; deshalb betraf seine ganze Polemik die anderen Arten des während der heiligen Messe dargebrachten Gesangs. In seiner offiziellen Verlautbarung als Verwalter der Diözese zählte er auch das traditionelle deutsche Lied sowie den mehrstimmigen Gesang zur *musicae sacrae*.³⁹ Ein solches Verständnis entsprach der allgemeinen Strömung der cäcilianischen Bewegung, deren oberstes Ziel in der Wiedergeburt der Kirchenmusik durch ihre strikte Verbindung mit der Liturgie bestand (der Allgemeine Cäcilienverein pflegte den gregorianischen Choral, die Polyphonie im Palestrina-Stil, volkstümliche Kirchenlieder sowie das liturgische Orgelspiel).⁴⁰

Der Begriff *musica sacra* besitzt auch einen unmittelbaren Bezug zum Volksgesang, der allerdings nur als einstimmiges deutsches Kirchenlied verstanden wird. Bischof M. Kaller stellt fest, daß es wohl keinen Seelsorger gibt, der sich nicht durch besondere Wertschätzung des deutschen religiösen Liedes mit der Pfarrgemeinde verbunden fühlt.⁴¹

Darüber hinaus verwendete der Verwalter der Diözese Ermland den Begriff *musica sacra* in

4. Nauka śpiewu gregoriańskiego włączona w metodyczną formację liturgiczną

W liturgii rzymskiej nie kwestionowano pierwszeństwa chorału gregoriańskiego. Stanowisko to biskup Kaller nie tylko przyjmował w duchu posłuszeństwa Stolicy Apostolskiej, ale utożsamiał się z nim i uważał za swoje osobiste. Wyraźnie przypominał, że wartość artystyczną chorału doceniali zarówno papieże, jak i muzycy czy znawcy sztuki nawet niechętni Kościołowi katolickiemu. Zatem duszpasterze, prawdziwie gorliwi w zabieganiu o chwałę Bożą i pożytek swych parafian, winni dołożyć wszelkich starań, by śpiew gregoriański rozbrzmiewał w świątyniach im powierzonych.

Biskup Kaller odwołał się do budujących przykładów, aby przekonać księży i świeckich diecezjan do chorału wykonywanego przez wszystkich zgromadzonych podczas uroczystej Mszy św., zwłaszcza sumy niedzielnej. Już na początku listu *Singen und Seelsorge* oparł swą metodę wychowywania wiernych na dwóch symbolicznych obrazach, nakreślonych przez św. Augustyna w *Wyznaniach*⁴⁷. W pierwszym przykładzie ukazał św. Ambrożego jako wzorowego duchownego, prawidłowo pielęgnującego śpiew sakralny. Według Kallera, święty biskup Mediolanu wraz z wiernymi dobrze oddaje sens pojęcia „podmiot wychowawczy”: tym podmiotem jest gorliwie modląca się wspólnota Kościoła, skupiona wokół swego biskupa. Drugi przykład przywołuje osobiste świadectwo nawróconego człowieka, który przyjmuje chrzest. Augustyn na własnym przykładzie ilustruje skuteczność i owocność oddziaływania duszpasterskiego poprzez piękny śpiew liturgiczny. Biskup warmiński, nawiązując do tych patrystycznych opisów, uzasadnił potrzebę aktywnego włączenia wszystkich wiernych we wspólny śpiew łaciński, tak aby stał się on śpiewem ludowym⁴⁸.

Bezug auf die polyphone Musik und konstatierte den seelsorglichen Wert des mehrstimmigen Singens. Den Vorwurf eines absoluten, bewußten, eiteln Kulturprimitivismus wies er zurück. Mit Pius X. wiederholte er, daß die mehrstimmige Sakralmusik wegen der Schönheit ihrer Form ebenfalls für die Seelsorge geeignet sein kann.⁴²

Kurz zusammenfassend muß festgestellt werden, daß dem Begriff der *musica sacra* im Verständnis von Bischof M. Kaller sowohl die ihm bestens bekannte deutsche Tradition als auch das *motu proprio* von Pius X. zugrundeliegen. Die Aktualität dieses Begriffes ist vom 2. Vatikanischen Konzil bestätigt worden, das in der „Konstitution über die heilige Liturgie“⁴³ meistens den Begriff *musica sacra* verwendet, was auch in der Ausführungsbestimmung mit diesem Titel seinen Abschluß fand.⁴⁴ In der Lehre von Bischof M. Kaller ist ein erweitertes Verständnis des Begriffes der sakralen Musik erkennbar, wie es letztendlich vom 2. Vatikanischen Konzil besiegelt wurde, welches lehrt, daß die sakrale Musik verschiedene Arten der liturgischen Musik umfaßt, wobei der gregorianische Choral den ersten Platz unter den gleichrangigen Gattungen einnimmt.⁴⁵ Gegenwärtig wird in der Liturgie auch das Singen von Volksliedern in der Nationalsprache als gleichwertig zugelassen. An dieser Stelle muß jedoch deutlich unterstrichen werden, daß Bischof M. Kaller seine Lehre nur auf die deutschen Lieder beschränkte. Es mangelt ihm an universalem Denken und an der Wahrnehmung solcher Werte auch in den religiösen Liedern anderer Völker, einschließlich der Lieder in polnischer Sprache. Diese Beobachtung ist wichtig, weil auf dem Territorium der Diözese Ermland bis zum Jahre 1942 auch Liedersammlungen in polnischer Sprache gedruckt und in den Pfarreien vor allem des südlichen Ermlandes während der heiligen Messe und bei verschiedenen gottesdienstlichen Andachten auch polnische religiöse Lieder gesungen wurden.⁴⁶

Przy omawianiu sposobu wykonywania chóralu gregoriańskiego w liturgii należy nadmienić, że *cantus liturgicus* propagowany przez Kallera jest późniejszy od tego śpiewanego w Mediolanie. Najstarsze zachowane rękopisy *Missa de angelis* pochodzą z okresu od XI do XVI w.⁴⁹. Śpiew gregoriański ukształtował się w wyniku reformy papieża Grzegorza Wielkiego († 604), zaś ten rozbrzmiewający w katedrze fromborskiej w 550 rocznicę katedry wykonywano w interpretacji pochodzącej z przełomu XIX i XX wieku⁵⁰. Tak więc chorał, choć równie piękny, różnił się jednak od śpiewów wykonywanych za czasów św. Ambrożego⁵¹.

Proces przywracania obecności chóralu łacińskiego w liturgii odbierany był przez wiernych jako nowość, dlatego rządca diecezji warmińskiej kategorycznie zdecydował, że w liturgii może funkcjonować tylko piękny śpiew. Obowiązywała zatem naczelna zasada: „Lepiej żaden chorał niż chorał źle śpiewany!”⁵².

Drugą kwestią, na którą uczuła biskup, było błędne założenie, że w parafiach, w których wszyscy śpiewają chorał gregoriański, automatycznie kwitnie życie liturgiczne. Takie stwierdzenie należało traktować tylko jako formalistyczną zasadę, utrzymującą, że chorał jest jedynym środkiem do osiągnięcia liturgicznego zaangażowania gminy przy sprawowaniu Mszy św.⁵³

Pius XI nakazał duchowieństwu troskliwie zająć się szkoleniem ludu w liturgice i muzyce, jako w dziedzinach związanych z nauką chrześcijańską⁵⁴. Biskup Kaller zgodnie z tym nauczał, że bezwzględnie potrzebna jest systematyczna formacja liturgiczna. Bez świadomego przeżywania Mszy św. chorał śpiewany przez gminę okazuje się złą służbą duszpasterską. Cała gmina może śpiewać należne *Ordinarium* (stałe części mszy) nie odczuwając, że uczestniczy w misterium świętej Ofiary. Dla godnego i owocnego zaangażowania się w niej wiernych najważniejszą rzeczą jest uczestnictwo myśli

4. Der in die methodische liturgische Bildung integrierte Unterricht im gregorianischen Gesang

In der römischen Liturgie wurde der Vorrang des gregorianischen Chorals nicht in Frage gestellt. Diese Ansicht übernahm Bischof M. Kaller nicht nur im Geiste des Gehorsams gegenüber dem Heiligen Stuhl, sondern er identifizierte sich mit ihr und hielt sie durchaus für seine persönliche Ansicht. Ausdrücklich verkündete er, daß sowohl die Päpste als auch der katholischen Kirche sonst abgeneigte Musiker und Kunstkenner den künstlerischen Wert des Chorals würdigen. Daher dürfen die Seelsorger, die wahrhaft eifrig die Ehre Gottes und den Nutzen ihrer Pfarrkinder anstreben, keine Mühe scheuen, den gregorianischen Choral in den ihnen anvertrauten Kirchen erschallen zu lassen.

Bischof M. Kaller berief sich auf erbauliche Beispiele, um die Priester und Laien in seiner Diözese davon zu überzeugen, daß alle zur feierlichen heiligen Messe und besonders zum sonntäglichen Hochamt Versammelten den Choral singen sollten. Bereits in der Einführung seines Hirtenbriefes zum Thema *Singen und Seelsorge* gründete er seine Methode der Erziehung der Gläubigen auf zwei symbolische Bilder, die vom hl. Augustinus in den *Bekanntnissen* skizziert wurden.⁴⁷ Im ersten Beispiel verwies dieser auf den hl. Ambrosius als einen vorbildlichen, den sakralen Gesang angemessen pflegenden Geistlichen. Bischof M. Kaller zufolge symbolisiert dieser heilige Mailänder Bischof zusammen mit den Gläubigen das erzieherische Subjekt. Dieser Erziehungsträger ist die eifrig betende und um ihren Bischof gescharte Gemeinschaft der Kirche. Das zweite Beispiel bezieht sich auf das persönliche Zeugnis eines bekehrten Menschen, der die Taufe empfängt. Der hl. Augustinus illustriert an seinem eigenen Beispiel die Wirksamkeit und den Segen des seelsorglichen

i serca. Same nuty chorałowe i łacińskie słowa nie uzdolnią jeszcze gminy do wewnętrznego, wartościowego współuczestnictwa w liturgii.

Biskup Kaller wezwał duszpasterzy do organizowania wieczorów muzycznych, na których będą wiernych uczyć śpiewu chorałowego. Zaznaczył, że śpiew łaciński winien być wprowadzany stopniowo, z tłumaczeniem na język niemiecki. Ostrzegł, że łacina nie może być dla wiernych przysłowiową chińszczyzną. Najłatwiej będzie im przyswoić sobie stałe części Mszy św., gdyż często się one powtarzają, a w mszalikach niedzielnych zamieszczone jest równoległe tłumaczenie⁵⁵.

Nauka śpiewu, prowadzona przez biegłego muzyka, nigdy nie powinna być oddzielona od formacji. Stąd duszpasterze zaproszeni zostali do ścisłej współpracy z organistą i chórem parafialnym. Ćwiczenia muzyczne winny być przeplatane krótkimi wyjaśnieniami liturgicznymi. Książ, odnosząc się z szacunkiem do kompetencji organisty czy dyrygenta chóru, winien ubogacać próby śpiewu odpowiednim komentarzem, wyjaśniając wszystkim poszczególne części Mszy św. oraz znaczenie konkretnego śpiewu w danym miejscu akcji liturgicznej.

Biskup zachęcał duszpasterzy, aby chętnie korzystali ze sposobności zbliżenia się do wiernych i do wejścia w bezpośredni kontakt z gminą poza nabożeństwami. Na wieczorach muzycznych, chociaż przychodzi tylko część parafian, obowiązkowo należy wprowadzać wierzących nie tylko w śpiew chorałowy, ale także w tekst i dogmatyczną treść pieśni nabożnych. W czasie Mszy św. bowiem nie może być wykonywany jakikolwiek śpiew, nawet pieśni mszalne w języku niemieckim, przypadkowo dobierany⁵⁶.

Na wieczory wspólnego muzykowania winni przychodzić nie tylko chórzyci, ale wszyscy parafianie lubiący śpiew. Biskup Kaller wyraził życzenie, by wierni, biorąc do swych rąk śpiewnik *Lobet den Herrn*, chętnie odpowiedzieli na apel

Wirkens durch den schönen liturgischen Gesang. An diese patristischen Beispiele anknüpfend, begründete der ermländische Bischof die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung aller Gläubigen am gemeinsamen lateinischen Gesang, der damit zum Gesang des Volkes werden soll.⁴⁸

Bei der Behandlung des Problems, wie der gregorianische Choral in der Liturgie gesungen werden soll, muß erwähnt werden, daß der von Bischof M. Kaller propagierte *cantus liturgicus* viel jünger ist als der in Mailand gesungene. Die ältesten erhaltenen Handschriften der *Missa de angelis* stammen aus der Zeit des 11.–16. Jahrhunderts.⁴⁹ Der gregorianische Gesang bildete sich im Ergebnis der Reform von Papst Gregor dem Großen († 604) heraus, und als er im Dom zu Frauenburg (Frombork) ertönte (zur 550-Jahr-Feier der Kathedrale), wurde er in einer Interpretation von der Wende des 19./20. Jahrhunderts dargeboten.⁵⁰ Somit unterschied sich dieser Gesang, auch wenn er ebenso schön war, doch von dem zur Zeit des hl. Ambrosius gesungenen Choral.⁵¹

Der Prozeß der Wiedereinführung des gregorianischen Chorals in die Liturgie wurde von den Gläubigen als Novum aufgenommen. Daher traf der Verwalter der Diözese Ermland die kategorische Entscheidung, daß in der Liturgie nur schöner Gesang statthaft ist, d.h. es galt als oberstes Prinzip: „Besser gar kein Choral als ein schlecht gesungener Choral!“⁵²

Das zweite Prinzip, für das der Bischof die Gläubigen sensibilisierte, betraf die irriige Voraussetzung, daß in den Pfarreien, in denen der gregorianische Choral von allen gesungen wird, automatisch das liturgische Leben erblüht. Einer solchen Behauptung konnte nur ein formalistisches Prinzip zugrundeliegen, das davon ausging, daß der Choral das einzige Mittel sei, das liturgische Engagement der Gemeinde bei der Feier der heiligen Messe zu erreichen.⁵³

Pius XI. befahl dem Klerus, sich um die mit der christlichen Unterweisung verbundene liturgische und musische Schulung des Volkes zu

duszpasterzy i wzięli liczny udział w organizowanych naukach śpiewu liturgicznego⁵⁷.

Biskup warmiński zachęcał diecezjan do zaangażowania się w naukę śpiewu, gdyż zaobserwował pewne niepożądane zjawisko: milczeli wierni zgromadzeni w nawie kościelnej, podczas gdy chóry lub dzieci szkolne, umieszczone na emporze organowej, śpiewały utwory łacińskie. Bez wyraźnej zachęty i ośmielenia, osoby będące w kościelnej nawie nigdy nie włączyłyby się w śpiew chóru lub scholi, nawet jeśli słyszałyby znane im melodie i słowa⁵⁸. Wszyscy wierni podejmą śpiew dopiero wtedy, gdy będą uczestnikami wspólnych ćwiczeń. Równoległe rozpowszechnianie chorału gregoriańskiego i praktyczne wprowadzanie w teksty liturgiczne pomogą im w swobodnym śpiewie. Uczestnicy formacji liturgiczno-muzycznej na pewno aktywnie włączą się podczas niedzielnej liturgii w śpiew tradycyjnych i powszechnie znanych pieśni, a nawet fragmentów stałych części chorału gregoriańskiego. W ten sposób poderwą do wspólnego śpiewu również tych parafian, którzy z różnych przyczyn nie uczestniczą w nauce chorału podczas wieczorów muzycznych⁵⁹.

Wychowanie liturgiczne winno przebiegać stopniowo, roztropnie, bez nadmiernego pośpiechu, nadwężania i przymuszania. Tylko świadoma celu, długoterminowa i cierpliwa praca duszpasterza przyniesie zamierzone efekty. Poparty formacją, „nowy” chorał nie będzie wnosił do gminy niepewności i niepokoju, lecz stanie się chorałem ludu. Nie będzie niebezpieczeństwa, że msze z chorałem wyludnią się, gdyż wierni będą czuli się obco w kościele i nie będą mogli odnaleźć się w dotąd swojskim Domu Bożym. Również sam proboszcz będzie podążał na niedzielną Eucharystię bez obaw o odpowiedni śpiew i uczestnictwo wiernych⁶⁰.

kümmern.⁵⁴ Folgsam lehrte Bischof M. Kaller, daß die systematische liturgische Bildung eine unbedingte Notwendigkeit darstellt. Ohne bewußtes Erleben der heiligen Messe erweist uns der von der Gemeinde gesungene Choral einen schlechten seelsorglichen Dienst. Die ganze Gemeinde kann das entsprechende Ordinarium (die ständigen Teile der heiligen Messe) singen, ohne etwas vom Mysterium des heiligen Opfers zu ahnen. Für ein würdiges und fruchtbares Engagement der Gläubigen für die heilige Messe ist ihre Teilnahme mit Kopf und Herz die wichtigste Sache. Die bloßen Choralnoten und lateinischen Worte befähigen die Gemeinde noch nicht zu einer inneren, valenten Anteilnahme an der Liturgie.

Bischof M. Kaller rief die Seelsorger auf, musikalische Abende zu organisieren, auf denen die Gläubigen den Choralgesang lernen können. Der lateinische Gesang sollte schrittweise eingeführt und ins Deutsche übersetzt werden. Er warnte, das Latein dürfe für die Gläubigen kein sprichwörtliches Chinesisch sein. Am leichtesten wird es den Gläubigen fallen, sich die ständigen Teile der heiligen Messe anzueignen, weil sich diese häufig wiederholen und in den sonntäglichen Missalen parallele Übersetzungen besitzen.⁵⁵

Dieser von einem versierten Musiker geleitete Gesangsunterricht darf nicht von der Bildung getrennt werden. Deshalb wurden die Seelsorger zur engen Zusammenarbeit mit dem Organisten und dem Pfarrchor eingeladen. Die musikalischen Übungen sollten sich mit kurzen liturgischen Erklärungen abwechseln. Der die Kompetenzen des Organisten oder des Chordirigenten durchaus respektierende Priester soll die Gesangsproben mit einem entsprechenden Kommentar bereichern und allen die einzelnen Teile der heiligen Messe sowie die Bedeutung des jeweiligen Gesangs an der entsprechenden Stelle der liturgischen Aktion erklären.

Der Bischof ermunterte die Seelsorger, gern alle Gelegenheiten zu nutzen, sich den Gläubigen zu nähern und außerhalb des Gottesdienstes

5. Aktualność duszpasterskich pouczeń biskupa Maksymiliana Kallera we współczesnej pracy parafialnej

Dwudziestego drugiego listopada 2003 roku minęła setna rocznica ogłoszenia przez św. Piusa X ustawy o muzyce kościelnej⁶¹. W wyniku postanowień Soboru Watykańskiego II, po 1968 roku w Kościele powszechnym przeprowadzono głęboką reformę liturgii. Nadal jednak obowiązuje służebny charakter muzyki sakralnej. Benedykt XVI przypomniał: „«Chrystus jest obecny, gdy Kościół modli się i śpiewa», a my jednoczymy się z Kościołem w niebie”⁶⁵. Nie zmienił się podwójny cel muzyki liturgicznej, a więc oddanie chwały Bogu i uświęcenie wiernych – tak wykonawców jak i pozostałych uczestników liturgii⁶³.

Duszpasterskie pouczenia biskupa Kallera mogą być przydatne we współczesnej pracy parafialnej, jednak należy je odczytywać w kontekście ówczesnych wydarzeń. W diecezji warmińskiej okresu przedwojennego stopniowo rozwijał się ruch cecyliński i miał już pewne osiągnięcia. Od tamtych czasów Kościół warmiński przeszedł bardzo wiele zmian, a do najważniejszych należy powojenna migracja i wymiana ludności niemieckiej na polską. Warmiacy w Niemczech i pozostali mniejszość niemiecka na Warmii, gromadząc się na celebracji Eucharystii, pielęgnują przedwojenne tradycje – łącząc je ze współczesnością⁶⁴. Dziś Kościół archidiecezji warmińskiej modli się w języku polskim. W znacznej większości kościołów silnie zubożała tradycja śpiewania warmińskich pieśni nabożnych, dawniej popularnych wśród polskojęzycznej ludności. Niemal zupełnie zanikł chorał gregoriański. Na Mszach św. rozbrzmiewają śpiewy powszechnie znane w całym Kościele polskim⁶⁵.

Celebracja Eucharystii to centrum kultu i całego życia Kościoła⁶⁶. Wśród osób regularnie uczęszczających na nabożeństwa wzrasta zapotrzebowanie, by przeżywać Eucharystię coraz

direkten Kontakt mit der Gemeinde zu pflegen. Auch wenn zu den Musikabenden nur ein Teil der Pfarreimitglieder kommt, ist er geradezu verpflichtet, die Gläubigen nicht nur in den Choralgesang einzuführen, sondern auch in den Text und den dogmatischen Inhalt der religiösen Lieder. Denn in der heiligen Messe dürfen nicht irgendwelche, zufällig ausgewählte Lieder gesungen werden; dies betrifft auch die Meßlieder in deutscher Sprache.⁵⁶

Zu den gemeinsamen Musikabenden sollten nicht nur die Chorsänger kommen, sondern alle Pfarreimitglieder, die gern singen. Bischof M. Kaller äußerte den Wunsch, die Gläubigen sollten das Gesangbuch *Lobet den Herrn* zur Hand nehmen, gern auf den Appell der Seelsorger antworten und zahlreich am organisierten Unterricht im liturgischen Singen teilnehmen.⁵⁷

Der ermländische Bischof ermunterte die Christen in seiner Diözese, sich für den Gesangsunterricht zu engagieren, weil er das auftretende, unerwünschte Phänomen des Schweigens der im Kirchenschiff versammelten Gläubigen beobachtete, während der Chor oder die Schulkinder, die sich auf der Orgelempore befinden, lateinische Werke singen. Denn ohne ausdrückliche Aufforderung und Ermutigung werden die im Kirchenschiff befindlichen Personen niemals am Gesang des Chores oder der Schola teilnehmen, selbst wenn sie bekannte Melodien und Worte vernehmen.⁵⁸ Alle Gläubigen werden erst dann singen, wenn sie an gemeinsamen Übungen teilgenommen haben. Die parallele Verbreitung des gregorianischen Chorals und eine praktische Einführung in die liturgischen Texte werden ihnen helfen, freimütig mitzusingen. Die Teilnehmer der liturgisch-musischen Formation werden während der sonntäglichen Liturgie ganz gewiß gern am Gesang der traditionellen und allgemein bekannten Lieder teilnehmen, ja sogar an Fragmenten der ständigen Teile des gregorianischen Chorals. Auf diese Weise werden sie auch diejenigen Pfarreimitglieder mitreißen können, die aus unter-

bardziej świadomie i czynnie⁶⁷. Pozytywny przykład biskupa Kallera, rozumiejącego doniosłość śpiewu liturgicznego, pozostaje więc aktualny. Jego entuzjazm do *musicae sacrae* i jego bezpośrednie zaangażowanie się w pielęgnowanie śpiewu (poprawnego zarówno ze strony muzycznej, jak i dogmatycznej) stanowi wzór dla gorliwych duszpasterzy. Wciąż bowiem zagrożona jest właściwa oprawa muzyczna w celebrowanej Eucharystii, i to zarówno ze strony duszpasterzy niedoceniających muzyki, jak i świeckich, banalizujących głębię misterium przez wprowadzanie gatunków powstałych na gruncie popkultury⁶⁸.

Msza św. jest darem i zadaniem. We Mszy św. pieśń nabożna musi kierować myśli gminy w prawidłowym kierunku, ujawniać liturgiczną postawę świętego ludu (*plebs sancta*) i odpowiadać akcji liturgicznej przy ołtarzu⁶⁹. Ta zasada, głoszona przez biskupa Kallera, nadal obowiązuje⁷⁰. Jan Paweł II – z perspektywy czterdziestu lat od uchwalenia Konstytucji o liturgii – potwierdził konieczność pogłębienia życia liturgicznego we wspólnotach kościelnych poprzez odpowiednią formację pasterzy i wszystkich wiernych tak, aby uczestnictwo w obrzędach liturgicznych było pełne, świadome i czynne⁷¹.

Kościół nadal uznaje chorał gregoriański za własny śpiew, śpiew związany z liturgią rzymską, i dlatego powinien on (chorał) zajmować pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewów⁷². Zarówno niemiecki śpiewnik warmiński, jak i powojenne polskie wydania śpiewnika warmińskiego zawierają podstawowe śpiewy chorałowe⁷³, w tym Mszę VIII *De angelis*, propagowaną przez biskupa Kallera. Potrzeba jednak pewnego ożywienia, by, w dobie rozwijającej się turystyki i coraz częstszych kontaktów polsko-niemieckich, w kościołach warmińskich na nowo rozbrzmiewały śpiewy łacińskie. Wspólnie wykonywany chorał otwiera na powszechność Kościoła, wychowuje do autentycznego brater-

skich powodów nie am Choralunterricht an den Musikabenden teilnehmen.⁵⁹

Die liturgische Erziehung soll schrittweise, besonnen und ohne übermäßige Eile, Überanstrengung oder Gewalt stattfinden. Nur durch das Bewußtsein des Ziels sowie die langfristige und geduldige Arbeit des Seelsorgers können die beabsichtigten Wirkungen erzielt werden. Durch die Formation unterstützt, wird der „neue“ Choral in der Gemeinde nicht Unsicherheit und Beunruhigung hervorrufen, sondern zum Choral des Volkes werden. Dann droht keine Gefahr mehr, daß sich die Messen mit gesungenem Choral entvölkern werden, weil sich die Gläubigen in der Kirche fremd fühlen und in dem ihnen bisher vertrauten Gotteshaus keinen Platz mehr finden werden. Auch der Gemeindepfarrer selbst wird sich ohne Furcht um den entsprechenden Gesang und die Teilnahme der Gläubigen zur sonntäglichen Eucharistie begeben.⁶⁰

5. Die Aktualität der seelsorglichen Belehrungen von Bischof M. Kaller für die heutige Gemeindearbeit

Am 22. November 2003 wurde der 100. Jahrestag der Verkündung der rechtskräftigen Gesetzesregelung zur Kirchenmusik durch den hl. Pius X. begangen.⁶¹ Im Ergebnis des 2. Vatikanischen Konzils wurde 1968 in der Weltkirche eine tiefgreifende Liturgiereform durchgeführt. Aber der dienstbare Charakter der sakralen Musik ist uns auch weiterhin Verpflichtung. Benedikt XVI. erinnert daran: „Christus ist gegenwärtig, wenn die Kirche betet und singt“, und wir vereinigen uns dann mit der Kirche im Himmel.“⁶² Das zweifache Ziel der liturgischen Musik blieb unverändert, d.h. der Lobpreis Gottes und die Heiligung der Gläubigen – sowohl der Akteure selbst als auch der übrigen Teilnehmer an der Liturgie.⁶³

stwa opartego na wspólnocie wiary i uczestnictwie w tym samym misterium Eucharystii⁷⁴.

Teologia Mszy św. jako Ofiary ciągle zajmuje centralne miejsce w nauczaniu o celebrowanej Eucharystii⁷⁵, mimo że Sobór Watykański II poszerzył nauczanie np. o wymiar wspólnotowy, wskazał na jeszcze inne sposoby obecności Chrystusa, dowartościował liturgię Słowa oraz docenił wymiar świętowania⁷⁶. Jan Paweł II przypomniał o ofiarnym wymiarze Eucharystii jako paschalnej Ofierze Pańskiej. Wprawdzie dziś podczas Modlitwy Eucharystycznej nie śpiewa się pieśni „po Podniesieniu” (*nach der heiligen Wandlung*)⁷⁷, to nadal Msza św. winna być przeżywana jako uobecniająca pamiątka ofiarna, jako uczta ofiarna czy wreszcie jako ofiara Chrystusa Pana – kapłana i baranka ofiarnego – oraz jednocześnie ofiara wiernych⁷⁸.

Biskup Kaller zwracał uwagę na wspólnotowy charakter przeżywania Mszy św. W jego nauczaniu zatem można dostrzec rodzącą się ideę *communio*, którą rozwinął Sobór Watykański II. Biskup warmiński reprezentował nurt liturgiczny ukazujący Kościół jako wspólnotę wiernych jednoczących się wokół swojej Głowy – Chrystusa. Najpełniejsze uwielbienie Ojca Niebieskiego ma miejsce wtedy, gdy wszyscy zgromadzeni na Eucharystii jako Mistyczne Ciało Chrystusa pod Jego kierownictwem mówią te same modlitwy „jednym sercem” i „jednymi ustami” oraz śpiewają te same pieśni. Ponadto biskup Kaller zaznaczał, że śpiew wszystkich obecnych w kościele wyraża święteckny charakter katolickiego nabożeństwa. Społeczny wymiar liturgii polega zatem na tym, że wierzący jako członki mistycznego Ciała Chrystusa, zjednoczeni z Głową – Chrystusem, chwalą Ojca Niebieskiego poprzez zespolony śpiew, razem też przedstawiają Mu prośby oraz oddają cześć przez złożenie Ofiary⁷⁹.

W nauczaniu biskupa Kallera na podkreślenie zasługuje aktualność wspomnianej powyżej koncepcji wychowania religijnego, łączącego

Bischof M. Kallers seelsorgliche Belehrung kann also auch für die heutige Gemeindegearbeit von Nutzen sein. Aber sie muß zunächst auf dem Hintergrund der damaligen Zeit verstanden werden, als sich in der Diözese Ermland die cäcilianische Bewegung in der Vorkriegszeit allmählich entwickelte und bereits gewisse Erfolge erreicht hatte. Seit jener Zeit hat die Kirche im Ermland sehr viele Veränderungen erlebt; zu den wichtigsten gehört die Migration in der Nachkriegszeit und der Austausch der deutschen Bevölkerung gegen eine polnische. Wenn sich die Ermländer in Deutschland und die übriggebliebene deutsche Minderheit im Ermland zur Feier der Eucharistie versammeln, dann pflegen sie ihre Vorkriegstraditionen, die sie mit der Gegenwart verbinden.⁶⁴ Heute betet die Kirche der Erzdiözese Ermland in polnischer Sprache. In der überwiegenden Zahl der Kirchen ist die Tradition des Singens ermländischer religiöser Lieder inmitten der polnischen Bevölkerungsmehrheit sehr zurückgegangen. Fast völlig verschwunden ist er gregorianische Choral. Während der heiligen Messe werden die in der gesamten polnischen Kirche allgemein bekannten Lieder gesungen.⁶⁵

Die Feier der Eucharistie bildet den Mittelpunkt des Kultes und des gesamten Lebens der Kirche.⁶⁶ Bei den regelmäßig an den kirchlichen Gottesdiensten teilnehmenden Personen wächst das Bedürfnis, die Eucharistie immer bewußter und aktiver mitzuerleben.⁶⁷ Daher bleibt das positive Beispiel von Bischof M. Kaller, der die Bedeutsamkeit des liturgischen Gesangs verstand, auch weiterhin aktuell. Sein Enthusiasmus für die *musicae sacrae* und sein direktes Engagement für die Pflege eines sowohl in musikalischer als auch in dogmatischer Hinsicht korrekten Gesangs stellt ein Vorbild für eifrige Seelsorger dar. Denn immer noch ist die richtige musikalische Umrahmung in der gefeierten Eucharistie gefährdet, sowohl von Seiten die Bedeutung der Musik unterschätzender Seelsorger als auch von Laien, die die Tiefe des Mysteriums durch Einführung

celebrację w kościele z codziennym życiem. Nauka śpiewu pieśni nabożnych czy nawet mszalnych miała być połączona zawsze w budowaniu więzi personalnych. W pierwszej kolejności proboszcz parafii ma znajdować odpowiedni czas, aby spotykać się z parafianami poza liturgią. Rządca parafialny powinien być obecny na próbach muzycznych, biorąc w nich aktywny udział. Budującym przykładem dla gminy staje się wzajemny szacunek księdza, organisty i dyrygenta chóru, którzy, uwzględniając zakres swych kompetencji, życzliwie współpracują. Wieczory wspólnego muzykowania, z odpowiednimi melodiami pieśni, okazały się skutecznym środkiem wprowadzania wiernych w podniosłe teksty liturgiczne⁸⁰. Aktywność pozaliturgiczną doceniają również dzisiejsi biskupi, którzy usilnie zachęcają zarówno duchownych jak świeckich muzyków kościelnych, by systematycznie uczyli wiernych (dorosłych, młodzież i dzieci) tradycyjnych i nowych śpiewów przydatnych w sprawowaniu liturgii⁸¹.

Sobór Watykański II dostrzegł wartość starych pieśni, które wyszły z użytku liturgicznego, lecz nie straciły ze swej wartości religijnej, sprzyjając budzeniu pobożności. Również dziś proboszczowie zachęceni są do organizowania różnorodnych nabożeństw Słowa Bożego, wieczorów modlitewnych, koncertów, na których wykonywane są dawne i nowe pieśni. Duszpasterze mają jednocześnie zadbać, aby z tych koncertów wypływało prawdziwe dobro duchowe wiernych⁸².

Biskup Kaller głosił, że chwała Boża powinna rozbrzmiewać nie tylko w kościele, lecz także w szkole i w domu. Jako pożyteczne doświadczenie przedstawiał uwzględnianie śpiewów liturgicznych na lekcjach religii. Nauczyciel znajdował w omawianym tu śpiewniku pieśni, które mogły służyć pomocą w celu uatrakcyjnienia każdej lekcji, jak i utrwalenia omawianych prawd wiary⁸³. Współcześnie o przywrócenie

von Musikarten banalisieren, die auf dem Boden der Popkultur entstanden sind.⁶⁸

Die heilige Messe ist Gabe und Aufgabe zugleich. In der heiligen Messe muß das religiöse Lied die Gedanken der Gemeinde in die richtige Richtung lenken, die liturgische Haltung des heiligen Volkes (*plebs sancta*) offenbaren und der liturgischen Aktion am Altar entsprechen.⁶⁹ Dieses von Bischof M. Kaller verkündete Prinzip gilt weiterhin.⁷⁰ Johannes Paul II. bekräftigte – aus der Perspektive der vierzig Jahre seit der Verabschiedung der Konstitution über die Liturgie – die Notwendigkeit einer Vertiefung des liturgischen Lebens in den Kirchengemeinden durch eine entsprechende Bildung der Hirten und aller Gläubigen, damit die Teilnahme an den liturgischen Riten vollständig, bewußt und aktiv ist.⁷¹

Die Kirche erachtet den gregorianischen Choral weiterhin als den eigenen Gesang der römischen Liturgie, und deshalb sollte dieser unter den verschiedenartigen Arten des Gesangs auch den ersten Rang einnehmen.⁷² Sowohl das deutsche ermländische Gesangbuch als auch die polnischen Nachkriegsausgaben des ermländischen Gesangbuches enthalten die grundlegenden Choralgesänge,⁷³ darunter auch die von Bischof M. Kaller propagierte Messe VIII *De angelis*. Es bedarf jedoch einer gewissen Belebung, damit in einer Zeit des sich entwickelnden Tourismus und der immer häufigeren polnisch-deutschen Kontakte in den Kirchen des Ermlandes wieder lateinische Gesänge erklingen können. Denn der gemeinsam gesungene Choral öffnet uns den Blick für die Universalität der Kirche, er erzieht uns zur authentischen Brüderlichkeit auf der Basis des Glaubens und der Teilnahme an demselben Mysterium der Eucharistie.⁷⁴

Die Theologie der heiligen Messe als Opfer nimmt weiterhin eine zentrale Stellung in der Lehre vom Feiern der Eucharistie dar,⁷⁵ auch wenn das 2. Vatikanische Konzil diese Lehre um die gemeinschaftliche Dimension erweitert und noch auf weitere Arten der Präsenz Christi ver-

religijnego życia rodzinnego apelował także Jan Paweł II⁸⁴. Aby pobożność liturgiczna przekształcała się w pobożność ludową, konieczne jest przeniesienie śpiewów z kościoła do domu wiernych. Biskup Kaller odwołał się do ówczesnego zwyczaju warmińskiego, zachęcając mężów i ojców katolickich, by gorliwie organizowali modlitwy rodzinne i przewodniczyli im. W czasie takich spotkań domownicy rozważali prawdy wiary oraz śpiewali pieśni nabożne, litanie i nieszpory⁸⁵. Słuszność postulatu rodzinnego muzykowania potwierdza zwyczaj śpiewania kolęd w domach – tam, gdzie on jeszcze przetrwał. Ciepło miłości umacnia więzi rodzinne i pogłębia wiarę. Udział ojca w procesie wychowania dzieci jest niezmiernie ważny. Ojciec, wprowadzający w rodzinną atmosferę modlitwę, ład, systematyczność i przestrzeganie zasad moralnych, w naturalny sposób formuje u dzieci idee Boga, kształtuje w nich odpowiedzialne postawy religijne oraz skutecznie wdraża je w prawidłowe życie społeczne⁸⁶.

Kończąc to przypomnienie muzycznej działalności duszpasterskiej biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera, pragnąłbym zwrócić uwagę na potrzebę dowartościowania liturgii godzin, zwłaszcza niesporów. Aktualny wymóg prawodawstwa liturgiczno-muzycznego jest zbieżny z przedwojenną praktyką popularyzowania niesporów w przekładzie na język ludowy (wówczas niemiecki)⁸⁷. Na Warmii tradycyjne nieszpory ludowe w języku polskim szybko zanikają, a liturgia godzin jako codzienna modlitwa ludu Bożego, w jej oficjalnym przekładzie na języki narodowe, wciąż jeszcze jest bardziej postulatem niż rzeczywistością⁸⁸.

wiesen, die Wortliturgie aufgewertet und die Dimension des Feierns entsprechend gewürdigt hat.⁷⁶ Johannes Paul II. hat an die Opferdimension der Eucharistie als österliches Opfer des Herrn erinnert. Obwohl das Lied „Nach der heiligen Wandlung“ heute während des Eucharistischen Hochgebets nicht mehr gesungen wird,⁷⁷ sollte die heilige Messe weiterhin als vergegenwärtigendes Opfergedächtnis, als Opfermahl und schließlich als Opfer Christi, unseres Herrn – der Priester und Opfer zugleich ist – und zugleich als Opfer der Gläubigen erlebt werden.⁷⁸

Bischof M. Kaller verwies ebenfalls auf den Gemeinschaftscharakter des Erlebens der heiligen Messe. In seiner Unterweisung kann daher der entstehende Gedanke der *communio* beobachtet werden, wie dieser dann später vom 2. Vatikanischen Konzil entfaltet worden ist. Der ermländische Bischof repräsentierte die liturgische Richtung, die die Kirche als Gemeinschaft der sich um ihr Haupt – Christus – scharenden Gläubigen begriff. Am umfassendsten wird der Himmlische Vater dann verherrlicht, wenn alle als Mystischer Leib Christi zur Eucharistie Versammelten unter Seiner Leitung „mit einem Herzen“ und „mit einem Mund“ dieselben Gebete sprechen und dieselben Lieder singen. Darüber hinaus erklärte Bischof M. Kaller, daß der Gesang aller in der Kirche anwesenden Personen den Festcharakter des katholischen Gottesdienstes zum Ausdruck bringt. Die soziale Dimension der Liturgie beruht darauf, daß die Gläubigen als Glieder des Mystischen Leibes Christi, in Vereinigung mit seinem Haupt – mit Christus – den Himmlischen Vater durch gemeinsamen Gesang lobpreisen, Ihm auch gemeinsam ihre Bitten vorbringen und Ihm durch Darbringung des Opfers die Ehre erweisen.⁷⁹

In Bischof M. Kallers Unterweisung verdient seine Konzeption einer religiösen Erziehung hervorgehoben zu werden, die die kirchliche Feier mit dem Alltagsleben verbindet. Der Unterricht im Singen religiöser oder sogar Meßlieder impliziert immer die Entstehung persönlicher Bindun-

■ PRZYPISY

¹ Maksymilian Kaller objął urząd biskupa diecezji warmińskiej 18 października 1930 r.; dodatkowo pełnił funkcję administratora apostolskiego prałatury w Kłajpedzie (od 10 czerwca 1939). W lutym 1945 gestapo wywiozło biskupa do Gdańska, a następnie do Niemiec; wkrótce powrócił do diecezji. Przymuszony, złożył rezygnację z biskupstwa na ręce Augusta Hlonda, prymasa Polski (16 sierpnia 1945). Wyjechał do Niemiec, gdzie zmarł po dwóch latach. Zob. źródło: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Maksymilian_Kaller> (2006.01.07 14:36).

² M. Kaller przyjął święcenia kapłańskie w 1903 r. we Wrocławiu; pracował jako duszpasterz w Strzelcach Opolskich, był proboszczem w Bergen na Rugii w 1906 r. oraz w Berlinie, w parafii św. Mikołaja, w 1917 r. Od 1926 r. sprawował funkcję administratora apostolskiego prałatury w Pile. W chwili ukazania się drukiem omawianego śpiewnika był już ponad osiem lat biskupem diecezjalnym. M. Kaller swoje stanowisko pasterskie odnośnie chorału gregoriańskiego, określone w oparciu o podstawowe zasady *motu proprio* Piusa X, potwierdził jako administrator apostolski Wolnej Administratury Schneidemühl w swym liście wielkopostnym na rok 1930 oraz jako biskup warmiński w rozprawie *Choralkursus* w roku 1931 (Benedyktynski zeszyt monastyczny, 15. Jhg., s. 161 i n.), por. też: M. Kaller, *Singen und Seelsorge*, Verlag Laumann/Dülmen Westfalen, Imprimatur 4. Martii 1939 [dalej: SuS], s. 8–9.

³ *Lobet den Herrn. Gesang und Gebetbuch für die Diözese Ermland*, herausgegeben im Auftrage des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Maximilian Kaller, Verlag: Hersche Buchhandlung Braunsberg – Ostpr., Buchdruckerei von Hélder und Sv. G. m. b. H, Freiburg im Breisgau 1939 [dalej: LdH].

⁴ SuS. Jest to książeczka drukowana gotykiem, formatu A 6, licząca 32 strony.

⁵ W. Skibicki, *Rytuał warmiński biskupa Maksymiliana Kallera z roku 1939*, w: W. Nowak (red.), *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, Olsztyn 1999, s. 353–361; za: Z. Rondomańska, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1939*, Olsztyn 2002, s. 92.

⁶ DH 938–940; DS 1739, 1742–1743; BF VII, 319–321.

⁷ BF VI, 70–75.

⁸ Por. KPK 1917, kan. 1248.

⁹ SuS, s. 7.

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (7 grudnia 1965), tekst polski, wyd. 2, Pallottinum, Poznań 2002 [dalej: SC], nr 42; KPK 1983, kan. 1247; KKK, p. 2181; Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini. O świętowaniu niedzieli* (Watykan 31 maja 1998), TUM, Wrocław 2000, nr 35, 47.

gen. In erster Linie muß sich der Gemeindepfarrer genügend Zeit nehmen, um sich außerhalb der Liturgie mit seinen Gemeindemitgliedern zu treffen. Der Pfarrverwalter soll bei den Proben anwesend sein und aktiv daran teilnehmen. Ein erbauliches Beispiel für die Gemeinde liefert der gegenseitige Respekt des Priesters, des Organisten und des Chordirigenten füreinander, die unter Berücksichtigung des Umfangs ihrer Kompetenzen wohlwollend zusammenarbeiten. Gemeinsame Musikabende haben sich als wirksames Mittel erwiesen, um die Gläubigen in die erhabenen liturgischen Texte mit den entsprechenden Melodien der Lieder einzuführen.⁸⁰ Die außerliturgische Aktivität wird auch von den heutigen Bischöfen geschätzt, die sowohl die geistlichen als auch die weltlichen Kirchenmusiker nachdrücklich zur systematischen Unterrichtung der Gläubigen (Erwachsene, Jugendliche und Kinder) in traditionellem Gesang und neuen Liedern ermuntern, die während der Feier der Liturgie gesungen werden können.⁸¹

Das 2. Vatikanische Konzil würdigte durchaus den Wert der alten Lieder, die aus dem liturgischen Gebrauch gekommen sind, aber nichts von ihrem religiösen Wert verloren haben und die Weckung der Frömmigkeit fördern. Auch heute werden die Gemeindepfarrer ermutigt, verschiedenartige Wortgottesdienste, Gebetsabende und Konzerte zu organisieren, auf denen alte und neue Lieder gesungen werden. Die Seelsorger sollen gleichzeitig dafür Sorge tragen, daß diese Konzerte auch wirklich das geistige Wohl der Gläubigen fördern.⁸²

Bischof M. Kaller verkündete, daß der Lobpreis Gottes nicht nur in den Kirchen ertönen soll, sondern auch in den Schulen und zu Hause. Eine nützliche Erfahrung stellt die Berücksichtigung liturgischer Gesänge im Religionsunterricht dar. Der Lehrer wird im Gesangbuch Lieder finden, die ihm helfen können, jede Unterrichtsstunde attraktiver zu gestalten und den Schülern das Einprägen der besprochenen Glaubenswahrheiten zu

¹¹ SuS, s. 12–13.

¹² Tamże, s. 21.

¹³ Tamże, s. 11.

¹⁴ Tamże, s. 11–12.

¹⁵ Tamże, s. 12.

¹⁶ Tamże, s. 16–17.

¹⁷ Według biskupa Kallera, pieśni adoracyjne powinny być wykonywane podczas południowego nabożeństwa eucharystycznego (zob. SuS, s. 17–18).

¹⁸ *Sieh Vater von dem höchsten Throne*, w: LdH, nr 14, s. 49.

¹⁹ SuS, s. 18; zob. LdH, nr 22, 29, 36, 72, s. 56, 62, 68, 72.

²⁰ SuS, s. 16.

²¹ Tamże, s. 5–6.

²² LdH, s. IV; zob. Ps 22 (21), 24; Ps 106 (105), 1; Ps 117 (116), 1; Ps 136 (135), 1–3; Ps 148 (147), 1; por. Ps 100 (99), 4; Ps 113 (112), 1; Ps 135 (134), 3; Ps 146 (145) 1–2; Ps 147, 12; Ps 149, 1; Ps 150, 1 i n.

²³ LdH, s. VIII.

²⁴ „*Cantate vocibus, cantate cordibus, / Cantate oribus, cantate moribus, / Cantate canticum novum / Non lingua, sed et vita*” (Ps 119; za: LdH, s. VIII).

²⁵ SuS, s. 5–6.

²⁶ Zob. Pius X, *Motu proprio o muzyce świętej „Inter pastoralis officii sollicitudines”* (22 listopada 1903 r.), nr 1, w: M. Jankowski, *Nauka śpiewu gregoriańskiego*, Warszawa 1969, s. 60.

²⁷ SuS, s. 7.

²⁸ Tamże, s. 7–8.

²⁹ Pius IX swoje przychylnie stanowisko ogłosił w bulli *Multum ad commovendos animos* (1870); za: E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 1987, s. 83.

³⁰ Terminu *musica sacra* użył protestancki teoretyk M. Preterius w dziele *Syntagma musicum* (Wolfenbüttel 1614–1615), określając nim muzykę związaną z religią; w 1860 r. synod prowincjonalny w Kolonii posłużył się terminem *musica sacra* w celu odróżnienia jej od muzyki świeckiej (*musica profana*). Leon XIII pisał o muzyce sakralnej w *Ordinatio „De musica sacra”* w 1894 r. W Rzymie za pontyfikatu Piusa X, w 1910 r., powstała Papieska Wyższa Szkoła Muzyki Kościelnej (*Pontificio Instituto di Musica Sacra*); za: I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, s. 52.

³¹ I. Pawlak, *Z zagadnień terminologii dotyczącej muzyki związanej z kultem*, RBL 36 (1983), nr 1, s. 27; tenże, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II...*, s. 52.

³² Pius XI, Konstytucja apostolska *Divini cultus sanctitatem*, Rzym 1928 [dalej: DCS], w: M. Jankowski, dz. cyt., s. 71–72.

³³ Tamże.

³⁴ SuS, s. 8–9.

³⁵ DCS, s. 72.

erleichtern.⁸³ Johannes Paul II. hat dazu aufgerufen, das religiöse Leben in den Familien zu erneuern.⁸⁴ Damit die liturgische Frömmigkeit zur Volksfrömmigkeit wird, ist eine Übertragung der Lieder von der Kirche in die Häuser der Gläubigen vonnöten. Bischof M. Kaller berief sich auf einen damaligen Brauch im Ermland und ermunterte die katholischen Ehemänner und Väter, eifrig Gebete in den Familien zu organisieren und diese zu leiten, bei denen alle Hausbewohner die Glaubenswahrheiten kontemplieren und religiöse Lieder, Litaneien und Vespere singen können.⁸⁵ Wie berechtigt die Forderung nach häuslichem Musizieren ist, bestätigt der Brauch des Weihnachtsliedersingens in den Häusern – dort, wo er noch überdauert hat. Die Wärme der Liebe stärkt die familiären Bande und vertieft den Glauben. Die Teilnahme des Vaters am Prozeß der Kindererziehung ist außerordentlich wichtig. Durch den Vater wird die Familie in die Atmosphäre des Gebets, der Ordnung, der Systematik und der Wahrung der moralischen Prinzipien eingeführt. Auf diese Weise wird bei den Kindern das Gottesbild gestaltet, ihre religiösen Haltungen werden entsprechend geformt, und sie werden effektiv in das korrekte soziale Zusammenleben eingeführt.⁸⁶

Hervorgehoben werden muß auch die Aufwertung des Stundengebets, insbesondere der Vesper. Die aktuelle Forderung der liturgisch-musischen kirchlichen Gesetzgebung stimmt mit der in der Vorkriegszeit praktizierten Popularisierung der in die Volkssprache (damals ins Deutsche) übersetzten Vesper überein.⁸⁷ Im Ermland verschwinden die traditionellen Volksvesperen in polnischer Sprache schnell, und das Stundengebet als tägliches Gebet des Volkes Gottes in seiner offiziellen Übersetzung in die Nationalsprachen ist immer noch eher eine Forderung als eine Realität.⁸⁸

³⁶ Pius X dopuścił kompozycje różnych stylów w muzycznej praktyce kościelnej. Musiały one jednak uwzględniać wymogi liturgii i charakteryzować się odpowiednią wartością artystyczną; zob. E. Hinz, dz. cyt., s. 84; A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997, s. 19.

³⁷ SuS, s. 14.

³⁸ Tamże, s. 8.

³⁹ Tamże, s. 20.

⁴⁰ Stowarzyszenie ACV propagowało swoje postulaty w czasopiśmie „Musica sacra” (pierwszym redaktorem naczelnym był ks. F. Witt) oraz „Gregoriusblatt”. Obecnie „Musica sacra” istnieje pod rozbudowanym tytułem „Zeitschrift des Allgemeinen Cäcilien Verbandes für die Länder der deutschen Sprache” (za: E. Hinz, dz. cyt., s. 159).

⁴¹ SuS, s. 15.

⁴² Tamże, s. 29.

⁴³ SC, nr 112.

⁴⁴ Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musica sacram* (5 stycznia 1967) [dalej: Ms], w: A. Filaber, dz. cyt., s. 41–58.

⁴⁵ SC, nr 116.

⁴⁶ Zob. S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, „Studia Warmińskie” 29 (1992), s. 155–195.

⁴⁷ Zob. Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, ZNAK, Kraków 2003, IX 6, s. 235.

⁴⁸ SuS, s. 5–6.

⁴⁹ Por. *Liber usualis. Missæ et Officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregorianis*, Parisiis, Tornaci, Romæ 1954, s. 37–40.

⁵⁰ SuS, s. 9.

⁵¹ W IV w. w Mediolanie wykonywano gatunek liturgiczny określane dziś jako chorał ambrożyński, śpiew ambrożyński lub śpiew mediolański. Chorał ambrożyński jest śpiewem bardziej ornamentalnym niż chorał gregoriański i opiera się zarówno na skalach autentycznych, jak i plagalnych. Należy jednak podkreślić trwałe zasługi św. Ambrożego w liturgii, gdyż to on wprowadził na stałe do liturgii zachodniej hymnodie oraz rozpowszechnił antyfonalny śpiew psalmów, wykształcony już wcześniej w Antiochii.

⁵² SuS, s. 13.

⁵³ Tamże, s. 10.

⁵⁴ DCS, nr 10.

⁵⁵ W diecezji warmińskiej wierni korzystali z tzw. Mszału Schotta (za: LdH, s. VI).

⁵⁶ SuS, s. 25.

⁵⁷ LdH, s. VI.

⁵⁸ SuS, s. 24.

⁵⁹ Tamże, s. 24–25.

⁶⁰ Tamże, s. 13–14.

⁶¹ Zob. Chirograph von Papst Johannes Paul II. zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung des Motu Proprio *Tra le*

■ ANMERKUNGEN

¹ Bischof M. Kaller übernahm die Leitung der Diözese Ermland am 18. Oktober 1930; zusätzlich war er (seit dem 10. Juni 1939) Apostolischer Administrator der Prälatur in Memel (Klaipėda). Im Februar 1945 wurde der Bischof von der Gestapo nach Danzig (Gańsk) und später nach Deutschland deportiert; aber bald darauf kehrte er in seine Diözese zurück. Er wurde gezwungen, zu Gunsten von August Hlond, dem Primas von Polen, auf sein Bistum zu verzichten (am 16. August 1945), und ging nach Deutschland, wo er nach zwei Jahren verstarb. Siehe die Quelle: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Maksymilian_Kaller> (2006.01.07 14:36).

² M. Kaller wurde 1903 in Breslau (Wrocław) zum Priester geweiht; er arbeitete als Seelsorger in Groß-Strelitz (heute Strzelce Opolskie) und war Gemeindepfarrer in Bergen (Rügen, 1906) und in Berlin (Pfarrgemeinde St. Nikolai, 1917). Seit 1926 übte er das Amt des Apostolischen Administrators der Prälatur Schneidemühl (heute Piła) aus. Zum Zeitpunkt des gedruckten Erscheinens des hier besprochenen Gesangbuches war er schon 8 Jahre lang Diözesanbischof. M. Kaller bestätigte seinen Standpunkt als Hirt seiner Diözese hinsichtlich des gregorianischen Chorals, den er gestützt auf die grundlegenden Prinzipien des Motu proprio von Pius X. vertrat, gleichzeitig als Apostolischer Administrator der Freien Administratur Schneidemühl in seinem Hirtenbrief zu Ostern 1930 sowie als ermländischer Bischof in der Abhandlung „Choralkursus” im Jahre 1931 (Benedyktyński zeszyt monastyczny, 15. Jhg., S. 161 ff.); vgl. auch: M. Kaller, *Singen und Seelsorge*, Verlag Laumann/Dülmen in Westfalen, Imprimatur 4. Martii 1939 [dalej: SuS], s. 8–9.

³ *Lobet den Herrn. Gesang und Gebetbuch für die Diözese Ermland*, herausgegeben im Auftrage des Hochwürdigsten Herrn Bischofs Maximilian Kaller, Verlag: Herdersche Buchhandlung Braunsberg – Ostpr., Buchdruckerei von Herder und Sv. G. m. b. H, Freiburg im Breisgau 1939 [im Folgenden: LdH].

⁴ SuS. Dies ist ein in Fraktur gedrucktes Büchlein im Format A 6 mit 32 Seiten.

⁵ W. Skibicki, *Rytuał warmiński biskupa Maksymiliana Kallera z roku 1939*, in: W. Nowak (Hrsg.), *Agendy i rytuały diecezji warmińskiej (1574–1939)*, Olsztyn 1999, S. 353–361; zit. nach: Z. Rondańska, *Polska pieśń religijna na Warmii w latach 1795–1939*, Olsztyn 2002, S. 92.

⁶ DH 938–940; DS 1739, 1742–1743; BF VII, 319–321.

⁷ BF VI, 70–75.

⁸ Vgl. KPK 1917, kan. 1248.

⁹ SuS, S. 7.

¹⁰ Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, (07.12.1965), tekst polski, Ed. 2, PALLOTTINUM, Poznań 2002 [im Folgende: SC], Nr. 42; KPK 1983, kan. 1247; KKK, p. 2181; Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini. O świętowaniu niedzieli* (Watykan 31.05.1998), TUM, Wrocław 2000, Nr. 35, 47.

sollicitudini über die Kirchenmusik, Gegeben zu Rom bei Sankt Peter, am 22. November, dem Gedenktag der hl. Cäcilia, im Jahr 2003, dem 26. meines Pontifikates, w: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2003/documents/hf_jp-ii_let_20031203_musica-sacra_ge.html> (28.01.2006 11:59); por. *Thesaurus musicae sacrae summa cura servetur et foveatur* (SC, nr 114) oraz *Symposium „Historia i współczesność muzyki liturgicznej w Polsce 100 lat od wydania Motu proprio papieża Piusa X”*, POLIHYMNIA, Lublin 2004.

⁶² Benedykt XVI, Przemówienie podczas audjencji chórów uczestniczących w międzynarodowym kongresie federacji *Pueri Cantores*, Watykan, 30 grudnia 2005, w: <<http://www.konkurs.opoka.org.pl>> (2006.01.15 16:34).

⁶³ SC, nr 112; Ms, nr 3.

⁶⁴ Zob. *Lobet den Herrn. Gesang und Gebetbuch für die Diözese Ermland*. Eine Auswahl und eine Ergänzung. Zweite, erweiterte Auflage, herausgegeben vom Apostolischen Visitator für die Ermländer [J. Schwalke], Münster in Westfalen 1980, s. 7–9.

⁶⁵ Zob. P. Tarliński, *Śpiewy do tekstów ksiąg liturgicznych wydanych po Vaticanum II w języku polskim*, w: E. Mateja, R. Pierskała (red.), *Wprowadzenie soborowej odnowy liturgicznej*, Opole 1999, s. 215–219; M. Szymanowicz, *Propozycje pieśni na niedziele, uroczystości i święta roku liturgicznego*, POLIHYMNIA, Lublin 2003, s. 5–6.

⁶⁶ Zob. J. Stefański, *Modlitwy Eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej. Kwestie redakcyjne*, Gniezno 2002, s. 97–99.

⁶⁷ Zob. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, s. 312–316.

⁶⁸ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, CHRISTIANITAS, Poznań 2002, s. 131.

⁶⁹ SuS, s. 16.

⁷⁰ Por. Ms, nr 32, 35, 36; *Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II (08 lutego 1979)*, [dalej: IEP], nr 11–13, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 12 (1979), s. 247.

⁷¹ List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, nr 7, w: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/sacrosanctum40_04122003.html> (2006.01.25 15:16).

⁷² SC, nr 116.

⁷³ Zob. *Lobet den Herrn*, dz. cyt., s. 17–28; *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni sakralnych polskich i łacińskich oraz modlitw dla użytku Wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, zebrał i ułożył X. W. Lewkowicz, wyd. 10, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1977, s. 99–102.

⁷⁴ Zob. SC, nr 36, 54; IEP, nr 31 d.

⁷⁵ W. Nowak, *Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła w modlitwach eucharystycznych odnowionej liturgii Mszy świętej*, w: H. J. Sobeczko (red.), *Modlitwy eucharystyczne*

¹¹ SuS, S. 12–13.

¹² Ebd., S. 21.

¹³ Ebd., S. 11.

¹⁴ Ebd., S. 11–12.

¹⁵ Ebd., S. 12.

¹⁶ Ebd., S. 16–17.

¹⁷ Die Anbetungslieder sollten während des eucharistischen Gottesdienstes am Nachmittag gesungen werden (vgl. SuS, S. 17–18).

¹⁸ *Sieh Vater von dem höchsten Throne*, LdH, Nr. 14, S. 49.

¹⁹ SuS, S. 18; vgl. LdH, Nr. 22, 29, 36, 72, S. 56, 62, 68, 72.

²⁰ SuS., S. 16.

²¹ Ebd., S. 5–6.

²² LdH, S. IV; vgl. Ps 22 (21), 24; Ps 106 (105), 1; Ps 117 (116), 1; Ps 136 (135), 1–3; Ps 148 (147), 1; vgl. Ps 100 (99), 4; Ps 113 (112), 1; Ps 135 (134), 3; Ps 146 (145) 1–2; Ps 147, 12; Ps 149, 1; Ps 150, 1n.

²³ LdH, S. VIII.

²⁴ „*Cantate vocibus, cantate cordibus, / Cantate oribus, cantate moribus, / Cantate canticum novum / Non lingua, sed et vita*” (Ps. 119), zit. nach: LdH, S. VIII.

²⁵ SuS, S. 5–6.

²⁶ Vgl. Pius X, *Motu proprio o muzyce świętej (22 listopada 1903 r.)*, Nr. 1; in: M. Jankowski, *Nauka śpiewu gregoriańskiego*, Warszawa 1969, S. 60.

²⁷ SuS, S. 7.

²⁸ Ebd., S. 7–8.

²⁹ Pius IX. verkündete seinen positiven Standpunkt in der Bulle *Multum ad commovendos animos* (1870); zit. nach: E. Hinz, *Zarys historii muzyki kościelnej*, Pelplin 1987, S. 83.

³⁰ Den Begriff *musica sacra* benutzte der protestantische Theoretiker M. Praetorius in seinem Werk *Syntagma musicum* (Wolfenbüttel 1614–1615) zur Bezeichnung der mit dem religiösen Gedanken verbundenen Musik; 1860 verwendete die Provinzialsynode in Köln den Begriff der *musica sacra* zum Zweck ihrer Unterscheidung von der weltlichen Musik (*musica profana*). Leo XIII. äußerte sich 1894 in seinem *Ordinatio „De musica sacra”* zur sakralen Musik. In Rom entstand im Jahre 1910, während des Pontifikats von Pius X., die Päpstliche Hochschule für Kirchenmusik (*Pontificio Instituto di Musica Sacra*); zit. nach: I. Pawlak, *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, Lublin 2000, S. 52.

³¹ I. Pawlak, *Z zagadnień terminologii dotyczącej muzyki związanej z kultem*, RBL 36 (1983), Nr. 1, S. 27; ders., *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim...*, S. 52.

³² Pius XI, *Konstytucja apostolska Divini cultus sanctitatem*, Rzym 1928 [im Folgenden: DCS], in: M. Jankowski, S. 71–72.

³³ Ebd.

styczne Mszału Rzymskiego. *Dzieje – teologia – liturgia*, OBT nr 80, Opole 2005, s. 79–91.

⁷⁶ Por. SC, nr 7, 10.

⁷⁷ S. Ropiak, *Śpiew kapłana i wiernych w modlitwach eucharystycznych*, w: H. J. Sobeczko (red.), *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego...*, s. 316–317.

⁷⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia. O Eucharystii w życiu Kościoła (17 kwietnia 2003)*, TUM, Wrocław 2003, nr 12.

⁷⁹ SuS, s. 25.

⁸⁰ LdH, s. VIII.

⁸¹ IEP, nr 36.

⁸² Ms, nr 9, 10; IEP, nr 27, 28.

⁸³ LdH, s. VIII.

⁸⁴ Zob. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio (22 listopada 1981)*, „Acta Apostolicae Sedis” 74 (1982), nr 60, 61; tenże, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy (28 czerwca 2003)*, „M”, Kraków 2003, nr 90–94.

⁸⁵ LdH, s. VIII.

⁸⁶ Zob. S. Podlach, *Rola ojca w rodzinie*, w: A. Podsiad, A. Szafrńska (oprac.), *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, PAX, wyd. 2, Warszawa 1986, s. 228–229.

⁸⁷ LdH, s. VIII.

⁸⁸ Zob. Paweł VI, *Konstytucja apostolska wprowadzająca w życie Liturgię godzin uchwaloną dekretem drugiego Soboru Watykańskiego (Rzym 1970)*, nr 8, w: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. 1: *Okres Adwentu, okres Narodzenia Pańskiego*, PALLOTTINUM 1982, s. 16–20; IEP, nr 22.

³⁴ SuS, S. 8–9.

³⁵ DCS, S. 72.

³⁶ Pius X. ließ in der kirchlichen Musikpraxis Kompositionen verschiedener Stilrichtungen zu. Allerdings mußten diese den Anforderungen der Liturgie gerecht werden und sich durch einen entsprechenden künstlerischen Wert auszeichnen; siehe E. Hinz, op. cit., S. 84; A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997, S. 19.

³⁷ SuS, S. 14.

³⁸ Ebd., S. 8.

³⁹ Ebd., S. 20.

⁴⁰ Der Allgemeine Cäcilienverein propagierte seine Postulate in den Zeitschriften „Musica sacra” (erster Chefredakteur war Pater F. Witt) und „Gregoriusblatt”. Heute erscheint „Musica sacra” unter dem erweiterten Titel „Zeitschrift des Allgemeinen Cäcilien Verbandes für die Länder der deutschen Sprache”; zit. nach: E. Hinz, op. cit., S. 159.

⁴¹ SuS, S. 15.

⁴² Ebd., S. 29.

⁴³ SC, Nr. 112.

⁴⁴ Święta Kongregacja Obrzędów, Instrukcja o muzyce w świętej liturgii *Musica sacram* (05.01.1967), in: A. Filaber, op. cit., S. 41–58 [im Folgende: Ms].

⁴⁵ SC, Nr. 116

⁴⁶ Vgl. S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, „Studia Warmińskie” 29 (1992), S. 155–195.

⁴⁷ Vgl. Augustyn św., *Wyznania*, polnische Übersetzung von Z. Kubiak, ZNAK, Kraków 2003, IX 6, S. 235.

⁴⁸ SuS, S. 5–6.

⁴⁹ Vgl. *Liber usualis. Missæ et Officii pro Dominicis et Festis cum cantu gregoriano*, Parisiis, Tornaci, Romæ 1954, S. 37–40.

⁵⁰ SuS, S. 9.

⁵¹ Im 4. Jahrhundert wurde eine liturgische Gattung gepflegt, die heute als ambrosianischer Choral bezeichnet wird. Der ambrosianische Choral ist stärker ornamental geprägt als der gregorianische Choral und basiert sowohl auf authentischen als auch plagalen Skalen. Allerdings müssen die bleibenden Verdienste des hl. Ambrosius in der Liturgie unterstrichen werden, da er es war, der die Hymnodien bleibend in die westliche Liturgie eingeführt und den schon früher in Antiochien herausgebildeten antiphonalen Psalmengesang verbreitet hat.

⁵² SuS, S. 13.

⁵³ Ebd., S. 10.

⁵⁴ DCS, Nr. 10.

⁵⁵ In der Diözese Ermland benutzten die Gläubigen das sogenannte Schott-Missale; zitiert nach: LdH, S. VI.

⁵⁶ SuS, S. 25.

⁵⁷ LdH, S. VI.

⁵⁸ SuS, S. 24.

⁵⁹ Ebd., S. 24–25.

⁶⁰ Ebd., S. 13–14.

Sławomir Ropiak

Ks. dr teologii, mgr lic. muzykologii, adiunkt Katedry Teologii Praktycznej i Ekumenizmu na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W badaniach naukowych podejmuje problematykę teologii w liturgii Kościoła i praktycznego występowania jej w pobożności ludowej.

⁶¹ Vgl. Chirograph von Papst Johannes Paul II. zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung des Motu Proprio *Tra le sollecitudini* über die Kirchenmusik, Gegeben zu Rom bei Sankt Peter, am 22. November, dem Gedenktag der hl. Cäcilia, im Jahr 2003, dem 26. meines Pontifikates, <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2003/documents/hf_jp-ii_let_20031203_musica-sacra_ge.html> (28.01.2006 11:59); por. *Thesaurus musicae sacrae summa cura servetur et foveatur* (SC, Nr. 114) und *Symposium „Historia i współczesność muzyki liturgicznej w Polsce 100 lat od wydania Motu proprio papieża Piusa X”* POLIHYMNIA, Lublin 2004.

⁶² Benedykt XVI, Przemówienie podczas audiencji chórów uczestniczących w międzynarodowym kongresie federacji *Pueri Cantores*, Watykan, 30.12.2005, w: <<http://www.konkurs.opoka.org.pl>> (2006.01.15 16:34).

⁶³ SC, Nr. 112; Ms, Nr. 3.

⁶⁴ Vgl. *Lobet den Herrn. Gesang und Gebetbuch für die Diözese Ermland*. Eine Auswahl und eine Ergänzung. Zweite, erweiterte Auflage, herausgegeben vom Apostolischen Visitor für die Ermländer [J. Schwalke], Münster in Westfalen 1980, S. 7–9.

⁶⁵ Vgl. P. Tarliński, *Śpiewy do tekstów ksiąg liturgicznych wydanych po Vaticanum II w języku polskim*, in: E. Mateja, R. Pierskała (Hrsg.), *Wprowadzenie soborowej odnowy liturgicznej*, Opole 1999, S. 215–219; M. Szymanowicz, *Propozycje pieśni na niedziele, uroczystości i święta roku liturgicznego*, POLIHYMNIA, Lublin 2003, S. 5–6.

⁶⁶ Vgl. J. Stefański, *Modlitwy Eucharystyczne w posoborowej reformie liturgicznej*. Kwestie redakcyjne, Gniezno 2002, S. 97–99.

⁶⁷ Vgl. J. Woroniecki, *Wychowanie człowieka*, Kraków 1961, S. 312–316.

⁶⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, polnische Übersetzung von E. Pieciul, CHRISTIANITAS, Poznań 2002, S. 131.

⁶⁹ SuS., S. 16.

⁷⁰ Vgl. Ms, Nr. 32, 35, 36; *Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II (08.02.1979)* [im Folgende: IEP], Nr. 11–13, „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 12 (1979), S. 247.

⁷¹ List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji 40. rocznicy ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Nr. 7, in: <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/sacrosanctum40_04122003.html> (2006.01.25 15:16).

⁷² SC, Nr. 116.

⁷³ Vgl. *Lobet den Herrn*, op. cit., S. 17–28; X. W. Lewkowiec (Hrsg.), *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni sakralnych polskich i łacińskich oraz modlitw dla użytku Wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, Ed. 10, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1977, S. 99–102.

⁷⁴ Vgl. SC, Nr. 36; 54; IEP, Nr. 31 d.

⁷⁵ W. Nowak, *Eucharystia ofiarą Chrystusa i Kościoła w modlitwach eucharystycznych odnowionej liturgii Mszy świętej*, in: H. J. Sobeczko (Hrsg.), *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, OBT Nr. 80, Opole 2005, S. 79–91.

⁷⁶ Vgl. SC, Nr. 7, 10.

⁷⁷ S. Ropiak, *Śpiew kapłana i wiernych w modlitwach eucharystycznych*, in: H. J. Sobeczko (Hrsg.), *Modlitwy eucharystyczne Mszału Rzymskiego. Dzieje – teologia – liturgia*, S. 316–317.

⁷⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharystia. O Eucharystii w życiu Kościoła (17.04.2003)*, TUM, Wrocław 2003, Nr. 12.

⁷⁹ SuS, S. 25.

⁸⁰ LdH, S. VIII.

⁸¹ IEP, Nr. 36.

⁸² Ms, Nr. 9, 10; IEP, Nr. 27, 28.

⁸³ LdH, S. VIII.

⁸⁴ Vgl. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio (22.11.1981)*, AAS 74 (1982), Nr. 60, 61; ders., Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa. O Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele, jako źródło nadziei dla Europy (28.06.2003)*, „M”, Kraków 2003, Nr. 90–94.

⁸⁵ LdH, S. VIII.

⁸⁶ Vgl. S. Podlach, *Rola ojca w rodzinie*, in: A. Podsiad, A. Szafrńska (Hrsg.), *Spojrzenia na współczesną rodzinę w Polsce w kontekście wskazań soborowych*, PAX, Ed. 2, Warszawa 1986, S. 228–229.

⁸⁷ LdH, S. VIII.

⁸⁸ Vgl. Paweł VI, *Konstytucja apostolska wprowadzająca w życie Liturgię godzin uchwaloną dekretem drugiego Soboru Watykańskiego (Rzym 1970)*, Nr. 8, in: *Liturgia godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, Bd. 1. *Okres Adwentu, okres Narodzenia Pańskiego*, PALLOTTINUM 1982, S. 16–20; IEP, Nr. 22.

Sławomir Ropiak

Dr. der Theologie, Mag. Lic. der Musikologie, Adjunkt am Lehrstuhl für Praktische Theologie und Ökumenismus der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn (Alleinstein). In seinen wissenschaftlichen Forschungen beschäftigt er sich mit der Problematik der Theologie in der Liturgie der Kirche und ihres praktischen Auftretens in der Volksfrömmigkeit.

Stanisław Zięba



Neolityczny fenomen człowieka

Das neolithische Phänomen des Menschen

Słowa kluczowe: antropologia, Homo sapiens, ewolucja, neolit, emergentym

Schlüsselworte: Anthropologie, Homo sapiens, Evolution, Neolithikum, Emergenz

W dziejach rozwoju człowieka istniał etap, w którym dokonał się radykalny skok między *Homo* a *Homo sapiens*. Przełom ten, umieszczony w neolicie, wydaje się być znaczący tak z punktu widzenia antropologii, jak i teologii. W jakim stopniu teologicznie można wiązać go ze stworzeniem człowieka, niech rozstrzygną znawcy tego przedmiotu. Z punktu widzenia antropologii przyrodniczej, w neolicie zaistniała nowa, w sensie anatomiczno-fizjologicznym, forma, wyróżniająca się cechami intelektualnymi; nadano jej określenie *Homo sapiens*. Z danych archeologicznych wynika, że zdecydowanie różniła się ona od *Homo*. Jedni uważają, że między obiema formami nastąpiła zmiana skokowa, drudzy opowiadają się za ewolucją (przyjmują, że przejście między nimi było trwającym w czasie procesem). Istnieje natomiast powszechna zgoda wśród badaczy co do tego, że człowiek neolitu charakteryzował się nowymi jakościami w stosunku do formy poprzedniej, np. refleksją nad sobą i nad otoczeniem. Faktem jest, że od neolitu człowiek nie ograniczał swej egzystencji do realizacji tylko programu biologicznego, ale dzięki swym predyspozycjom, np. do tworzenia kultury, rozpoczął realizację tzw.

In der Entwicklung des Menschen gibt es eine zeitlich im Neolithikum situierte Etappe, in der sich ein radikaler Sprung zwischen dem *Homo* und dem *Homo sapiens* vollzog. Dieser Wendepunkt scheint sowohl vom Gesichtspunkt der Anthropologie als auch der Theologie bedeutungsvoll zu sein. In welchem Grade er mit der Erschaffung des Menschen vom theologischen Gesichtspunkt aus in Verbindung gebracht werden kann, das müssen die Spezialisten entscheiden. Vom Gesichtspunkt der naturwissenschaftlichen Anthropologie jedenfalls ist in der Jungsteinzeit eine im anatomischen und physiologischen Sinne neue Form entstanden, die sich durch intellektuelle Merkmale auszeichnet und der die Forscher den Namen *Homo sapiens* verliehen haben. Die Ergebnisse der Archäologie zeigen, dass sich diese Form radikal vom *Homo* unterscheidet. Manche sind der Meinung, dass sich zwischen diesen Formen eine sprunghafte Veränderung vollzogen hat, während sich andere eher für eine allmähliche Evolution aussprechen und den Übergang zwischen diesen Formen als einen stetigen Prozess verstehen. Dagegen besteht unter den Forschern allgemeine Einigkeit darüber, dass sich der jungsteinzeitliche Mensch gegenüber der vorherigen Form durch neue Ei-

programu antropologicznego. Warto zaznaczyć (aby nie być posądzonym o swoistą ideologizację faktów), że wskazany proces jest bardzo różnie interpretowany.

Zdaję sobie sprawę, że historia zaistnienia i rozwoju człowieka jest zbyt zawiła i wieloaspektowa, by ująć ją w jednym artykule. Skoncentruję się więc na wspomnianym powyżej fakcie i podejmę próbę własnej jego interpretacji. Dotyczyć ona będzie dwóch zagadnień: wskazania aktualnej strategii badawczej w antropologii oraz ukazania własnej koncepcji rozwiązania kwestii wspomnianego skoku neolitycznego. Zanim jednak podejmę te zagadnienia, ukazę kontekst problemu.

1. Skok neolityczny

Analiza prac antropologów, którzy zajmują się genezą człowieka, daje podstawę do stwierdzenia, że żaden z nich nie utożsamia człowieka z najbardziej rozwiniętymi zwierzętami, jakimi są małpy człekokształtne – np. szympansy lub goryle¹. Wymieniają oni liczne cechy różniące człowieka od wspomnianych ssaków. Pomijam w tym miejscu prace ideologów antropologicznych, chcących za wszelką cenę, według przyjętego programu, postawić znak równości między człowiekiem a zwierzęciem. Takie zadanie realizuje np. R. Dawkins w swych licznych pracach. Autor głośnej (w sensie negatywnym) książki pt. *Samolubny gen* dowodzi, że świat nie składa się z niezależnych od siebie, całkowicie odrębnych istot. Przeciwnie – każdy osobnik wywiera istotny wpływ na inne organizmy, a oddziaływania te zaprogramowane są przez jego geny. Geny bowiem – pozornie zamknięte w jednym organizmie – decydują nie tylko o wyglądzie i zachowaniach swojego właściciela, ale sięgają znacznie szerzej, wpływając na cechy innych współżyjących z nim istot². Rozwijana

genschaften auszeichnet, zum Beispiel durch die Reflexion über sich selbst und über seine Umgebung. Tatsache ist, dass der Mensch seit dem Neolithikum seine Existenz inmitten der anderen Arten nicht mehr nur auf die Realisierung eines biologischen Programms reduziert hat, sondern dank seiner Anlagen, z.B. zum Kulturschaffen, mit der Realisierung eines anthropologischen Programms begonnen hat. Es muss unterstrichen werden (um nicht einer spezifischen Ideologisierung der Tatsachen bezichtigt zu werden), dass dieser Prozess von den jeweiligen Forschern sehr unterschiedlich interpretiert wird.

Ich bin mir darüber im klaren, dass die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Menschen viel zu kompliziert und vielschichtig ist, als dass sie in einem Artikel abgehandelt werden könnte. Daher will ich mich auf die erwähnte Tatsache konzentrieren und selbst den Versuch ihrer Interpretation unternehmen. Diese eigene Interpretation betrifft zwei Fragen: das Aufzeigen der aktuellen Forschungsstrategie in der Anthropologie und das Aufzeigen einer eigenen Konzeption zur Erklärung der erwähnten neolithischen Sprunges. Aber ehe ich diese Frage aufgreife, will ich zunächst den Kontext des Problems aufzeigen.

1. Der neolithische Sprung

Eine Analyse der Arbeiten der sich mit der Genese des Menschen befassenden Anthropologen bietet Grund zu der Feststellung, dass keiner von ihnen den Menschen mit den höchstentwickelten Tieren, d.h. den menschenähnlichen Affen wie Schimpanse oder Gorilla gleichsetzt.¹ Sie zählen zahlreiche Merkmale auf, die den Menschen vom Tier unterscheiden. An dieser Stelle lasse ich die Arbeiten der anthropologischen Ideologen unberücksichtigt, die um jeden Preis – nach einem von vornherein feststehenden Programm – ein Gleichheitszeichen zwischen Mensch und Tier setzen wollen. Zum Beispiel

przez tego ideologa koncepcja determinizmu genetycznego stała się przedmiotem krytyki. Dawkins jest przykładem wykorzystania danych biologicznych do z góry przyjętego programu ideologicznego. Badacz ten stanowi wyjątek; nawet stosunkowo bliski jego poglądom J. Diamond (autor *Nagiej małpy*) w pracy pt. *Trzeci szympan* stwierdził: „[...] nasza wyjątkowość polega na cechach kulturowych, które opierają się na tych genetycznych fundamentach i które dają nam potęgę. Do naszych znamion kulturowych należą: mowa, sztuka, technika opierająca się na narzędziach oraz rolnictwo”³. Diamond kwituje to tak: wszystkie cechy kulturowe, które definiują człowieczeństwo, z pozoru nie występują u zwierząt, nawet u naszych najbliższych krewniaków. Z pozoru, gdyż dalej dowodzi on, że rolnictwo, inne znamię człowieczeństwa, ma precedensy – ale nie zaczątki – w plantacjach mrówek ogrodniczek, które są bardzo odległe od naszej bezpośredniej linii rozwojowej⁴. Podobnych argumentów w pracach badawczych nad genezą człowieka podaje się wiele.

Dramat wspomnianej grupy badaczy polega na tym, że byłoby absurdem dowodzić – a raczej negować – istnienie różnic między człowiekiem a innymi organizmami. Z drugiej strony, opowiadając się za radykalnym skokiem w rozwoju człowieka (od *Homo* do *Homo sapiens*), należy przyjąć istnienie **jakościowej** różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Przyjęcie tego wpływa z kolei na wybór swoistej koncepcji rozwoju życia w ogólności. Wyjściem z tej sytuacji jest stwierdzenie, że – owszem – człowiek różni się od zwierząt, ale wszystkie te różnice ujawniają się potencjalnie u organizmów niższych. Wszystkie cechy osobliwe człowieka są widoczne w filogenezie.

Faktem jest, że odpowiedź na dwa pytania w nauce jest bardzo trudna: Kiedy pojawił się człowiek? Kiedy staliśmy się ludźmi? Zdaniem R. Foleya, trudność ta wynika z następujących

realizacji R. Dawkins w swoich licznych pracach jest taka. Autor des (traurige) Berühmtheit erlangten Buches *Das egoistische Gen* versucht zu beweisen, dass die Welt sich nicht aus voneinander unabhängigen, völlig selbständigen Wesen zusammensetzt. Im Gegenteil – jedes Individuum übt einen wesentlichen Einfluss auf die anderen Organismen aus, und diese Einflussnahme ist in seinen Genen vorprogrammiert. Denn die – scheinbar in einem Organismus verschlossenen – Gene entscheiden nicht nur über das Aussehen und das Verhalten ihres Besitzers, sondern haben eine viel größere Reichweite und beeinflussen die Eigenschaften der anderen mit ihnen koexistierenden Wesen.² Die von diesem Ideologen entwickelte Konzeption eines genetischen Determinismus ist Gegenstand der Kritik geworden. Dawkins ist ein Beispiel für die Instrumentalisierung biologischer Ergebnisse durch ein von vornherein feststehendes ideologisches Programm. Dieser Autor bildet jedoch eine Ausnahme, und sogar der seinen Ansichten verhältnismäßig nahestehende J. Diamond (der Verfasser des *Nackten Affen*) stellt in seiner Arbeit *Der dritte Schimpanse* fest: „[...] unsere Besonderheit beruht auf kulturellen Eigenschaften, die auf den genetischen Fundamenten aufbauen und die uns Macht verleihen. Zu unseren kulturellen Merkmalen gehören: die Sprache, die Kunst, die auf Werkzeuge gestützte Technik sowie der Ackerbau.”³ Aber Diamond bestätigt: alle kulturellen Eigenschaften, die das Menschsein definieren, treten bei den Tieren scheinbar nicht in Erscheinung, nicht einmal bei unseren nächsten Verwandten. Scheinbar, denn dieser Forscher zeigt, dass die Landwirtschaft, ein anderes Merkmal des Menschseins, Präzedenzfälle – jedoch nicht Anfänge – in den Plantagen der Gartenameisen besitzt, die von unserer unmittelbaren Entwicklungslinie doch sehr weit entfernt sind.⁴ Derartige Argumente gibt es in den Forschungsarbeiten zur Genese des Menschen viele.

Das Drama dieser Gruppe von Forschern besteht darin, dass es genauso absurd wäre, den

przeszkód: 1) materiał kopalny, podstawowe świadectwo i źródło wiedzy o odległej przeszłości, jest fragmentaryczny, daje się z niego odczytać tylko „ocenzurowany” obraz przeszłości; 2) można dokładnie datować powstanie poszczególnych grup hominidów i naszego własnego gatunku, ale nie zawsze jest oczywiste, co miałyby to znaczyć w kategoriach początków człowieczeństwa. Bycie ludźmi a bycie hominidami to nie to samo⁵. Dane archeologiczne pozwalają jednak ustalić czas wyraźnego przejścia od łowiectwa i zbieractwa do rolnictwa, które jest znamiem *Homo sapiens*. Rolnictwo wiąże się z techniką uprawy ziemi, a to wymaga bardzo złożonego rozumowania. Uprawa ziemi to wybór narzędzia, to sposób wykonywania orki, to dobór roślinności do tej uprawy, to wreszcie zbiór plonów. Wykonywanie tych czynności wskazuje na zdolność *Homo sapiens* do refleksji nad sobą i otoczeniem, ta zaś nie mogłaby powstać bez umiejętności obserwowania i zapamiętania, planowania, oceny sytuacji itd. Można ten stan refleksji nazwać stanem umysłowości lub myślenia; nazwijmy go nowym stanem (sposobem) życia. W tym nowym stanie życia nie da się wykluczyć znaczenia takich cech, jak: umiejętność porozumiewania się, rozpoznawania przedmiotów, dostrzegania celu działania oraz współdziałania z innymi osobnikami. Podkreślmy jeszcze zdolność do przypomnienia zdarzeń utrwalonych znacznie wcześniej i znaczenie działania zgodnego z tą refleksją. Nie jest to przypisywanie cech człowieka współczesnego człowiekowi neolitu. Rozwój człowieka w czasie 13–14 tysięcy lat nie stał w miejscu, jednak w procesie ewolucji taki czas niewiele znaczy. Charakteryzując człowieka neolitu, dostrzegamy te predyspozycje, które podlegały procesowi rozwoju⁶.

Często ten nowy sposób życia określa się mianem kultury. Według B. Reglana, kulturą jest wszystko to, co robią ludzie, a czego nie robią

Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Organismen beweisen zu wollen, wie ihn zu negieren. Andererseits muss, wenn man ihn akzeptiert und sich für einen radikalen Sprung in der Entwicklung des Menschen (vom *Homo* zum *Homo sapiens*) ausspricht, ein *qualitativer* Unterschied zwischen dem Menschen und den Tieren angenommen werden. Diese Annahme wiederum beeinflusst die Wahl einer besonderen Entwicklungskonzeption des Lebens überhaupt. Einen Ausweg aus dieser Situation bietet die Annahme, dass der Mensch sich – selbstverständlich – von den Tieren unterscheidet, dass aber alle diese Unterschiede potentiell schon bei niederen Organismen in Erscheinung treten können. Alle besonderen Merkmale des Menschen sind in der Phylogenese erkennbar.

Tatsache ist, dass die Beantwortung zweier Fragen in der Wissenschaft sehr schwierig ist: Wann ist der Mensch erschienen? Wann sind wir Menschen geworden? Robert Foley zufolge resultiert diese Schwierigkeit aus folgenden Hindernissen: 1) Das Ausgrabungsmaterial, die grundlegende Quelle unseres Wissens über die entfernte Vergangenheit, ist fragmentarisch; aus diesen Zeugnissen kann nur ein zensiertes Bild der Vergangenheit abgelesen werden; 2) Man kann die Entstehung der einzelnen Gruppen der Hominiden und unserer eigenen Art genau datieren, aber es ist nicht immer offensichtlich, was dies in den Kategorien der Anfänge des Menschseins bedeuten sollte. Denn Menschsein und Hominide-Sein ist nicht dasselbe.⁵ Die Ergebnisse der Archäologie ermöglichen jedoch die Feststellung des Zeitpunktes des radikalen Überganges vom Jäger- und Sammlertum zum Ackerbau, der ein Kennzeichen des *Homo sapiens* ist. Die Landwirtschaft ist mit der Technik der Bodenbearbeitung verbunden, welche ja doch eine sehr komplizierte Verstandestätigkeit voraussetzt. Zum Ackerbau gehört die Wahl des Werkzeuges, die Art des Pflügens, die Wahl der angebauten Pflanzenart und das Einbringen der

mały. Antropolodzy posługują się pojęciem „kultura” w różnym znaczeniu, ale wspólny rdzeń jej kreślenia stanowi wzorzec poznawczy, który kształtuje ludzkie zachowania. W tej publikacji przyjmijmy następujące określenie: kultura to wszystkie umiejętności i sposoby postępowania, które przekazywane są drogą kontaktów międzyludzkich, m.in. przez tradycję, nie zaś genetycznie. Foley podkreśla, że zasadniczą własnością kultury jest to, że zapewnia elastyczność umożliwiającą modyfikację wszelkich zachowań, myśli i czynności oraz integrację bardzo różnych działań. Chociaż kultura tworzy pewną całość, to jednak obejmuje ona wiele różnych aspektów życia ludzkiego, m.in. wiedzę, język, religię, prawo, obyczaje, rytuały, sztukę, narzędzia, codzienne czynności, np. odżywianie się itd. Wszystkie te elementy są ze sobą powiązane i w tym sensie kultura istotnie jest całością, ale częstokroć poszczególne jej elementy zmieniają się niezależnie od innych i podlegają wpływom innych kultur⁷.

Wielu badaczy przyjmuje, iż w słowie „kultura” zawiera się sedno człowieczeństwa. Wydaje się, że bez podkreślonej powyżej zdolności do refleksji nad sobą i otoczeniem (bez samoświadomości) niemożliwa byłaby wiedza, religia czy sztuka. Jednym słowem, konsekwencją refleksji jest kultura. Można podać taką definicję kultury, w której na pierwszym miejscu znajdzie się zdolność do refleksji świadomej. Należy podkreślić również, że pojęcie „człowieczeństwo” jest bardzo trudne do zdefiniowania. Pojęcie to obejmuje szeroki zakres cech – od anatomii do zachowania, od zachowania do funkcji poznawczych. Z punktu widzenia nauk przyrodniczych (na podstawie materiału teoretycznego i empirycznego) nie można jednoznacznie wskazać, co decyduje o człowieczeństwie. Z tej racji badacze w miejsce jednej cechy podają ich wiele (aby można było wskazać na jedną obiektywną i weryfikowalną cechę, która decydowałaby

Ernte. Die Ausübung solcher Tätigkeiten verweist auf die Befähigung des *Homo sapiens* zum Nachdenken über sich selbst und seine Umgebung. Die Reflexion umfasst Beobachtung und Erinnerung, Planung, Einschätzung der Lage usw. Dieser Zustand der Reflexion kann als Zustand der Geistes-tätigkeit oder des Denkens definiert werden; wir wollen ihn als neue Lebensweise bezeichnen. In diesem neuen Lebenszustand schließen wir die Bedeutung solcher Eigenschaften nicht aus wie: die Fähigkeit zur Verständigung, die Fähigkeit zum Erkennen von Gegenständen, das Erkennen des Ziels der Handlung, das Zusammenwirken mit anderen Individuen. Hervorgehoben werden soll weiterhin die Fähigkeit des Gedächtnisses und der Erinnerung an früher eingeprägte Geschehnisse und manchmal der Reflexion entsprechende Handlungen. Dies heißt nicht, dass dem jungsteinzeitlichen Menschen Eigenschaften des heutigen Menschen zugeschrieben werden. Die Entwicklung des Menschen hat in einem Zeitraum von 13.000–14.000 Jahren nicht stillgestanden, aber innerhalb des Gesamtprozesses der Evolution bedeutet eine solche Zeitspanne nicht viel. Wenn wir den jungsteinzeitlichen Menschen charakterisieren, dann erkennen wir seine Anlagen, die dann einem Entwicklungsprozess unterlagen.⁶

Diese neue Lebensweise wird oft als Kultur bezeichnet. Kultur ist B. Reglan zufolge all das, was wir tun und was die Affen nicht tun. Die Anthropologen verwenden den Begriff der Kultur in unterschiedlicher Bedeutung, aber den gemeinsamen Kern dieser Bezeichnung bildet das kognitive Muster, das das menschliche Verhalten gestaltet. In diesem Artikel wollen wir Kultur folgendermaßen definieren: Zur Kultur gehören alle Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die auf dem Wege zwischenmenschlicher Kontakte weitergegeben werden, u.a. durch die Tradition, und nicht auf genetischem Wege. R. Foley unterstreicht: Ein prinzipielles Merkmal der Kultur besteht in der Gewährleistung einer Flexibilität, durch die die Modifizierung aller Verhaltenswei-

o byciu człowiekiem, należałoby wskazać na cechę bezwzględną, z której wynikałyby wszystkie inne cechy; na taką, która warunkowałaby pozostałe cechy człowieka). Podobna sytuacja dotyczy definiowania życia. Ogólnie mówiąc, definicjom jednoatributowym stawia się zarzut, iż są one niepełne (że definiują np. życie przez przemianę materii, nie uwzględniając tych cech, które powodują zaistnienie tego procesu), natomiast definicjom wieloatributowym, że stają się opisem układów żywych, a nie definicjami. W definiowaniu człowieka jedni podkreślają cechy anatomiczne, drudzy właściwości zachowań lub właściwości poznawcze. Wskazanie jednej cechy decydującej o człowieczeństwie jest niemożliwe, bowiem dochodzi tu do głosu wartościowanie. Dawkins twierdzi, że obraz przyrody opiera tylko na faktach. W rzeczywistości wybór określonych cech i składanie z nich np. obrazu organizmu to jakby układanka z klocków lego (o wyborze klocka decydują preferowane wartości). Naukowiec badający genetykę człowieka nie może nie postawić sobie pytania o sens własnego człowieczeństwa.

Definiując pojęcie „człowiek”, trzeba zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt posługiwania się wspomnianymi powyżej modelami jedno- i wieloczynnikowymi. Niewiele wnoszą one w rozwiązywanie kwestii dotyczących zarówno genetyki Kosmosu, jak i zaistnienia życia – w tym także człowieka – nie należy zatem ich stosować przy podejmowaniu tychże zagadnień. Jeśli wybieramy pewną cechę lub wiele cech, tworząc daną charakterystykę, to wrywamy te cechy z kontekstu (np. wybieramy posługiwanie się językiem jako cechę charakterystyczną dla człowieka; ale „językiem” posługują się też inne organizmy). Z tej racji adekwatną strategią badania genetyki Kosmosu, życia i człowieka wydaje się być emergentyzm.

Przyjmujemy, że radykalny skok w rozwoju człowieka polegał na wynurzeniu się (emergencji)

sen, Gedanken und Tätigkeiten sowie die Integration sehr verschiedener Handlungen erst ermöglicht wird. Obwohl die Kultur ein gewisses Ganzes ist, umfasst sie dennoch viele verschiedene Aspekte des menschlichen Lebens, u.a. Wissen, Sprache, Religion, Recht, Brauchtum, Rituale, Kunst, Werkzeuge, Lebensmittel und andere Unterhaltsmittel. Alle diese Elemente sind miteinander verbunden, und in diesem Sinne existiert die Kultur als Ganzes, aber oft verändern sich einzelne Bestandteile dieses Ganzen unabhängig von den anderen und unterliegen den Einflüssen anderer Kulturen.⁷

Viele Forscher nehmen an, dass der Kern des Menschseins im Wort „Kultur“ enthalten ist. In diesem Beitrag wurde das Nachdenken (die Reflexion) über sich selbst und seine Umgebung an führender Stelle genannt. Es scheint, dass solche Eigenschaften wie Wissen, Religion und Kunst ohne Reflexion (Selbstbewusstsein) unmöglich wären. Man kann Kultur so definieren, dass darin das Moment der bewussten Reflexion enthalten ist. Es muss auch unterstrichen werden, dass der Begriff des „Menschseins“ selbst sehr schwer zu definieren ist. Dieser Begriff umfasst einen weiten Bereich von Merkmalen – von der Anatomie bis zum Verhalten, vom Verhalten bis zu den Erkenntnisfunktionen. Vom naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus (d.h. auf der Grundlage des theoretischen und empirischen Materials) kann nicht eindeutig aufgezeigt werden, was eigentlich über das Menschsein entscheidet. Aus diesem Grunde nennen die Forscher anstelle *eines* Merkmals (um auf ein objektives und verifizierbares Merkmal verweisen zu können, das für die Entstehung des Menschen entscheidend wäre, müsste *ein* unbedingtes Merkmal gefunden werden, aus dem sich alle anderen Eigenschaften ergeben, die die übrigen Merkmale des Menschen bedingen) viele davon. Dies betrifft nicht nur den Menschen, ähnlich verhält es sich auch mit der Definition des Lebens. Nur *ein* Attribut betonenden Definitionen

zdolności do świadomej refleksji nad sobą i otaczającym światem. Dzięki tej cesze człowiek stał się zdolny do transcendencji w stosunku do przyrody, siłą swej istoty (jak stwierdził Reichholf) stał się zdolny do wytwarzania świata, który, mimo stale utrzymującej się swojej zasadniczej postaci, przybiera niezliczone, wciąż nowe oblicza historyczne. Człowiek stał się zdolny do wykonywania z własnej inicjatywy wielu zadań⁸.

Niektórzy badacze próbują wspomnianą cechę (zdolność do refleksji) wyprowadzić ze świata zwierząt. Jest to jednak zabieg prowadzony według z góry zaplanowanej strategii. Można się zgodzić, że niektóre wyróżniki (np. współdziałanie w grupie, przynoszenie pożywienia do obozowiska, nawet posługiwanie się narzędziami prostymi) można na zasadzie głębokiej analogii przypisać zwierzętom. Nie są to jednak cechy zawarte w pojęciu „sapiens”. Jedno wydaje się pewne – od neolitu rozpoczyna się nowy, radykalny etap rozwoju człowieka. Z socjologicznego punktu widzenia o ludzkim bycie przesądzą dwa fakty: społeczny charakter człowieka i jego obcowanie ze światem za pośrednictwem symboli. Od czasów neolitu człowiek wytopia rudę i wytwarza przedmioty z brązu oraz konstruuje narzędzia rolnicze. Dzięki tym nowym materiałom i dzięki ludzkiej wynalazczości zostaje zapoczątkowany rozwój cywilizacji. W miarę doskonalenia narzędzi rozwija się symboliczne porozumiewanie się. Człowiek odąd porusza się w swoim świecie, odwołuje się do tego, co o tym świecie wie, czyli odwołuje się do swej wiedzy i wyraża ją w sposób coraz subtelniejszy (tworzy pojęcia religijne i filozoficzne).

Skoncentrowałem się na zdolności człowieka do refleksji świadomej nad sobą i swym otoczeniem, wydaje się bowiem, że nieuzasadnione byłoby opisywać zaistnienie i rozwój człowieka wyłącznie w kategoriach biologicznych. Stan

wird vorgeworfen, unvollständig zu sein, z.B. wenn sie das Leben durch den Stoffwechsel definieren, ohne die Merkmale in Betracht zu ziehen, die die Entstehung dieses Prozesses verursachen; den Definitionen mit mehreren Attributen dagegen wird vorgeworfen, sie seien eher Beschreibungen lebendiger Systeme und nicht Definitionen. Beim Definieren des Menschen heben die einen seine anatomischen Merkmale hervor, andere seine Verhaltens- oder Erkenntnismöglichkeiten. Das Aufzeigen *eines* über die Entstehung des Menschen entscheidenden Merkmals ist unmöglich, weil dabei immer schon eine Wertung geschieht. Dawkins ist der Meinung, das Bild der Natur gründe sich nur auf Tatsachen. In Wirklichkeit stellt die Auswahl bestimmter Merkmale, aus denen dann die Figur des Organismus zusammengesetzt wird, gleichsam ein Puzzlespiel mit Lego-Bausteinen dar (über die Auswahl der Figur entscheiden bestimmte Werte). Wer die Genese des Menschen erforscht, kann gar nicht umhin, sich die Frage nach dem Sinn seines Menschseins zu stellen.

Noch ein weiteres Moment muss beim Definieren des Menschseins in Betracht gezogen werden. Sowohl bei der Behandlung der Frage nach der Genese des Kosmos als auch nach der Entstehung des Lebens und des Menschen darf man sich nicht ein- oder mehrdimensionaler Modelle bedienen (z.B. wenn das Merkmal der Sprache als Charakteristikum für den Menschen und andere Organismen gewählt wird). Diese tragen alle nicht viel zur Lösung dieser Fragen bei. Wenn wir ein oder mehrere Merkmale als charakteristisch auswählen, dann „reißen“ wir sie damit aus dem Gesamtzusammenhang heraus. Aus diesem Grunde scheint der Emergentismus die adäquate Strategie zur Erforschung der Genese des Kosmos, des Lebens und des Menschen zu sein.

Wir nehmen an, dass der radikale Sprung darin bestand, dass in der Entwicklung des Menschen die Fähigkeit bewusster Reflexion über sich selbst und die ihn umgebende Welt auftauchte (hervor-

człowieczeństwa osiągnęliśmy dzięki „eksplozji”, która – intuicyjnie można przewidywać – została wyzwolona przez radykalną przemianę. Wielu badaczy upatruje jej przyczyny w rozwoju mózgu. Czy można wyjaśnić ją przemianami genetycznymi, które wymagają bardzo długiego czasu?⁹

2. Wybór strategii badawczej odnośnie skoku neolitycznego

W poprzednim punkcie posłużyłem się pojęciem „emergencja” na określenie strategii badania skoku między *Homo* a *Homo sapiens*. Nie jest to jednak jedyna strategia stosowana przez badaczy wobec tego faktu. Niektórzy preferują redukcjonizm, często oparty na kategorii przypadku. Wydaje się, że zastosowanie kategorii „przypadek” do wyjaśnienia skoku neolitycznego daje niewielkie korzyści. Inaczej jest przy odwołaniu się do zasady emergencji.

Kategoria przypadku, mimo że bardzo trudna do zdefiniowania, często stosowana jest przez antropologów do budowania koncepcji człowieka (mam na uwadze jego, człowieka, zaistnienie i rozwój). Sedno tej kategorii zasadza się nie na procesach, ale na zdarzeniach. Zdarzenia uznaje się za fakty obiektywne, przewidziane przez prawo statystyczne i zgodne z nim; elementem istotnym w prawie statystycznym jest element prawdopodobieństwa. „Przypadkowe wydarzenia elementarne otwierają drogę ewolucji układów zachowawczych, jakimi są istoty żywe; są to wydarzenia na poziomie molekularnym, nie mające żadnego związku ze skutkami, do jakich może doprowadzić ich teleonomiczne funkcjonowanie” – stwierdza J. Monod¹⁰. Istnieje grupa antropologów, którzy zaistnienia człowieka upatrują w wydarzeniach przypadkowych. Punktem wyjścia – ich zdaniem – był kod

trat, emergierte: *Emergenz*). Dadurch wurde der Mensch fähig zur Transzendenz über die Natur, er wurde kraft seines Wesens (wie Reichholf schreibt) fähig zur Erschaffung einer Welt, die trotz ihrer ständig beibehaltenen prinzipiellen Gestalt ungezählte, immer wieder neue historische Formen annimmt. Der Mensch wurde fähig, viele Aufgaben aus eigenem Antrieb zu erledigen.⁸

Manche Forscher versuchen, diese Eigenschaft aus der Tierwelt abzuleiten. Dabei handelt es sich jedoch um eine Operation, die nach einer von vornherein geplanten Strategie durchgeführt wird. Man kann zustimmen, dass manche Eigenschaften, wie z.B. das Zusammenwirken in der Gruppe, das Herbeischaffen von Nahrung ins Lager und sogar die Benutzung einfacher Werkzeuge, nach dem Prinzip einer tiefen Analogie auch den Tieren zugeschrieben werden können. Aber das sind nicht die im Begriff „sapiens” enthaltenen Merkmale. Eines scheint klar zu sein: in der Jungsteinzeit beginnt eine radikal neue Etappe in der Entwicklung des Menschen. Vom soziologischen Gesichtspunkt aus sind zwei Tatsachen über die menschliche Welt entscheidend: der soziale Charakter des Menschen und sein Umgang mit der Welt über Symbole. Seit dem Neolithikum schmilzt der Mensch Erze, erzeugt Gegenstände aus Bronze und konstruiert landwirtschaftliche Werkzeuge. Dank dieser neuen Materialien und dank der menschlichen Erfindungsgabe wurde die Entwicklung der Zivilisation in Gang gesetzt. Mit zunehmender Vervollkommnung der Werkzeuge entwickelt sich die symbolische Verständigung. Von nun an bewegt sich der Mensch in seiner Welt, er beruft sich darauf, was er über diese Welt weiß, d.h. er beruft sich auf sein Wissen und bringt dieses auf immer subtilere Weise zum Ausdruck (religiöse und philosophische Begriffe).

Ich habe mich auf die Fähigkeit des Menschen zur bewussten Reflexion über sich und seine Umwelt konzentriert, weil mir scheint, dass es unbegründet wäre, die Entstehung und

genetyczny. W wyniku dalszych wydarzeń przypadkowych pojawiały się nowe formy życia, w tym także człowiek.

Tego typu wyjaśnienie genezy człowieka jest bardzo wygodne, choć raczej nie jest to wyjaśnienie, lecz, przyjęta z różnych powodów w ramach swoistego światopoglądu, koncepcja świata i człowieka. Jej zwolennicy odwołują się do danych, zebranych przez przedstawicieli biologii molekularnej. Nauka ta – ich zdaniem – jest zdolna wyjaśnić wszystkie problemy nurtujące człowieka, włącznie z jego zaistnieniem; poza problemami tej dyscypliny nie istnieją żadne inne, ani filozoficzne, ani teologiczne. Na podstawie aktualnych danych o pochodzeniu i naturze człowieka mamy jednak prawo stwierdzić, iż sądy badaczy bazujących na biologii molekularnej są zbyt daleko idącym uogólnieniem. Człowiek nie tylko podlega ewolucji biologicznej, ale także ewolucji kulturowej. Zaistnienie człowieka to nie prosty wykres zmian w czasie. Zdaniem Foleya, tego typu podejście niedostatecznie uwzględnia wpływ „kolektywnych bytów” na poziom ponadgenowy, na proces ewolucji. Życie jest tak złożone, a istnienie człowieka tak nieprawdopodobne, iż musi być coś jeszcze oprócz jednego prostego procesu¹¹.

Operowanie przypadkiem to zdanie się na osobliwą wizję człowieka. Wizja ta pociąga za sobą konsekwencje metodologiczne, epistemologiczne i aksjologiczne. Przyjmując kategorię przypadku, rezygnujemy z posługiwania się zasadami w wyjaśnianiu organizacji przyrody, w tym także człowieka. Czy nie ma zdarzeń przypadkowych? Odpowiedź nasuwa się sama: są. Należy jednak odróżnić wydarzenia przypadkowe od procesu budowania wiedzy na kategorii przypadku. Istnieje zasadnicza różnica między przypadkiem ujmowanym jako coś subiektywnego a przypadkiem uznawanym za fakt obiektywny, przewidziany przez i zgodny z prawem statystycznym. Należy odróżnić przypadek w sensie

rozwoju człowieka wyłącznie w biologicznych kategoriach. Den Zustand des Menschseins haben wir durch eine „Explosion” erreicht, die – wie intuitiv vermutet werden kann – durch eine radikale Veränderung ausgelöst wurde. Viele Forscher sehen diese Ursache in der Entwicklung des Gehirns. Aber kann diese Entwicklung wirklich durch eine genetische Veränderungen erklärt werden, die doch eine sehr lange Zeit erfordern?⁹

2. Die Wahl der Forschungsstrategie zum neolithischen Sprung

Im vorigen Kapitel habe ich zur Bestimmung der Forschungsstrategie über den neolithischen Sprung vom *Homo* zum *Homo sapiens* den Begriff der „Emergenz” verwendet. Jedoch ist dies nicht die einzige Strategie, die die Forscher dieser Tatsache gegenüber einnehmen. Einige entfalten einen Reduktionismus, der sich oft auf die Kategorie des Zufalls gründet. Es scheint jedoch, dass die Anwendung der Kategorie des „Zufalls” zur Erklärung dieses Sprunges nicht viel beitragen kann. Anders ist es, wenn man sich auf das Prinzip der Emergenz beruft.

Obwohl der Zufall eine sehr schwer zu definierende Kategorie darstellt, wird er von den Anthropologen oft zur Schaffung einer Konzeption des Menschen herangezogen (ich denke dabei an seine Entstehung und Entwicklung). Der Kern dieser Kategorie basiert nicht auf Prozessen, sondern auf Ereignissen. Solche Ereignisse werden als objektive Tatsachen anerkannt, die von den Naturgesetzen vorgesehen sind und den statistischen Gesetzmäßigkeiten entsprechen, in denen das Element der Wahrscheinlichkeit eine wesentliche Rolle spielt. Jacques Monod schreibt: „Die zufälligen Elementarereignisse eröffnen den Weg zur Evolution konservativer Systeme, wie sie die Lebewesen darstellen; es sind Ereignisse auf molekularer Ebene, die keinerlei Zusammen-

metodologicznym (jako jedną z metod badania zdarzeń w przyrodzie), epistemologicznym (pewne zdarzenia poznajemy jako przypadkowe) i przedmiotowym (przypadek podniesiony do rangi prawa).

Wniosek, jaki wynika z tych uwag, podał W. Goldfinger-Kunicki: przypadek bardzo trudno pogodzić z prawdą; każdy system zorganizowany, im bardziej jest zorganizowany, tym więcej musi zawierać informacji, a mniej niepewności. Tworzenie i rozwój życia wiąże się z powiększeniem zasobu informacji, wzbogaceniem informacji. Jeśli rozwój życia łączy się ze wzrostem informacji, z uporządkowaniem, to mniejsze jest prawdopodobieństwo zjawisk przypadkowych¹².

Główna myśl emergentyzmu zawiera się w następującym stwierdzeniu: rozwój przyrody dokonuje się przez kreację coraz bardziej złożonych układów, a każdy z nich cechuje się nowymi jakościami, które wynurzyły się w wyniku tworzenia się tego układu. Według przedstawicieli emergentyzmu, przyroda rozwija się przez łączenie się elementów: tworzą się nowe układy, które nie są sumą części składowych, układy o specyficznych właściwościach (jakich nie posiadały elementy wyjściowe) i nieredukowalne do jakości i właściwości składowych pierwotnych. Zgodnie z zasadą emergencji przyjmuję, że zaistnienie nowej formy *Homo sapiens* dokonało się w wyniku transformacji formy poprzedniej.

3. Próba rozwiązania kwestii skoku neolitycznego

Dzięki naukom biologicznym poznajemy ogólny schemat działania danego organizmu biologicznego. Jednak wiedza biologiczna o życiu ludzkim jest jeszcze niepełna (nie oznacza

hang mit den Folgen besitzen, zu denen ihr teleonomisches Funktionieren führen kann".¹⁰ Es gibt eine Gruppe von Anthropologen, die die Entstehung des Menschen in zufälligen Ereignissen sehen. Den Ausgangspunkt stellte ihrer Ansicht nach der genetische Code dar. Im Gefolge weiterer zufälliger Ereignisse erschienen dann neue Lebensformen, darunter auch der Mensch.

Eine derartige Erklärung der Genese des Menschen ist sehr bequem, oder besser gesagt: dies ist keine Erklärung, sondern eine im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung aus verschiedenen Motiven angenommene Konzeption der Welt und des Menschen. Ihre Befürworter berufen sich auf die Ergebnisse der Molekularbiologie. Diese Wissenschaft ist ihrer Meinung nach imstande, alle den Menschen bewegenden Probleme zu klären, einschließlich seiner Entstehung; außer den Problemen dieser Disziplin gibt es keine anderen, weder philosophische noch theologische. Auf der Grundlage aktueller Informationen über die Herkunft und Natur des Menschen haben wir das Recht festzustellen, dass die Urteile der auf der Molekularbiologie basierenden Forscher eine viel zu weitgehende Verallgemeinerung darstellen. Der Mensch unterliegt nicht nur der biologischen, sondern ebenso der kulturellen Evolution. Die Entstehung des Menschen ist kein einfaches Diagramm von Veränderungen in der Zeit. Foley zufolge berücksichtigen derartige Ansätze den Einfluss „kollektiver Einheiten“ auf das die Gene überschreitende Niveau, auf den Prozess der Evolution, in ungenügendem Maße. Das Leben ist so kompliziert und die Existenz des Menschen so unwahrscheinlich, dass es außer diesem einen einfachen Prozess noch etwas anderes geben muss.¹¹

Mit dem Zufall rechnen heißt, sich auf ein eigenartiges Menschenbild zu verlassen. Diese Sicht zieht methodologische, epistemologische und axiologische Konsequenzen nach sich. Wenn wir die Kategorie des Zufalls akzeptieren, dann verzichten wir auf die Verwendung von Prinzipi-

to, że fakt ten ma być wykorzystywany przez teologów). Również schematy opisujące i wyjaśniające życie w ogólności są nadal niepełne. Pytanie, na które nie mamy jak dotąd adekwatnej odpowiedzi, dotyczy zaistniałej organizacji organizmów – począwszy od bakterii, a skończywszy na człowieku. Skąd pochodzi ta organizacja, ten porządek, i kiedy się pojawiła? Wiele danych wskazuje, że ów porządek został osiągnięty w długotrwałym procesie dzięki ewolucji. Jednak dlaczego tak precyzyjne uporządkowanie zaistniało, co tak naprawdę ewoluowało (kod genetyczny), dlaczego ewoluowało?

Wiemy, że w procesie sterowania organizmami żywymi zaangażowana jest ogromna liczba informacji. W miarę postępu ewolucji pojawiały się istoty o coraz bogatszym kodzie informacyjnym. Pojęcie informacji biologicznej odzwierciedla fakt, iż zasadnicza funkcja układu żywego (integracyjne utrzymanie ogromnej liczby stopni swobody jego elementów składowych oraz reakcja na bodźce środowiska) przejawia się w procesach energetyczno-informacyjnych. W tym miejscu dotykamy istoty problemu, podjętego w tym artykule. Aby zrozumieć organizację życia biologicznego, winniśmy posłużyć się trzema kategoriami: materią, energią i informacją. Jeśli między materią i energią istnieje ścisła zależność, w myśl wzoru Einsteina ($E = mc^2$), to związek między tymi dwiema wielkościami i trzecią wielkością (informacją) jest osobliwy. Informacja nie jest ani masą, ani energią, informacja jest informacją (Wiener). Nie jest ona redukowalna do materii – DNA (gen) jest tylko nośnikiem informacji, a więc nie można postawić znaku równości między substancją chemiczną genu i informacją (Boulding). Przybylski stwierdził: „Shannonowska miara ilości informacji w oderwaniu od jej treści i wartości staje się jawnie niewystarczająca [miał na uwadze teren biologii]. Zachodzi nawet konieczność stosowania terminu informacji »oceniającej«”¹³. Idąc

en zur Erklärung der Organisation der Natur und damit auch des Menschen. Gibt es etwa keine zufälligen Ereignisse? Doch, aber es muss unterschieden werden zwischen den Zufallsereignissen und dem Prozess der Fundierung unseres Wissens auf die Kategorie des Zufalls. Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem als etwas Subjektives verstandenen Zufall und seiner Anerkennung als objektive Tatsache, die von den Gesetzmäßigkeiten vorgesehen ist und mit den statistischen Gesetzen übereinstimmt, in denen die Wahrscheinlichkeit ja ein wesentliches Element darstellt. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Zufall im methodologischen Sinne (als eine der Methoden zur Erforschung von Naturereignissen), im epistemologischen (bestimmte Ereignisse erkennen wir als zufällige) und im objektiven Sinne (wo der Zufall in den Rang einer Gesetzmäßigkeit erhoben wird).

Die Schlussfolgerung, die sich aus diesen Bemerkungen ergibt, wurde von W. Goldfinger-Kunicki so formuliert: Der Zufall ist nur schwerlich mit der Wahrheit vereinbar; jedes organisierte System muss, je höher organisiert es ist, desto mehr Informationen und desto weniger Ungewissheiten enthalten. Die Entstehung und Entwicklung des Lebens ist mit einer Informationszunahme, mit einer Anreicherung an Informationen verbunden. Wenn die Entwicklung des Lebens mit einer Zunahme an Informationen und mit einer höheren Ordnung verbunden ist, dann ist die Wahrscheinlichkeit zufälliger Phänomene viel geringer.¹²

Der Hauptgedanke der Strategie des Emergentismus ist in der These enthalten: Die Entwicklung der Natur geschieht durch Kreierung immer komplexerer Systeme, und jedes von ihnen zeichnet sich durch neue Qualitäten aus, die im Ergebnis der Herausbildung dieses Systems aufgetaucht sind. Dem Emergentismus zufolge entwickelt sich die Natur durch die Verbindung der einzelnen Elemente; es entstehen neue Systeme (die nicht die Summe ihrer Bestandteile

tokiem rozumowania wspomnianego autora, należałoby wyróżnić dwa rodzaje informacji: jeden odnoszący się do układów abiotycznych, drugi do układów biotycznych. Wprowadzając taki podział, należałoby następnie w sposób wyraźny oddzielić jedną rzeczywistość od drugiej, zanegować ewolucyjny rozwój materii (od cząstek elementarnych do człowieka), przyjąć radykalny skok między życiem a nieżyciem. Aby wybrnąć z tej sytuacji, autor przyjął, że informację ujmujemy od strony ilościowej i jakościowej¹⁴.

Co z tego wynika dla rozwiązania podjętej kwestii? Najpierw pluralizm eksplikatywny w wyjaśnianiu organizacji układów biotycznych (tym samym negacja monizmu) – rzeczywistość biotyczna wymaga materii i informacji (teza przyjęta prawie powszechnie w naukach biologicznych). Następnie stwierdzenie, że trudno jest znaleźć jedno, uniwersalne pojęcie informacji bez jej odniesienia do danego opisu struktury czy zjawiska. Być może w nauce posługujemy się pojęciem „informacji”, które zawiera wiele stanów decyzyjnych. Być może pojęcie to w najbliższym czasie zostanie zgłębione i odkryjemy wiele innych treści, które ono zawiera. Aktualnie informacja genetyczna utożsamiana jest z kodem genetycznym (informacja genetyczna oznacza układ nukleotydów w kwasie DNA). Jeśli ilość i jakość informacji w DNA każdego organizmu jest osobliwa, to dlaczego nie ma być osobliwa informacja biologiczna w stosunku do niebiologicznej? Dlaczego następują mutacje, zjawiska anormalne, w jakim stopniu informacja biologiczna może być modyfikowana? Do wyjaśnienia zjawiska dziedziczności lub ewolucji gatunków używamy terminów: „materiał genetyczny”, „informacja genetyczna”. Termin „informacja” nie ma tego samego znaczenia dla biologa i dla teoretyka informacji. „Program” zawiera element intencjonalności, program jest napisany przez kogoś w celu realizacji szerokiego zada-

bilden) mit spezifischen Eigenschaften, welche die Ausgangselemente nicht besaßen, und die nicht auf die Qualitäten und Eigenschaften der ursprünglichen Bestandteile reduzierbar sind. Dem Prinzip der Emergenz entsprechend nehme ich an, dass sich die Entstehung der neuen Form *Homo sapiens* infolge einer Transformation der vorherigen Form vollzogen hat.

3. Versuch einer Erklärung des neolithischen Sprunges

Vom Gesichtspunkt der biologischen Wissenschaften erhalten wir ein allgemeines Handlungsschema des biologischen Organismus. Aber das biologische Wissen über das menschliche Leben ist noch unvollständig (das bedeutet nicht, dass diese Tatsache von den Theologen ausgenutzt werden soll). Auch die Schemata, die das Leben im Allgemeinen beschreiben und erklären, sind weiterhin unvollständig. Eine Frage, die wir noch nicht adäquat beantworten können, betrifft die Herausbildung der Organisation der Organismen von der Bakterie bis zum Menschen. Woher stammt diese Ordnung, und wann trat sie in Erscheinung? Vieles verweist darauf, dass diese Ordnung in einem langfristigen Prozess dank der Evolution erreicht wurde. Aber warum hat sich gerade eine solche Organisation herausgebildet? Was ist wirklich evolviert (der genetische Code), und warum geschah dies?

Wir wissen, dass im Prozess der Steuerung lebender Organismen eine ungeheure Menge an Informationen engagiert ist. Mit fortschreitender Evolution traten Wesen mit einem immer reicheren Informationscode in Erscheinung. Der Begriff der biologischen Information widerspiegelt die Tatsache, dass die grundlegende Funktion eines lebenden Systems (die integrative Aufrechterhaltung der riesigen Zahl von Freiheitsgraden seiner Bestandteile sowie die Reaktion auf Um-

nia. Nie ma programu bez intencji. Łatwo przyjęto określenie „program życia”, ale jak się to ma do globalnego projektu Kosmosu: czy jest jeden projekt ogólny, a projekt biotyczny uczestniczy w tym projekcie?¹⁵

■ PRZYPISY

¹ J. Napier, *Prapoczątki człowieka*, Warszawa 1975; Z. Skrok, *Wychście z kamiennego świata*, Warszawa 1986; M. F. Niesturch, *Pochodzenie człowieka*, Warszawa 1974; M. A. Cremo, R. L. Thompson, *Ukryta historia człowieka. Zakazana archeologia*, Wrocław 1998; R. Lewin, *Wprowadzenie do ewolucji człowieka*, Warszawa 2002; I. Tattersall, *I stał się człowiek. Ewolucja i wyjątkowość człowieka*, Warszawa 2001; H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988.

² R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, Warszawa 2001; tenże, *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Warszawa 2003.

³ J. Diamond, *Trzeci szympan. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, Warszawa 1996, s. 191.

⁴ Tamże, s. 194.

⁵ R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, Warszawa 2001.

⁶ M. Ryszkiewicz, *Jak zostać człowiekiem – przepis ewolucyjny*, Warszawa 1989; O. Dutour (red.), *Origine et évolution des populations humaines*, Paris 2005; B. Vandermeersch, *Objets et méthode en paléanthropologie*, Paris 2005.

⁷ R. Foley, dz. cyt., s. 246 i n.

⁸ J. H. Reichhoff, *Zagadka rodowodu człowieka. Narodziny człowieka w grze sił z przyrodą*, Warszawa 1992, s. 181.

⁹ R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993; W. H. Calvin, *Jak myśli mózg. Ewolucja w okamgnieniu*, Warszawa 1997; E. Pöppel, A.-L. Edingshaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, Warszawa 1998.

¹⁰ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, s. 92. Zob. też E. Schoffeniels, *L'anti-hasard*, Paris 1974.

¹¹ R. Foley, dz. cyt., s. 22.

¹² W. J. H. Goldfinger-Kunicki, *Ewolucja biologiczna jako wzrost stopnia organizacji*, w: C. Nowicki (red.), *Ewolucja biologiczna. Problemy informacji i rozwoju. Szkice teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 1976, s. 15 i n.

¹³ A. Przybylski, *Jakość i wartość informacji w układzie żywym*, w: C. Nowicki (red.), *Ewolucja biologiczna...*, s. 38.

weltreize) in energetisch-informativen Prozessen in Erscheinung tritt. An diesem Punkt berühren wir wieder das in diesem Artikel behandelte wesentliche Problem. Um die Organisation des biologischen Lebens zu verstehen, müssen wir drei Kategorien berücksichtigen: die Materie, die Energie und die Information. Wenn zwischen Materie und Energie ein enger Zusammenhang besteht (gemäß Einsteins Formel $E = mc^2$), dann ist der Zusammenhang zwischen diesen beiden Größen und der dritten sehr eigentümlich. Die Information ist weder Masse noch Energie, sondern die Information ist Information (Wiener). Die Information kann nicht auf Materie reduziert werden. Die DNS (das Gen) ist nur der Träger der Information, so dass zwischen der chemischen Substanz des Gens und der Information kein Gleichheitszeichen gesetzt werden kann (Boulding). Przybylski schrieb: „Shannons von Inhalt und Wert der Information losgelöste Maß der Informationsmenge erweist sich eindeutig als unzulänglich [damit meinte er den Bereich der Biologie]. Es ist sogar notwendig geworden, den Begriff einer 'wertenden' Information zu verwenden”.¹³ Wenn man dem Gedankengang dieses Autors folgt, dann müssen zwei Arten von Information unterschieden werden: eine, die sich auf abiotische, und die andere, die sich auf biotische Systeme bezieht. Durch die Einführung einer solchen Einteilung müsste die eine Wirklichkeit klar und deutlich von der anderen getrennt, die evolutionäre Entwicklung der Materie (von den Elementarteilchen zum Menschen) negiert und ein radikaler Sprung zwischen Leben und Nichtleben angenommen werden. Um aus dieser Zwangslage herauszukommen, nahm der Autor an, dass wir die Information von quantitativer und qualitativer Seite erfassen.¹⁴

Was folgt daraus für die Lösung der hier behandelten Frage? Zuerst ein explikativer Pluralismus bei der Erklärung der Organisation biotischer Systeme (und damit eine Negation des Monismus) – die biotische Wirklichkeit erfor-

¹⁴ Tamże, s. 38 i n.

¹⁵ H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris 1972; J.-M. Pelt, *Les langages secrets de la nature. La communication chez les animaux et les plantes*, Paris 1996.

Stanisław Zięba

Ks. prof. dr hab., Dziekan Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego KUL.

dert Materie und Information (eine in den biologischen Wissenschaften fast überall akzeptierte These). Darüber hinaus ist es schwierig, einen universellen Begriff der Information zu finden ohne ihren Bezug auf die jeweilige Beschreibung einer Struktur oder eines Phänomens. Vielleicht verwenden wir in der Wissenschaft einen Begriff der „Information“, der viele Entscheidungszustände enthält. Es kann sein, dass dieser Begriff in nächster Zeit vertieft wird und wir noch viele andere Inhalte entdecken, die in ihm enthalten sind. Gegenwärtig wird die genetische Information mit dem genetischen Code identifiziert (d.h. die genetische Information bedeutet die Anordnung der Nukleotide in der DNS). Wenn die Quantität und die Qualität der Information in der DNS für jeden Organismus spezifisch ist, warum sollte es dann keine gegenüber der nichtbiologischen spezifische biologische Information geben? Warum kommt es zu Mutationen und Anomalitäten, und in welchem Maße kann die biologische Information modifiziert werden? Zur Erklärung der Vererbung oder der Evolution der Arten verwenden wir Begriffe wie „genetisches Material“ und „genetische Information“. Die „Information“ hat für den Biologen nicht dieselbe Bedeutung wie für einen Informationstheoretiker. Das „Programm“ enthält immer ein Element der Irrationalität, denn das Programm wird von jemandem geschrieben, der damit eine weitreichende Aufgabe verwirklichen will. Es gibt kein Programm ohne Absicht. Leicht wurde ein „Programm des Lebens“ angenommen, aber wie verhält es sich zum globalen Projekt des Kosmos: ist das *ein* universales Programm, und partizipiert das biotische Projekt an diesem Projekt?¹⁵

■ ANMERKUNGEN

¹ J. Napier, *Prapoczątki człowieka*, Warszawa 1975; Z. Skrok, *Wyjście z kamiennego świata*, Warszawa 1986; M. F. Niesturch, *Pochodzenie człowieka*, Warszawa 1974;

M. A. Cremo, R. L. Thompson, *Ukryta historia człowieka. Zakazana archeologia*, Wrocław 1998; R. Lewin, *Wprowadzenie do ewolucji człowieka*, Warszawa 2002; I. Tattersall, *I stał się człowiek. Ewolucja i wyjątkowość człowieka*, Warszawa 2001; H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, Warszawa 1988.

² R. Dawkins, *Rozplatanie tęczy. Nauka, złudzenia i apetyt na cuda*, Warszawa 2001; ders., *Fenotyp rozszerzony. Dalekosiężny gen*, Warszawa 2003.

³ J. Diamond, *Trzeci szympans. Ewolucja i przyszłość zwierzęcia zwanego człowiekiem*, Warszawa 1996, S. 191.

⁴ Ebd., S. 194.

⁵ R. Foley, *Zanim człowiek stał się człowiekiem*, Warszawa 2001.

⁶ M. Ryszkiewicz, *Jak zostać człowiekiem – przepis ewolucyjny*, Warszawa 1989; O. Dutour (Hrsg.), *Origine et évolution des populations humaines*, Paris 2005; B. Vandermeersch (Hrsg.), *Objets et méthode en paléanthropologie*, Paris 2005.

⁷ R. Foley, op. cit., S. 246 ff.

⁸ J. H. Reichholf, *Zagadka rodowodu człowieka. Narodziny człowieka w grze sił z przyrodą*, Warszawa 1992, S. 181.

⁹ R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993; W. H. Calvin, *Jak myśli mózg. Ewolucja w okamgnieniu*, Warszawa 1997; E. Pöppel, A.-L. Edingshaus, *Mózg – tajemniczy kosmos*, Warszawa 1998.

¹⁰ J. Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris 1970, S. 92. Siehe auch E. Schoffeniels, *L'anti-hasard*, Paris 1974.

¹¹ R. Foley, op. cit., S. 22.

¹² W. J. H. Goldfinger-Kunicki, *Ewolucja biologiczna jako wzrost stopnia organizacji*, in: C. Nowicki (Hrsg.), *Ewolucja biologiczna. Problemy informacji i rozwoju. Szkice teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 1976, S. 15 ff.

¹³ A. Przybylski, *Jakość i wartość informacji w układzie żywym*, in: C. Nowicki (Hrsg.), *Ewolucja biologiczna ...*, S. 38.

¹⁴ Ebd., S. 38 ff.

¹⁵ H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris 1972; J.-M. Pelt, *Les langages secrets de la nature. La communication chez les animaux et les plantes*, Paris 1996.

Stanisław Zięba

Prof. Dr. habil., Dekan der Mathematisch-Naturwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Lublin (KUL).

Nowe inspiracje w naukach o wychowaniu Impulse aus der Erziehungswissenschaft

Bogusław Śliwerski



Aktualizacja myśli klasyka pedagogiki
na przykładzie recepcji dzieł Sergiusza Hessena

Die Aktualisierung der Idee pädagogischer
Klassiker am Beispiel der Rezeption der Werke
von Sergius Hessen

Słowa kluczowe: pluralizm, teorie wychowania i kształcenia, pedagog, pedagogika

Schlüsselworte: Pluralismus, Theorien über Erziehung und Bildung, Pädagoge, Pädagogik

Świat nauk o wychowaniu przypomina dzisiaj chaos i natłok idei, teorii i filozofii, które usiłują zająć miejsce w centrum uwagi, by zmusić pedagogów do aktywności poznawczej, do „przedzierania się” przez kolejne wykłady i dyskursy, będące zlepkiem odrębnych przesłanek epistemologicznych, ontologicznych czy antropologicznych. Swoistego rodzaju „epidemia” czy inflacja pedagogicznych teorii, ich rozdrobnienie sprawiają, że niektórzy tracą zdolność czynienia rozróżnień między nimi i budowania kluczowych dla dualistycznie postrzeganego świata opozycji, „[...]” które zawsze, z jednej strony, wskazują na wartość prawdziwą, a z drugiej, poprzez konfrontację, ustalają zestaw niewartości, albo wartości opozycyjnych. Jak w sytuacji takiej nadmiarowości rozproszonych wartości szacować, co jest pięknem, a co brzydota, co prawdą, a co fałszem, co dobrem, a co złem? Gdy zbyt wiele wartości atakuje nas jednocześnie i nie mają one odniesienia w rzeczywistości, gdyż tylko przypominają one niegdyś prawdziwe dylematy, cały ich system po prostu znika, nie da się ustalić”¹.

Pluralizm teorii wychowania i kształcenia stał się jednak dla pokolenia pedagogów przełomu XX i XXI w. już czymś oczywistym, natural-

Die Welt der Erziehungswissenschaften erinnert heute an ein Chaos und einen Ansturm von Ideen, Theorien und Philosophien, die sich in den Mittelpunkt drängen, um die Pädagogen zu kognitiver Aktivität zu zwingen, zur Durchdringung immer neuer Narrationen und Diskurse, die eine territoriale Besonderheit epistemologischer, ontologischer bzw. anthropologischer Prämissen bilden. Diese spezifische „Epidemie” oder Inflation pädagogischer Theorien und deren Aufsplitterung führt dazu, dass so mancher die Fähigkeit verliert, zwischen ihnen zu unterscheiden und für die dualistische Wahrnehmung der Welt entscheidende Oppositionen zu schaffen, „[...]” die einerseits immer auf einen wahren Wert hinweisen und andererseits – durch Konfrontation – ein Ensemble von Nicht-Werten oder oppositionellen Werten konstituieren. Wie soll angesichts einer solchen Übermäßigkeit zerstreuter Werte bewertet werden, was schön und was häßlich, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist? Wenn allzu viele Werte gleichzeitig auf uns einstürmen und keinen Bezug zur Wirklichkeit besitzen, weil sie uns nur an einstige wahre Dilemmata erinnern, dann wird ihr ganzes System ganz einfach verschwinden und lässt sich nicht festlegen”¹.

nym, choć zarazem wcale niełatwym czy dobrze przyjętym. Jeszcze nie wszyscy są przekonani, że stan radykalnego odcięcia się polskiej humanistyki od monistycznej, zdegenerowanej ideologicznie pedagogiki socjalistycznej będzie trwałym osiągnięciem nadchodzących czasów transformacji społeczno-politycznej. Polska pedagogika stała się wraz z przełomem ustrojowym początku lat 90. XX w. nauką zorientowaną na wartości pluralizmu i demokracji, na społeczeństwo otwarte, na różnice, wielość i inność, na poszanowanie indywidualnej wolności i uspołecznienie. Nie zapomniano jednak o dorobku minionych pokoleń, o wkładzie w rozwój nauki tych, których dzisiaj określamy mianem jej klasyków. W ostatnim dziesięcioleciu pedagogika została wzbogacona o szereg rozpraw naukowych, których twórcy skupili się na ponownym odczytaniu dzieł wybranego przez siebie klasyka nauk o wychowaniu. Co jednak oznacza dla współczesnych ten rodzaj powrotu do źródeł, do kanonu?

Klasyk pedagogiki jest – zdaniem Andrei Folkierskiej – pojęciem dwuznacznym, bowiem z jednej strony dotyczy tej osoby, której „[...] myśl jest ciągle żywa; mimo upływu czasu jest współczesna w tym znaczeniu, że także dzisiaj odwołujemy się do niej, kiedy myślimy o pedagogice i wychowaniu, że więc odgrywa ona rolę autorytetu. Słowo »klasyk« ma zatem pewien sens normatywny, co oznacza, że myśl zawarta w dziele jest dla nas czymś istotnym; bierzemy ją pod uwagę, liczymy się z nią, choćbyśmy nawet nie w pełni się z nią zgadzali”². Inny wymiar bycia klasykiem, który można by określić temporalnym, wiąże się z tym, że w stosunku do dzieł twórcy mamy już odpowiedni dystans na skutek minionego czasu. Ba, dzieło takie wytrzymało próbę czasu potwierdzając, iż zawiera w sobie coś nieprzemijającego. Takie dzieło staje się „inspiracją dla współczesnej myśli pedagogicznej, czy też raczej ulega ono [...] obiektywizującej świadomości, której właściwe neutralność i dystans uniemożli-

Dieser Pluralismus der Theorien über Erziehung und Bildung ist für die Pädagogengeneration an der Wende des 20. und 21. Jahrhunderts allerdings schon etwas Selbstverständliches und Natürliches geworden, wenn er auch keineswegs leicht und als positiv akzeptiert wird. Noch sind nicht alle davon überzeugt, daß dieser Zustand des Bruchs, der radikalen Abwendung der polnischen Humanwissenschaft von der monistischen, ideologisch degenerierten sozialistischen Pädagogik zur bleibenden Errungenschaft der anbrechenden Zeit sozialer und politischer Transformation wird. Die polnische Pädagogik ist mit der Systemwende zu Beginn der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts zu einer Wissenschaft geworden, die sich auf den Wert des Pluralismus und der Demokratie, auf eine offene Gesellschaft, auf Differenzen, Pluralität und Fremdheit, auf Achtung der individuellen Freiheit und Sozialisierung hin orientiert. Dabei wurden jedoch die Errungenschaften früherer Generationen und der Beitrag derer, die wir heute als die Klassiker dieser Wissenschaften bezeichnen, zu ihrer Entwicklung nicht vergessen. Im letzten Jahrzehnt ist die Pädagogik um eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen reicher geworden, deren Autoren sich auf eine spezifische Rezeption der Werke eines von ihnen ausgewählten Klassikers der Erziehungswissenschaften konzentrierten. Aber was bedeutet diese Art von Rückkehr zu den Quellen, zum Kanon für uns heutige Menschen?

„Klassiker der Pädagogik“ ist – Andrea Folkierska zufolge – ein zweideutiger Begriff, weil er einerseits eine Person betrifft, deren „[...] Denken immer noch lebendig ist; obwohl viel Zeit vergangen ist, ist sie zeitgenössisch in dem Sinne, dass wir uns auch heute noch auf sie berufen, wenn wir an die Pädagogik und Erziehung denken, d.h. dass sie die Rolle einer Autorität erfüllt. Das Wort ‘Klassiker’ hat somit einen gewissen normativen Sinn, was bedeutet, dass die in seinem Werk enthaltenen Gedanken für uns wichtig sind; dass wir sie in Betracht ziehen und

wiają dostrzeżenie żywotnego związku dzieła z naszym dzisiejszym doświadczeniem”³.

Socjolog George Ritzer uważa, że do klasycznych teorii można zaliczyć nie tylko te teorie, które mają historyczne znaczenie, ale także zachowujące aktualność dla współczesnych teoretyków. Za Tiryakianem wskazuje na trzy kryteria przesądzające o zaliczeniu określonego dzieła do klasyki:

1) jest ono „lekturą obowiązkową” dla początkujących, ukazując „potęgę i wyobraźnię analizy”;

2) „zachowuje użyteczność dla współczesnych teoretyków i badaczy. Nowe teorie budowane są na zrębach dzieł klasycznych teoretyków, a ich prace dają początek hipotezom, które są empirycznie sprawdzane przez współczesnych [...]”;

3) „jest na tyle bogate i głębokie, że stanowi lekturę, do której wracają i dojrzały [...] naukowcy”⁴.

O recepcji myśli Sergiusza Hessena jako klasyka pedagogiki pisali m.in.: Andrzej Pluta⁵, Sławomir Sztobryn⁶, Andrea Folkierska⁷, Lech Witkowski⁸, Elżbieta Kossowska-Szwed⁹, Halina Gajdamowicz¹⁰, Halina Rotkiewicz¹¹, Karol Kotłowski¹² czy Bogusław Śliwerski¹³. Trudno jest doszukać się w recepcji dzieł i dokonań naukowych Sergiusza Hessena jakiejś wspólnej konwencji czy metodologii badań. Każda z nich wnosi inne podejście badawcze, które pozwala na zróżnicowane odczytanie dzieła tego klasyka. Są to:

1. **Historyczna rekonstrukcja** dzieł dotychczas niedostępnych; sprowadza się do odkrywania nieznanych pól dociekań autora, głębokiej analizy jego myśli i jej związków z ideami tamtych czasów czy uwydatniania ich w kontekście historyczno-biograficznym. Badacz „przenosi się” w epokę, z której dany tekst pochodzi, aby dzielący go dystans wykorzystać do wiernego, obiektywnego zrekonstruowania

mit ihnen rechnen, selbst wenn wir nicht immer völlig mit ihnen einverstanden sind”². Eine andere Dimension des Klassikerseins, die man als temporär bezeichnen könnte, ist damit verbunden, das wir den Werken dieser Person, dieses Schöpfers gegenüber infolge der inzwischen vergangenen Zeit nun bereits in einer entsprechenden Distanz gegenüberstehen. Ein solches Werk hat die Prüfung der Zeit bestanden und bestätigt, dass es etwas Unvergängliches, Bleibendes, Überzeitliches enthält. Ein solches Werk wird zur „Inspiration für das heutige pädagogische Denken, oder es unterliegt eher [...] dem objektivierenden Bewußtsein, dessen angemessene Neutralität und Distanz es unmöglich machen, eine lebendige Verbindung dieses Werkes mit unserer heutigen Erfahrung zu erkennen”³.

Der Soziologe George Ritzer ist der Ansicht, dass nicht nur diejenigen Theorien klassisch sind, die eine historische Bedeutung besitzen, sondern die auch für die heutigen Theoretiker weiterhin aktuell bleiben. Mit Tiryakian nennt er drei Kriterien, die darüber entscheiden, ob ein bestimmtes Werk der Klassik zugerechnet werden kann:

1. Es ist „Pflichtlektüre” für Anfänger, weil es „die Macht und Phantasie der Analyse” deutlich macht.

„2. Es ist den heutigen Theoretikern und Forschern weiterhin nützlich. Neue Theorien werden auf den Grundlagen der Werke der klassischen Theoretiker errichtet, und ihre Arbeiten liegen den Hypothesen zugrunde, die von den Heutigen empirisch geprüft werden [...]”.

3. Es ist so reichhaltig und tiefgründig, dass es eine Lektüre bildet, auf die auch reife [...] Wissenschaftler immer wieder zurückgreifen”⁴.

Über die Rezeption der Gedanken von Sergius Hessen als Klassiker der Pädagogik schreiben u.a.: Andrzej Pluta⁵, Sławomir Sztobryn⁶, Andrea Folkierska⁷, Lech Witkowski⁸, Elżbieta Kossowska-Szwed⁹, Halina Gajdamowicz¹⁰, Halina Rotkiewicz¹¹, Karol Kotłowski¹² und

całościowego sensu. „Horyzont historyczny jest tym horyzontem, w jakim dzieło powstawało. To on sprawia, że myśl nosi ślady swego historycznego uwarunkowania, z którego nie zdaje sobie sprawy. Wyraża się ono w tym, że myśleniem rządzą pewne przesady, pewne przeświadczenia, które są »odpowiedzialne« za to, że rozumiemy coś tak, a nie inaczej. To właśnie horyzont historyczny »odpowiada« niejako za to, że autor dzieła nie wszystko przemyślał do końca, że to, co dla nas dzisiaj może być mocno problematyczne, funkcjonuje w jego dziele jako bezdyskusyjna oczywistość”¹⁴.

2. „Aktualizacja” czyjejś myśli – zdaniem A. Folkierskiej – to naiwne odczytywanie prac naukowych sprowadzające się do ich odrzucenia lub apologetyki, bowiem „[...] myśl w nich zawartą pojmuję się albo jako bezwzględnie prawdziwą, albo jako bezwzględnie fałszywą, nie podejmując trudu zadania własnego pytania, na które owe dzieła są jedynie pewnymi, zawsze niekoniecznymi odpowiedziami”¹⁵. Według Folkierskiej ten rodzaj recepcji jest najmniej wartościowy naukowo, gdyż „[...] dzieło »aktualizowane« jest martwe dla tych, którzy usiłują pokazać jego aktualność. Martwe jest dlatego, że w owych aktualizacjach traci swój całościowy sens, rozpada się na poszczególne ideologie pedagogiczne bądź na wyspecjalizowane w obrębie pedagogiki dyscypliny naukowe, istniejące obok siebie bez żadnego wzajemnego związku. Tego rodzaju recepcja pokazuje jedynie to, że współczesny badacz twórczości Hessena »zgadza się« z jego takimi czy innymi poglądami, czy też pojmuje je jako »wkład« w rozwój poszczególnych nauk pedagogicznych”¹⁶.

Tak jednak wcale być nie musi. Zdaniem Elżbiety Kossowskiej-Szwed, która analizowała poglądy pedagogiczne Sergiusza Hessena, za aktualne można uznać „[...] te problemy stawiane przez S. Hessena, których współczesne rozwiązania wykazują pewne analogie z rozwiąza-

Bogusław Śliwerski¹³. Allerdings fällt es schwer, in den Rezeptionen der an den Werken und wissenschaftlichen Errungenschaften von Sergius Hessen interessierten Forscher eine gemeinsame Konvention oder Methodologie der Forschungen zu finden. Jeder bietet ein anderes Herangehen der Forschung, so dass eine differenzierte Rezeption des Werkes dieses Klassikers möglich wird, und zwar and folgende Weise:

1. **Die historische Rekonstruktion** bisher unzugänglicher Werke beruht auf der Entdeckung unbekannter Interessensfelder des Autors, einer tiefgründigen Analyse seines Denkens und seines Zusammenhanges mit den Ideen jener Zeit bzw. stellt diese im historisch-biographischen Kontext heraus. Der Forscher versetzt sich in die Epoche, aus der der betreffende Text stammt, um die ihn von ihm trennende Zeitdifferenz für eine treue, objektive Rekonstruktion seines Gesamtsinnes zu nutzen. „Der historische Horizont ist der Horizont, in dem das Werk entstand. Er bewirkt, daß das Denken Spuren seiner historischen Bedingtheit trägt, über die es sich nicht im klaren ist. Dies äußert sich darin, daß sich das Denken von gewissen Vorurteilen leiten läßt, von bestimmten Überzeugungen, die dafür ’verantwortlich’ sind, daß wir etwas so und nicht anders verstehen. Eben dieser historische Horizont ist gewissermaßen dafür ’verantwortlich’, daß der Autor des Werkes nicht alles zu Ende gedacht hat, daß etwas, was uns heute überaus problematisch erscheint, in seinem Werk als indiskutable Selbstverständlichkeit funktioniert”¹⁴.

2. **Die „Aktualisierung” von jemandes Denken** ist – A. Folkierska zufolge – eine naive Rezeption wissenschaftlicher Arbeiten, die sich auf ihre Ablehnung oder ihre Apologie reduziert, denn „[...] der in ihnen enthaltene Gedanke wird entweder als unbedingt wahr oder aber als unbedingt falsch angesehen, ohne daß man sich die Mühe machen würde, eigene Fragen zu stellen, auf die diese Werke lediglich gewisse, nie jedoch endgültige Antworten liefern”¹⁵. A. Fol-

niami proponowanymi przez niego. Wprowadzone pojęcie aktualności stało się również kryterium wyboru tych zagadnień, których wagę i znaczenie w życiu społecznym i procesie wychowania współczesnego człowieka będę starała się podkreślić w niniejszej pracy. Zagadnienia te korespondują z szeregiem problemów, które w dobie głębokich przemian oświatowych wymagają nowego spojrzenia i nowych perspektyw. [...] Wskazanie na aktualność poglądów pedagogicznych Hessena pozwala widzieć i uświadomić sobie wielkość i miarę postępu pedagogicznego [...]”¹⁷.

Osoba analizująca daną pracę nie musi zatem dążyć do ostatecznego „odczytania” dzieł myśli czy przeprowadzenia wobec których poglądów ostatecznej krytyki, by nas zobowiązać do takiego właśnie sposobu jej odczytania, ale może procesowi recepcji dzieła nadać charakter otwarty. Podobnie podchodzi do recepcji dzieł S. Hessena w jednym ze swoich artykułów Halina Gajdamowicz, wskazując na to, iż rolą rekonstrukcji jego teorii kultury jest odszukanie w niej „[...] tych elementów, które mają charakter uniwersalny, nie zdezaktualizowały się i mogą okazać się czynnikiem inspirującym dla współczesnej teorii wychowania, [...] do zrozumienia istoty zjawisk kultury, osobowości, wychowania”¹⁸.

Karol Kotłowski, który był nie tylko uczniem, ale i bliskim współpracownikiem S. Hessena, pisząc o aktualnych elementach w jego pedagogice miał na uwadze nie tylko konieczność zaznajomienia „[...] polskich wychowawców młodego pokolenia z węzłowymi problemami interesującymi tę wielką osobowość i metodami ich rozwiązywania, które przyniosły jej sławę już za życia nie tylko w Polsce, lecz na całym świecie”¹⁹. Pragnął bowiem swoją rekonstrukcją myśli pedagogicznej Hessena wykazać, iż „[...] nie wszystko umarło i przeszło do historii, lecz tkwią w niej jakieś żywe elementy,

kierska zufolge hat diese Rezeptionsart in wissenschaftlicher Hinsicht den geringsten Wert, weil „[...] das ‘aktualisierte’ Werk für diejenigen tot ist, die bemüht sind, seine Aktualität aufzuweisen. Tot ist es deshalb, weil es in diesen Aktualisierungen seinen Gesamtsinn verliert, in einzelne pädagogische Ideologien oder in spezialisierte wissenschaftliche Disziplinen innerhalb der Pädagogik zerfällt, die ohne jeglichen inneren Zusammenhang nebeneinander existieren. Eine derartige Rezeption zeigt lediglich, daß der heutige Erforscher des Werkes Hessens mit diesen oder anderen Ansichten ‘übereinstimmt’ bzw. sie als ‘Beitrag’ zur Entwicklung der einzelnen pädagogischen Wissenschaften versteht”¹⁶.

Aber dies muss keineswegs immer der Fall sein. Elżbieta Kossowska-Szwed zufolge, die Sergius Hessens pädagogische Ansichten analysiert hat, können als aktuell angesehen werden: „[...] die von S. Hesen gestellten Probleme, deren heutige Lösungen gewisse Analogien zu den von ihm vorgeschlagenen Lösungen aufweisen. Der eingeführte Begriff der Aktualität wird auch zum Kriterium für die Auswahl derjenigen Fragen, deren Gewicht und Bedeutung im sozialen Leben und im Prozeß der Erziehung des heutigen Menschen ich in der vorliegenden Arbeit hervorzuheben bemüht bin. Diese Fragen korrespondieren mit einer Reihe von Problemen, die in einer Zeit tiefgreifender Veränderungen im Bildungswesen eine neue Sichtweise und neue Perspektiven erfordern. [...] Der Hinweis auf die Aktualität der pädagogischen Ansichten Hessens ermöglicht, die Größe und den Maßstab des pädagogischen Fortschritts zu erkennen und sich bewußt zu machen [...]”¹⁷.

Der Autor der analysierten Arbeit muss daher keine definitive „Lesart” des überkommenen Denkens oder die Durchführung einer definitiven Kritik an den Ansichten von jemandem anstreben, um uns zu gerade einer solchen Weise seiner Rezeption zu verpflichten, sondern er

które może wykorzystać pedagogika budującego się socjalizmu”²⁰. Niewątpliwie, K. Kotłowski wskazuje w swojej recepcji dzieł S. Hessena na jej jeszcze jedną funkcję, która niewiele ma wspólnego z nauką, a mianowicie na funkcję ideologiczną, kiedy zachęca nas do poszukiwania, obok niewątpliwie nieprzemijających wartości analizowanej spuścizny pedagogicznej, także takich w niej myśli, które się już przeżyły lub są wrogię socjalizmowi. Jak pisze: „Hessena trzeba czytać, nie znaczy to, że trzeba go czytać bezkrytycznie, mało tego, Hessena trzeba zanegować, ale nie może to być negacja przez odrzucenie jego twórczości, bo wtedy nasza pedagogika wiele straci, lecz negacja przez »przewyciężenie« jej. Będzie to właśnie ten rodzaj negacji, jakiej w stosunku do siebie życzył sam Sergiusz Hessen”²¹.

Aleksander Kamiński zwrócił uwagę na niezwykle ważny aspekt aktualizacji dokonań i dzieł Sergiusza Hessena w pedagogice, który to aspekt wyraża się w daniu godnego i znaczącego dla kolejnych pokoleń świadectwa życia wybitnego twórcy, humanisty, umacniającego swoich następców w słuszności dokonywanych przez nich wyborów tak życiowych, jak i naukowych. Jak pisał w dwadzieścia pięć lat po jego śmierci: „W ciągu ćwierćwiecza, jakie minęło po śmierci Profesora Hessena, obserwujemy uderzającą żywotność jego dorobku pedagogicznego w Polsce i na świecie. Nie jest to – rzecz jasna – żywotność spetryfikowanych idei i rekomendacji, zastygła w zdaniach wyrażonych przez Autora w tle otaczającej go rzeczywistości kulturalnej i pedagogicznej. [...] Gdy więc mówimy o zdumiewającej żywotności dzieł pedagogicznych Hessena, mamy również na myśli ich zaskakującą zdolność adaptacyjną do zmian zachodzących w kontekście kulturalnym oraz szerzej – w kontekście historycznym i geograficznym”²². Kamiński ukazuje rzadki w nauce, a przecież konstytutywny dla jej rozwoju, aspekt

kann dem Prozess der Rezeption des Werkes auch einen offenen Charakter verleihen. Ein ähnliches Herangehen an die Rezeption der Werke von S. Hessen zeigt Halina Gajdamowicz in einem ihrer Artikel, wenn sie darauf verweist, dass die Rolle der Rekonstruktion seiner Kulturtheorie in der Suche „[...] nach Elementen” in ihr besteht, „die einen universalen Charakter besitzen, nichts an Aktualität verloren haben und sich als inspirierender Faktor für die heutige Erziehungstheorie [...], für das Verständnis des Wesens der Phänomene der Kultur, der Persönlichkeit und der Erziehung erweisen können”¹⁸.

Als Karol Kotłowski, der nicht nur ein Schüler, sondern auch ein enger Mitarbeiter von S. Hessen war, von den aktuellen Elementen in seiner Pädagogik schrieb, meinte er damit nicht nur die Notwendigkeit, „[...] die polnischen Erzieher der jungen Generation mit den grundlegenden Problemen, die diese große Persönlichkeit interessierten, und die Methoden ihrer Lösung” bekanntzumachen, „die ihm schon zu Lebzeiten nicht nur in Polen, sondern auf der ganzen Welt zum Ruhm gereichten”¹⁹. Denn mit seiner Rekonstruktion des pädagogischen Denkens Hessens wollte er zeigen, dass „[...] nicht alles gestorben ist und der Vergangenheit angehört, sondern lebendige Elemente darin enthalten sind, die von der Pädagogik des im Aufbau befindlichen Sozialismus genutzt werden können”²⁰. Zweifellos verweist K. Kotłowski in seiner Rezeption der Werke von S. Hessen noch auf eine weitere Funktion, die nicht mehr viel mit Wissenschaft zu tun hat, nämlich auf die ideologische Funktion dieser Rezeption, die uns anregt, neben den zweifellos unvergänglichen Werten der Pädagogik des analysierten pädagogischen Erbes darin auch nach solchen Gedanken zu suchen, die veraltet sind oder dem Sozialismus feindlich gegenüberstehen. Er schreibt: „Hessen muß man lesen, was nicht heißt, daß man ihn unkritisch lesen soll; mehr noch: Hessen muß negiert werden, aber das darf keine Ne-

aktualizacji twórczości mistrza szkoły naukowej przez jego uczniów. Wyznacza tym samym kolejnym badaczom zadanie komparatystyczne [...]: Czy i jak doktoryzowani przez Hessena »młodzi uczeni« (określenie z »autobiografii«) – zajmąwszy w pedagogice samodzielne stanowiska – »przezwyćziali« idee pedagogiczne swego mistrza [...]? Co z Mistrza pozostało trwałym w ich postawie naukowej i w ich pedagogicznym myśleniu, a co uległo przeobrażeniom – i jakim?»²³

Aktualizacja myśli pedagogicznej ma jeszcze jeden ważny wymiar, na który zwrócił uwagę A. Kamiński, a mianowicie – międzynarodowy. Prace Hessena miały bowiem – jak się okazuje – nie tylko swoje obcojęzyczne wydania, ale, co jest najlepszym potwierdzeniem ich uniwersalnej wartości, stawały się inspiracją dla polityki oświatowej. Jak pisze o tym A. Kamiński: „»Wkroczenie« Hessena do pedagogiki włoskiej przejawiało się nie tylko w budzonym przez jego dzieła zainteresowaniu intelektualnym. Wpływały one realnie na niektóre poczynania reform szkolnych w Italii. I. Picco stwierdza na przykład, że hessenowska *Pedagogika e monde economico* (195, s. 93) stanowiła przez długi czas podstawową koncepcję organizacji i programów szkolnictwa zawodowego we Włoszech»²⁴.

Zdaniem natomiast Andrzeja Walickiego podejmowanie badań nad spuścizną pedagogiczną Hessena ma wymiar wysoce edukacyjny, oświatowy o charakterze kulturotwórczym i aksjonormatywnym. „Dla dzisiejszego czytelnika polskiego znajomość pism Hessena wydaje się pożyteczna z różnych względów. Jako świadectwo epoki tak bliskiej nam, a już historycznej – są one niewątpliwie ciekawym, pouczającym dokumentem. Można się z nich wiele nauczyć – nawet jeśli odrzuca się ich założenia filozoficzne. I wreszcie – są one obroną pewnych naczelnych wartości tradycji humanistycznej, które

gation durch Ablehnung seines Schaffens sein, denn dadurch würde unsere Pädagogik viel verlieren, sondern eher eine Negation durch 'Überwindung'. Dies ist eine Art der Negation, wie sie sich Sergius Hessen in Bezug auf sich selbst gewünscht hat»²¹.

Aleksander Kamiński hat auf einen außerordentlich wichtigen Aspekt der Aktualisierung der Errungenschaften und Werke von Sergius Hessen in der Pädagogik aufmerksam gemacht, der in dem würdigen und für die kommenden Generationen bedeutsamen Lebenszeugnis dieses hervorragenden Schöpfers und Humanisten seinen Ausdruck findet, der seine Nachfolger in der Richtigkeit der von ihnen getätigten Wahlentscheidungen – sowohl im Leben als auch in der Wissenschaft – bestärkt. 25 Jahre nach Hessens Tode schrieb Kamiński: „Im Verlauf des Vierteljahrhunderts, das seit dem Tode von Professor Hessen vergangen ist, beobachten wir eine auffällige Lebendigkeit seines pädagogischen Erbes in Polen und in der Welt. Dies ist selbstverständlich keine Lebendigkeit petrifizierter Ideen und Empfehlungen, die in Sätzen erstarrt ist, welche der Autor auf dem Hintergrund der ihn umgebenden kulturellen und pädagogischen Wirklichkeit einst formuliert hat. [...] Wenn wir also von der erstaunlichen Lebendigkeit der pädagogischen Werke Hessens sprechen, dann meinen wir damit auch ihre überraschende Anpassungsfähigkeit an die im kulturellen – und umfassender: im historischen und geographischen – Kontext stattfindenden Veränderungen»²². Kamiński betont hier den in der Wissenschaft so seltenen und dabei für ihre Entwicklung doch konstitutiven Aspekt der Aktualisierung des Schaffens des Meisters und Begründers einer wissenschaftlichen Schule durch seine Schüler. Damit stellt er künftigen Forschern die komparatistische Aufgabe zu verifizieren, „ob und wie die von Hessen zum Doktor gemachten 'jungen Gelehrten' (Bezeichnung aus der *Autobiographie*), die in der Pädagogik nun

inaczej uzasadnione, nikomu z nas nie powinny być obce”²⁵.

Nieuchronna **relatywizacja myśli pedagogicznej** wynika z faktu, iż obok siebie istnieją różne teorie, być może równoprawne, a więc żadna z nich nie może być uznana za konieczną czy jedynie obowiązującą. Teoretycznie każdy tekst ma tyle znaczeń, ilu jest jego czytelników, toteż możemy dokonać wyboru spośród tych wydarzeń i dyskursów, które najczytelniej wpisują się w ewolucję interesującej nas idei, by dokonać jej swoistego odczytania, wytwarzając tym samym nową wiedzę o tekście.

3. **Rozumiejąca interpretacja**, czyli odczytanie sensu czyjejś myśli, ukazanie jej żywotności w perspektywie „[...] obiektywizującej świadomości”. Zrozumieć myśl w jej całości – zdaniem A. Folkierskiej – to „[...] przekroczyć ten historyczny horyzont po to, by owe pozorne oczywistości otworzyć, problematyzować, pokazać jako nieoczywiste właśnie; zarazem jednak musimy tak czytać dzieło, aby rozumieć je jako całość przenikniętą określonym jednolitym znaczeniem, sensem; co oznacza, że dzieło to zawiera jakieś pytanie, na które ono samo jest jedną z możliwych odpowiedzi”²⁶. Podejście to jest typowe dla metody badawczej Wilhelma Diltheya, zgodnie z którą celem „obiektywnej” rekonstrukcji myśli czy teorii jest ukazanie jej swoistości, niepowtarzalności, a tym samym jej wkładu w rozwiązywanie ponadczasowych zadań stawianych przez kulturę. „Tak pojmowane rozumienie byłoby zatem z jednej strony metodą, za pomocą której badacz udowadnia, iż dzieło, które poddaje analizie, jest nowatorskim wkładem w zmierzaniu do zadań wyznaczonych przez kulturę i tym samym jest rzeczywiście twórcze, a z drugiej strony owo rozumienie, będąc metodą umożliwiającą odkrycie nowatorstwa dzieła, chroniłoby własną twórczość badacza przed odtwarzaniem „sensu» już odkrytego”²⁷.

selbständige Positionen einnehmen, die pädagogischen Ideen ihres Meisters ‘überwunden’ haben [...]; was von ihrem Meister in ihrer wissenschaftlichen Haltung und in ihrem pädagogischen Denken von Dauer geblieben ist und was Veränderungen unterlag – und welchen”.

Die Aktualisierung des pädagogischen Werkes besitzt noch eine weitere Dimension, auf die A. Kamiński hingewiesen hat, nämlich seine internationale Ausstrahlung. Denn Hessens Arbeiten sind nicht nur in fremdsprachigen Übersetzungen erschienen, sondern haben – wie sich gezeigt hat – die Bildungspolitik vieler Länder geradezu inspiriert, was den besten Beweis ihres universalen Wertes darstellt. Dazu schreibt A. Kamiński: „Hessens ‘Einzug’ in die italienische Pädagogik äußerte sich keineswegs nur im intellektuellen Interesse an seinen Werken. Auf einige Maßnahmen der Schulreformen in Italien übten sie einen realen Einfluß aus. I. Picco schreibt zum Beispiel, daß Hessens *Pedagogica e monde economico* (195, 93 Seiten) über lange Jahre hinweg die grundlegende Organisations- und Programmkonzeption des italienischen Berufsschulwesens bildete”²⁴.

Andrzej Walicki wiederum ist der Meinung, dass die Erforschung des pädagogischen Erbes von S. Hessen eine ausgeprägte Erziehungs- und Bildungsdimension mit kulturschaffendem und axionormativem Charakter besitzt. „Für den heutigen polnischen Leser scheint die Kenntnis der Schriften Hessens aus verschiedenen Gründen nützlich zu sein. Als Zeugen einer uns noch nahen und doch schon historischen Epoche stellen sie zweifellos interessante, belehrende Dokumente dar. Man kann viel aus ihnen lernen – selbst wenn man ihre philosophischen Prämissen ablehnt. Außerdem bilden sie eine Verteidigung bestimmter übergeordneter Werte der humanistischen Tradition, die zwar anders begründet werden, aber niemandem von uns fremd sein sollten”²⁵.

Die unvermeidliche **Relativierung des pädagogischen Gedankens** resultiert aus der Tatsache, dass verschiedene Theorien nebeneinander

4. **Krytyka innych stanowisk teoretycznych** bazuje na metodzie dialektycznej, wydobytwej na jaw nieświadome dla twórcy danego dzieła założenia, przesady. „Krytyczne rozpatrzenie innych stanowisk polega na tym, że pedagogika, będąc stosowaną filozofią, tak samo jak filozofia nie przechodzi w swym namyśle mimo, obok innych teorii pedagogicznych, lecz bierze pod uwagę ich własną problematykę, nie pomija jej, lecz przeciwnie, nawet przyjmuje ją w taki sposób, że ich prawdą wzbogaca własną prawdę”²⁸. Badacz potrafi, szczegółowo rozpatrując argumenty drugiej strony, a nawet wzmacniając je, dostrzec odmienne racje, traktować je z powagą, szacunkiem, zachowując zarazem wierność własnemu stanowisku. W dialogu z innymi teoriami dostrzega w nich „pewne, dyskusyjne założenia, przeciwstawiając je założeniom własnym, zarazem jednak nie tylko broni prawdy myśli, z którą polemizuje, przed zbyt pochopną krytyką, ale także pokazuje swoiste dla danej teorii rozwiązania dotychczasowych sprzeczności”²⁹.

Zdaniem Lecha Witkowskiego, konieczne jest wyostrenie uwagi krytycznej na niektóre z odczytań dzieł klasyków pedagogiki, którzy w swoich interpretacjach rozmijają się z prawdą określonych stanowisk. Tak stało się w przypadku Wincentego Okonia, który w jednej ze swoich prac wskazał na znaczącą dla wdrażanych współcześnie w Polsce reform oświatowych rolę jednej z prac S. Hessena, by w innej ze swoich rozpraw zaprzeczyć jej aktualności; podobnie było z tezą Sławomira Sztobryna, błędnie przypisującą S. Hessenowi oparcie swoich poglądów na idei „złotego środka” oraz postulacie harmonii³⁰.

5. **Dogmatyczna afirmacja** – to narzucanie innym, z pewnego rodzaju oczywistością, określonej ideologii w taki sposób, by przybrała postać tzw. prawdy naukowej i by powszechnością legitymizowała swą rzekomą prawdę. Charak-

existieren, die gleichberechtigt sein können, so dass keine von ihnen als notwendig oder einzig geltend anerkannt werden kann. Theoretisch hat jeder Text so viele Bedeutungen wie er Leser hat, so dass wir unter den Ereignissen und Diskursen auswählen können, die am deutlichsten in die Evolution der uns interessierenden Idee hineinpassen, um ihre spezifische Rezeption zu vollziehen und damit neues Wissen über den Text erzeugen.

3. **Die verstehende Interpretation**, d.h. die Rezeption des Sinnes der Mitteilung von jemandes Gedanken, zeigt seine Lebendigkeit in der Perspektive des *objektivierenden Bewußtseins*. Einen Gedanken vollständig verstehen bedeutet – A. Folkierska zufolge – „[...] diesen historischen Horizont mit dem Ziel zu überschreiten, jene scheinbaren Selbstverständlichkeiten aufzubrechen, zu problematisieren, d.h. gerade als nicht-selbstverständlich aufzuzeigen; zugleich müssen wir jedoch das Werk so lesen, um es als ein von einer bestimmten einheitlichen Bedeutung oder Sinn durchdrungenes Ganzes zu verstehen, was bedeutet, daß das Werk Fragen enthält, für die es selbst eine der möglichen Antworten darstellt”²⁶. Dieser Ansatz ist für Diltheys Forschungsmethode typisch, der gemäß das Ziel der „objektiven” Rekonstruktion eines Gedankens oder einer Theorie darin besteht, ihre Spezifik und Einmaligkeit und damit ihren Beitrag zur Lösung der von der Kultur gestellten überzeitlichen Aufgaben aufzuzeigen. „Ein solches Verständnis wäre also einerseits eine Methode, mit deren Hilfe der Forscher beweist, daß das von ihm analysierte Werk einen neuartigen Beitrag zur Lösung der von der Kultur gestellten Aufgaben darstellt und somit tatsächlich schöpferisch ist; andererseits würde dieses Verständnis – als eine die Entdeckung des neuartigen Charakters des Werkes ermöglichende Methode – das eigene Schaffen des Forschers davor bewahren, einen bereits entdeckten ‘Sinn’ zu reproduzieren”²⁷.

4. **Die Kritik anderer theoretischer Standpunkte** basiert auf der dialektischen Me-

rystyczną cechą tego podejścia jest dyskredytacja z góry innych ideologii czy teorii, ich całkowite odrzucenie i przeciwstawienie im własnej myśli³¹.

6. Projekcja wybranej koncepcji czy teorii na refleksję dla niej źródłową – rozumiana jest jako „odczytywanie” interesującego badacza zjawiska przez pryzmat źródłowej dla niego teorii czy też właściwej dla określonego okresu refleksji, by dzięki temu wskazać na nowe elementy koncepcji pedagogicznych lub radykalizować dyskurs współczesnej pedagogiki. Zadaniem tak rozumianej recepcji jest wyjście poza dostrzeżenie cennych inspiracji poznawczych dzieł klasyka pedagogiki, by możliwe było „[...] dostarczenie racjonalnych przesłanek dla »istotnych« decyzji dydaktyczno-pedagogicznych”³². W tym podejściu mieszczą się rozprawy Andrzeja Pluty i Lecha Witkowskiego. Ten pierwszy dokonuje kulturoznawczej diagnozy zjawiska kształcenia, projektując na nie koncepcję „dydaktyki krytycznej” Sergiusza Hessena. Jak sam o tym pisze: „Zabieg taki umożliwi mi podjęcie próby kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki S. Hessena i wysunięcia programów krytycznego postępowania dydaktyczno-pedagogicznego uczestników procesu kształcenia”³³.

Lech Witkowski natomiast uważa, że należy uwolnić się od bezkrytycznej afirmacji dominującej w recepcji dzieł pedagogów na rzecz przywrócenia dyskursowi pedagogicznemu radykalnej odwagi i wnikliwości humanistycznej, prowadzącej do „[...] głębszych teoretycznie, krytycznych rekonstrukcji stanowisk i perspektyw humanistyki współczesnej; rekonstrukcji podejmowanych z myślą o humanizmie i horyzoncie samowiedzy pedagogicznej”³⁴. Zachęca zatem do takiego penetrowania rozpraw wybitnych humanistów i otwarcia się na wartości ich myśli, by odnaleźć w nich „życiodajne impulsy”. W związku z tym, że dla humanistyki XX w.

thode, die die dem Autor des betreffenden Werkes unbewußten Voraussetzungen und Vorurteile ans Tageslicht bringt. „Die kritische Betrachtung anderer Standpunkte beruht darauf, daß die Pädagogik – als angewandte Philosophie – genauso wie die Philosophie selbst in ihrer Reflexion nicht an den anderen pädagogischen Theorien vorbeigehen kann, sondern deren eigene Problematik berücksichtigt; sie umgeht sie nicht, im Gegenteil: sie akzeptiert sie auf eine Weise, daß ihre Wahrheit die eigene Wahrheit bereichert”²⁸. Der Forscher kann, wenn er die Argumente der anderen Seite genau untersucht und sogar verstärkt, unterschiedliche Gründe dafür wahrnehmen, sie ernst nehmen und achten, ohne dabei seinem eigenen Standpunkt untreu zu werden. Im Dialog mit anderen Theorien erkennt er in ihnen „diskutable Voraussetzungen, die den eigenen Voraussetzungen entgegengesetzt sind; zugleich aber verteidigt er nicht nur die Wahrheit des Gedankens, gegen den er polemisiert, vor allzu voreiliger Kritik, sondern zeigt auch die für die betreffende Theorie spezifischen Lösungen bisheriger Widersprüche auf”²⁹.

Lech Witkowski zufolge muss die kritische Aufmerksamkeit für einige der Rezeptionsarten von Werken pädagogischer Klassiker geschärft werden, die in ihren Interpretationen die Wahrheit bestimmter Standpunkte verfehlen. Dies geschah im Falle von Wincenty Okoń, der in einer seiner Arbeiten auf die für die gegenwärtige Einführung der Bildungsreformen bedeutsame Rolle einer der Arbeiten von S. Hessen verwiesen hat, um in einer anderen Abhandlung dann deren Aktualität zu negieren, oder von Sławomir Sztobryn, dessen These die Stützung seiner Ansichten auf S. Hessen der Idee der „goldenen Mitte” sowie dem Postulat der Harmonie zuschreibt³⁰.

5. Die dogmatische Affirmation zwingt anderen mit einer gewissen Selbstverständlichkeit eine bestimmte Ideologie auf, und zwar so, dass diese die Gestalt einer sogenannten wissenschaftlichen Wahrheit annimmt und ihre scheinbare

jednymi z wiodących kategorii poznawczych stały się ambiwalencja i decentracja, autor czyni je „[...] metodologicznym kluczem do rozumienia wielowymiarowości strategii myślowej humanisty »mimo wszystko: ze światem i przeciw światu«, czy dla rekonstrukcji takich choćby zwrotów, jak »dialektyka adaptacji i kreatywności w wychowaniu człowieka«”³⁵. Nie ma znaczenia to, że jakaś kategoria pojęciowa nie występuje w odczytywanych tekstach; i tak można do jej nieobecnej kategorii odnieść wpisana w te teksty koncepcję pedagogiczną. To, jakże nowe, podejście interpretacyjne uruchamia zupełnie nieoczekiwane tropy myślenia, stanowiące – dzięki ujawnieniu nowych aporii i dylematów – wciąż istotne wyzwanie dla pedagogów, którzy ich dotychczas nie dostrzegali, tkwiąc w schematach i banalnych odczytaniach czy przypisując im nawet błędną interpretację.

Niewątpliwie, powyższy typ badań w obszarze nauk o wychowaniu zaprzecza tezie, iż nie da się współczesnej wiedzy skumulować, nadać jej wspólnej, wszechogarniającej etykiety. Dzięki tak zróżnicowanym podejściom w odczytywaniu dzieł klasyków, czyni tę wiedzę dynamiczną, ciągle otwartą, *in statu nascendi*. Pedagodzy, sięgający po jakąś filozofię, ideologię czy teorię wychowania, stają się w nią uzbrojonymi „władcami”, dysponują jakąś częstką mocy i sił sprawczych wobec kolejnych pokoleń. Czekają zatem zadanie odczytywania, klasyfikowania i porównywania ze sobą wielości teorii, by dzięki nim mogli ujrzeć tę szczególną grę różnych warstw i odcieni idei, myśli czy wartości, która im do tej pory zupełnie umykała, gdyż zamknięci byli w systemie uprzednich i odmiennych zarazem wobec tych teorii założeń. Pedagog powinien znać, rozumieć i porównywać występujące w naukach o wychowaniu zróżnicowanie perspektyw poznawczych, które odmiennie opisują istotę wychowania, wyjaśniają jego fenomen oraz określają swoistą dlań rolę pedagoga.

Wahrheit durch Allgemeinheit legitimieren will. Ein charakteristisches Merkmal eines solchen Herangehens ist die Diskreditierung anderer Ideologien oder Theorien von vornherein, die völlig abgelehnt werden und denen die eigene Idee, die sich zugleich gegen alle anderen verschließt, gegenübergestellt wird³¹.

6. Die Projektion der gewählten Konzeption oder Theorie auf ihre ursprüngliche Reflexion – verstanden als „Ablesen” eines den Forscher durch das Prisma seiner ursprünglichen Theorie bzw. der für einen bestimmten Zeitraum angemessenen Reflexion interessierenden Zustandes, um dadurch auf neue Elemente pädagogischer Konzeptionen zu verweisen oder den Diskurs der zeitgenössischen Pädagogik zu radikalieren. Die Aufgabe einer so verstandenen Rezeption ist es, über die Wahrnehmung wertvoller kognitiver Inspirationen der Werke des pädagogischen Klassikers hinauszugehen, zwecks Ermöglichung der „[...] Lieferung rationaler Prämissen für die ‚wesentlichen‘ didaktisch-pädagogischen Entscheidungen”³². Zu diesem Ansatz gehören die Abhandlungen von Andrzej Pluta und Lech Witkowski. Ersterer vollzieht eine kulturwissenschaftliche Diagnose des Phänomens der Bildung, indem er Sergius Hessens Konzeption einer „kritischen Didaktik” darauf projiziert. Er selbst schreibt dazu: „Eine solche Operation ermöglicht mir, den Versuch einer kulturwissenschaftlichen Bezugnahme auf S. Hessens Didaktikkonzeption zu unternehmen und Programme für ein kritisches didaktisch-pädagogisches Vorgehen der Teilnehmer des Bildungsprozesses vorzubringen”³³.

Lech Witkowski ist der Ansicht, man müsse sich von der in der Rezeption pädagogischer Werke dominierenden unkritischen Affirmation freimachen und stattdessen dem pädagogischen Diskurs radikalen Mut und humanistischen Scharfsinn wiedergeben, der zu „[...] theoretisch tiefergründigeren, kritischen Rekonstruktionen der Standpunkte und Perspektiven der zeitgenössischen

Współczesna pedagogika jest w tym procesie tylko jedną z nauk, pozwalającą nam uczestniczyć w procesie dochodzenia do prawdy i odczytywać na nowo, że problemy dotyczące szeroko pojętej edukacji mają bardzo często o wiele głębszy sens hermeneutyczny, zwłaszcza w wymiarze egzystencjalnym.

■ PRZYPISY

¹ W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, wstępem opatrzył Z. Bauman, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1999, s. 97.

² A. Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, s. 7.

³ Tamże, s. 9.

⁴ G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, przekład H. Jankowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 36.

⁵ A. Pluta, *Kultura i kształcenie. Próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena*, WSP w Częstochowie, Częstochowa 1992.

⁶ S. Stobryn, *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994.

⁷ A. Folkierska, dz. cyt.

⁸ L. Witkowski, *O dwóch wymiarach dynamiki edukacji. Sergiusz Hessen i otwarcie na wyzwania dwoistości (ambiwalencji)*, w: L. Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego (z aneksem o Sergiuszu Hessenie)*, Wydawnictwo WIT-GRAF, Toruń 2001.

⁹ E. Kossowska-Szwed, *Aktualność poglądów pedagogicznych Sergiusza Hessena*, „Acta Universitatis Lodziensis. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, Nauki Humanistyczno-Społeczne”, s. I, z. 21, Łódź 1997.

¹⁰ H. Gajdamowicz, *Antropocentryzm teorii kultury S. Hessena*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 11–12.

¹¹ H. Rotkiewicz, *Życie jako zadanie. Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1986, nr 4; H. Rotkiewicz, *Wstęp* w: H. Rotkiewicz (red.), *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997.

¹² K. Kotłowski, *Aktualne problemy w pedagogice Sergiusza Hessena*, w: *Studia nad pedagogiką XX wieku*, wstęp i redakcja W. Okoń, B. Suchodolski, PZWS, Warszawa 1962.

¹³ B. Śliwerski, *Samowychowanie w poglądach pedagogicznych Sergiusza Hessena*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Paedagogica et Psychologica” 8, Łódź 1984.

schen Humanistik” führt, „zu Rekonstruktionen, die mit dem Gedanken an den humanistischen Charakter und Horizont pädagogischen Selbstwissens unternommen werden”³⁴. Deshalb regt er eine solche Durchforschung der Abhandlungen hervorragender Humanwissenschaftler und ein Sich-Öffnen für den Wert ihrer Gedanken an, um in ihnen „belebende Impulse” zu finden. Da Ambivalenz und Dezentralisierung für die Humanwissenschaft des 20. Jahrhunderts zu führenden kognitiven Kategorien geworden sind, wird dies zum „[...] methodologischen Schlüssel für das Verständnis der Multidimensionalität der Denkstrategie des Humanwissenschaftlers ‘trotz alledem: mit der Welt und gegen die Welt’, oder für die Rekonstruktion solcher Wendungen wie ‘Dialektik der Adaption und Kreativität in der Erziehung des Menschen’”³⁵. Auch wenn eine Begriffskategorie in den gelesenen Texten nicht vorkommt, kann die in diesen Texten enthaltene pädagogische Konzeption trotzdem auf sie bezogen werden. Dieser durchaus neue Interpretationsansatz setzt völlig unerwartete Gedankenwege in Gang, die – dank der Aufdeckung neuer Aporien und Dilemmata – immer noch eine wesentliche Herausforderung für die Pädagogen darstellen, die sie bisher nicht bemerkt haben, weil sie in Schemata und in banalen Lesarten steckten oder ihnen sogar eine falsche Interpretation zuschrieben.

Zweifellos widerspricht dieser Typ der Forschung auf dem Gebiet der Erziehungswissenschaften der These, das zeitgenössische Wissen könne nicht kumuliert werden, ihm könne kein gemeinsames, allumfassendes Etikett verliehen werden. Dank eines so differenzierten Herangehens an die Lektüre der Werke der Klassiker wird dieses Wissen dynamisch gemacht und bleibt ständig offen – *in statu nascendi*. Wenn die Pädagogen nach einer Philosophie, einer Ideologie oder einer Erziehungstheorie greifen, dann werden sie damit zu bewaffneten „Herrschern”, d.h. sie verfügen den künftigen Generationen gegenüber über ein Stück Macht und

- ¹⁴ A. Folkierska, dz. cyt., s. 14.
¹⁵ Tamże, s. 25–26.
¹⁶ Tamże, s. 12.
¹⁷ E. Kossowska-Szwed, dz. cyt., s. 23.
¹⁸ H. Gajdamowicz, dz. cyt., s. 213.
¹⁹ K. Kotłowski, dz. cyt., s. 119.
²⁰ Tamże, s. 119.
²¹ Tamże, s. 137.
²² A. Kamiński, *Sergiusz Hessen*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1975, nr 3, s. 91.
²³ Tamże, s. 92.
²⁴ Tamże, s. 93–94.
²⁵ A. Walicki, *Wstęp*, w: S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, wyboru dokonał, wstępem opatrzył i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1968, s. 44.
²⁶ A. Folkierska, dz. cyt., s. 14.
²⁷ Tamże, s. 232.
²⁸ tamże, s. 145.
²⁹ Tamże, s. 146.
³⁰ L. Witkowski, *O dwóch wymiarach...*, s. 150–152.
³¹ A. Folkierska, dz. cyt., s. 145.
³² A. Pluta, dz. cyt., s. 8.
³³ Tamże, s. 5.
³⁴ L. Witkowski, *Dwoistość...*, s. 9.
³⁵ Tamże, s. 13.

Bogusław Śliwerski

Prof. Uniwersytetu Łódzkiego, rektor Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi – ur. 4 sierpnia 1954 r. Ukończył pedagogikę na Uniwersytecie Łódzkim (1977). Doktorat (1985), habilitacja (1993), tytuł profesora nauk humanistycznych (1999). Na Uniwersytecie Łódzkim pełni funkcje kierownika Zakładu Teorii Wychowania (od 1994 r.) oraz kierownika Katedry Teorii Wychowania (od 2000 r.). We wrześniu 2004 r. został rektorem Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Łodzi. Autor licznych prac naukowych.

Zainteresowania badawcze: teoria wychowania, pedagogika ogólna, porównawcza i szkolna.

Wirkkraft. Daher erwartet sie die Aufgabe der Rezeption, der Klassifikation und des Vergleichs der vielen Theorien, um dadurch dieses besondere Spiel verschiedener Schichten und Schattierungen der Ideen, Gedanken oder Werte erkennen zu können, das ihnen bisher völlig entgangen ist, weil sie in einem System von Voraussetzungen und Vorteilungen gefangen waren, die sich von diesen Theorien unterschieden. Der Pädagoge muß die in den Erziehungswissenschaften zutage tretende Differenzierung der kognitiven Perspektiven kennen, erkennen und miteinander vergleichen, welche das Wesen der Erziehung unterschiedlich beschreiben, ihr Phänomen unterschiedlich erklären und die spezifische Rolle des Pädagogen diesbezüglich dann auch unterschiedlich definieren. Die moderne Pädagogik ist in diesem Prozeß nur eine von vielen Wissenschaften, die uns ermöglichen, am Finden der Wahrheit zu partizipieren. Die Hervorbringung unterschiedlicher Rezeptionsarten der Werke der Klassiker bewirkt – dank ihrer starken Verankerung in der Tradition des pädagogischen Denkens –, dass die erzieherischen Probleme sehr oft einen tieferen hermeneutischen Sinn – besonders in der existenziellen Dimension – bekommen.

■ ANMERKUNGEN

¹ W. J. Burszta, W. Kuligowski, *Dlaczego kościotrup nie wstaje. Ponowoczesne pejzaże kultury*, mit einer Einführung von Zygmunt Bauman, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 1999, S. 97.

² A. Folkierska, *Sergiusz Hessen – pedagog odpowiedzialny*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2005, S. 7.

³ Ebd., S. 9.

⁴ G. Ritzer, *Klasyczna teoria socjologiczna*, polnische Übersetzung: H. Jankowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2004, S. 36.

⁵ A. Pluta, *Kultura i kształcenie. Próba kulturoznawczego odniesienia do koncepcji dydaktyki krytycznej Sergiusza Hessena*, WSP w Częstochowie, Częstochowa 1992.

⁶ S. Sztobryn, *Filozofia wychowania Sergiusza Hessena*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1994.

⁷ A. Folkierska, op.cit.

⁸ L. Witkowski, *O dwóch wymiarach dynamiki edukacji. Sergiusz Hessen i otwarcie na wyzwania dwoistości (ambiwalencji)*, in: L. Witkowski, *Dwoistość w pedagogice Bogdana Suchodolskiego (z aneksem o Sergiuszu Hesse)*, Wydawnictwo WIT-GRAF, Toruń 2001.

⁹ E. Kossowska-Szwed, *Aktualność poglądów pedagogicznych Sergiusza Hesse*, „Acta Universitatis Lodzianae – Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego, Nauki Humanistyczno-Społeczne”, Reihe I, Heft 21, Łódź 1997.

¹⁰ H. Gajdamowicz, *Antropocentryzm teorii kultury S. Hesse*, „Studia Filozoficzne” 1983, Nr. 11-12.

¹¹ H. Rotkiewicz, *Życie jako zadanie. Filozofia wychowania Sergiusza Hesse*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1986, Nr. 4; H. Rotkiewicz, *Wstęp*, in: *Filozofia wychowania Sergiusza Hesse*, Hrsg. H. Rotkiewicz, Wydawnictwo „Żak”, Warszawa 1997.

¹² K. Kotłowski, *Aktualne problemy w pedagogice Sergiusza Hesse*, in: *Studia nad pedagogiką XX wieku*, Einführung und Redaktion: W. Okoń, B. Suchodolski, PZWS, Warszawa 1962.

¹³ B. Śliwerski, *Samowychowanie w poglądach pedagogicznych Sergiusza Hesse*, „Acta Universitatis Lodzianae. Folia Paedagogica et Psychologica” 8, Łódź 1984.

¹⁴ A. Folkierska, op.cit., S. 14.

¹⁵ Ebd., S. 25-26.

¹⁶ Ebd., S. 12.

¹⁷ E. Kossowska-Szwed, op.cit., S. 23.

¹⁸ H. Gajdamowicz, op.cit., S. 213.

¹⁹ K. Kotłowski, *Aktualne problemy ...*, S. 119.

²⁰ Ebd., S. 119.

²¹ Ebd., S. 137.

²² A. Kamiński, *Sergiusz Hessen*, „Kwartalnik Pedagogiczny” 1975, Nr. 3, S. 91.

²³ Ebd., S. 92.

²⁴ Ebd., S. 93-94.

²⁵ A. Walicki, *Wstęp*, in: S. Hessen, *Studia z filozofii kultury*, Auswahl, Einführung und Anmerkungen von A. Walicki, Warszawa 1968, S. 44.

²⁶ A. Folkierska, op.cit., S. 14.

²⁷ Ebd., S. 232.

²⁸ Ebd., S. 145.

²⁹ Ebd., S. 146.

³⁰ L. Witkowski, *O dwóch wymiarach ...*, S. 150–152.

³¹ A. Folkierska, op.cit., S. 145.

³² A. Pluta, op.cit., S. 8.

³³ Ebd., S. 5.

³⁴ L. Witkowski, *Dwoistość ...*, op.cit., S. 9.

³⁵ Ebd., S. 13.

Bogusław Śliwerski

Prof. an der Universität in Łódź, Rektor der Pädagogischen Hochschule in Łódź – geb. am 4. August 1954. Pädagogikstudium an der Universität in Łódź (abgeschlossen 1977), Doktorat (1985), Habilitation (1993), Professor der Geisteswissenschaften (1999). An der Universität in Łódź ist er Leiter des Instituts für Erziehungstheorie (seit 1994) und Inhaber des Lehrstuhls für Erziehungstheorie (seit 2000). Im September 2004 wurde er zum Rektor der Pädagogischen Hochschule in Łódź gewählt. Verfasser zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten.

Wichtigste Forschungsinteressen: Erziehungstheorie sowie Allgemeine, Vergleichende und Schulpädagogik.

W kierunku praktyki Aus der Praxis

Harald Schwillus



**Szkoła katolicka w dialogu ze światem.
Poszukiwanie tożsamości na przykładzie sytuacji
w Halle (Saale) w Saksonii-Anhalt**

**Katholische Schule im Dialog mit der Welt.
Identitätssuche im Kontext Halle (Saale)
in Sachsen-Anhalt**

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, dialog, dialog ze światem, tożsamość

Schlüsselworte: Katholische Schule, Dialog, Dialog mit der Welt, Identität

Założenia kontekstowe

Według statystyk, w Halle (mieście położonym w niemieckim kraju związkowym Saksonii-Anhalt) tylko 8% mieszkańców należy do jakiegoś Kościoła chrześcijańskiego. W perspektywie ogólnoniemieckiej, a także ogólnoeuropejskiej, jest to nowa sytuacja. Tym, co powinno sprawdzić się wobec jej zaistnienia, jest koncepcja szkoły katolickiej. W położonym niedaleko Lipsku kilka lat temu Monika Wohlrab-Sahr zanotowała wypowiedzi młodzieży i studentów, które można odnieść również do sytuacji w Halle. Otóż na pytanie, czy określiliby oni samych siebie jako chrześcijan, czy raczej jako ateistów, odpowiadali: „Ani tak, ani tak, jesteśmy po prostu normalni”¹. Ludziom wzrastającym w areligijnym środowisku z reguły brakuje religijnych doświadczeń i przeżyć. Stąd na przykład doświadczenie bliskości śmierci może być również „odbierane w sposób areligijny, np. wyjaśniane w sposób naturalistyczny czy przez odwołanie do zabezpieczeń społecznych. Powiedzenie: »kiedy trwoga, to do Boga« odnosi się tylko do tych, którzy umieją już się modlić lub przynajmniej kiedyś umieli”². Aby zinterpretować sytuację w Halle, swoisty świat Halle, z którym stara się nawiązać dialog miej-

Ansätze einer Kontextbeschreibung

Nach Ausweis der Statistiken gehören in der Stadt Halle im deutschen Bundesland Sachsen-Anhalt lediglich 8% der Einwohner einer christlichen Kirche an. Das ist – zumindest aus gesamtdeutscher und auch gesamteuropäischer Perspektive – ein neuer Kontext, in dem sich das Selbstverständnis einer katholischen Schule zu bewähren hat. Im nahen Leipzig registrierte vor wenigen Jahren Monika Wohlrab-Sahr Äußerungen von Jugendlichen und Studierenden, die sich auch auf hallische Verhältnisse übertragen lassen. So antworteten Jugendliche auf die Frage, ob sie sich als christlich oder eher atheistisch bezeichnen würden: „Weder noch, normal halt.”¹ Menschen, die in einem areligiösen Milieu groß geworden sind, fehlen in der Regel auch religiöse Erfahrungen und Erlebnissen. Daher können u.a. Erfahrungen der Todesnähe durchaus auch „areligiös »abgefangen« werden, z.B. durch naturalistische Erklärungen oder im Rückzug auf soziale Sicherungen. Not lehrt demzufolge nur die beten, welche schon beten können – oder es wenigstens einmal konnten.”² Für die Interpretation der „Welt” Halle, mit der sich das dortige katholische Elisabeth-Gymnasi-

scowe katolickie Gimnazjum św. Elżbiety, należy poszukać odpowiednich kategorii. Powinny one pomóc w interpretacji tamtejszych stosunków, tym bardziej, że wspomniana szkoła z założenia jest szkołą dialogu, a wśród jej uczniów, rodziców i kadry pedagogicznej są katolicy, ewangelicy i bezwyznaniowcy w równych proporcjach.

W celu zinterpretowania sytuacji religijnej w Niemczech Wschodnich, Eberhard Tiefensee zaproponował pojęcie „areligijność”. Opisuje ono sytuację, w której temat religii i wiary dla większości społeczeństwa nowych krajów związkowych po prostu nie istnieje. Jak pokazują odpowiedzi ankietowanej młodzieży z Lipska, ludzie areligijni „stają się takimi dopiero, gdy wejdą w bardziej intensywny kontakt z religią, co może zdarzyć się również w przypadku religijno-socjologicznego sondażu; należy tu pamiętać o znanej z fizyki kwantowej zasadzie nieuniknionej modyfikacji spowodowanej ingerencją obserwatora w przedmiot obserwacji”³. Oznacza to, że człowiek areligijny ma problemy ze zrozumieniem religijnej opcji życia, podobnie jak człowiek pozbawiony słuchu muzycznego ma trudności z odbiorem muzyki. Jeżeli oprócz tego nie wchodzi w grę religijnie nacechowane otoczenie, które mogłoby być źródłem inspiracji, problem tego zrozumienia dodatkowo się zaostrza. Tiefensee zauważa, że „W każdym razie sama wiedza o istnieniu sfery »religii« raczej nie wystarczy do refleksji na temat tzw. pytań ostatecznych, do przywołania odpowiednich doświadczeń czy też w ogóle ich umożliwienia, ponieważ były one do tej pory utajone, ewentualnie postrzegane jako marginalne czy nawet nienormalne, gdyż pojawiały się tylko w sytuacjach kryzysowych. To znacznie relatywizowałoby tezę o religii jako »praktyce radzenia sobie z przygodnością egzystencji«. Religia w takim kontekście jawi się raczej jako »praktyka otwierająca na przygodność egzystencji«, tzn. jako czynnik otwierający przed człowiekiem nowe

um in einen Dialog begeben hat, ist daher nach Kategorien zu suchen, die für den Umgang mit diesem Sachverhalt hilfreich sind, zumal sich die Schule selbst als Dialogschule begreift, deren Schüler-, Eltern- und Lehrerschaft zu je einem Drittel katholisch, evangelisch oder konfessionslos ist.

Eberhard Tiefensee hat für die Interpretation der religiösen Situation im Osten Deutschlands den Begriff „Areligiosität“ vorgeschlagen, der das Phänomen beschreibt, dass Religion und Glaube in der Mehrheitsgesellschaft der neuen deutschen Bundesländer schlichtweg kein Thema sind. Wie das Antwortverhalten der befragten Leipziger Jugendlichen zeigt, werden areligiöse Menschen gar „erst zu »areligiösen«, wenn sie mit Religion in intensiveren Kontakt gekommen sind – was auch durch eine religionssoziologische Umfrage geschehen kann; der u.a. aus der Quantenphysik bekannte Fall eines unvermeidlich modifizierenden Beobachter-Eingriffs in den Gegenstand der Untersuchung”³ ist hier zu beachten. Dies bedeutet, dass ein areligiöser Mensch vergleichbare Probleme hat, eine religiöse Lebensoption nachzuvollziehen, wie ein Unmusikalischer hinsichtlich der Musik. Fällt zudem eine religiös geprägte Umgebung als Impulsgeber zunehmend aus, verschärft sich das Verständnisproblem. „Allerdings dürfte das bloße Wissen um die Existenz des Bereichs »Religion« kaum ausreichen, damit sogenannte »letzte« Fragen geweckt und entsprechende Erfahrungen wieder aufgerufen oder überhaupt erst möglich werden, die bisher bestenfalls latent vorhanden waren bzw. als eher marginal oder sogar, weil nur in Krisenzeiten auftretend, als unnormal angesehen wurden. Damit wäre [... die] These von der Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« erheblich zu relativieren: Religion erscheint zuerst und vor allem als »Kontingenzeröffnungspraxis«, d.h. als Aufreißen eines neuen Frage- und Wirklichkeitshorizontes, in den sich dann erst die Kontingenz einschreiben kann.”⁴

pytania i nowe horyzonty, w które ta przygodność dopiero może zostać wpisana”⁴.

Próby opisanie sfery areligijności z pozycji teologicznych czy religijno-pedagogicznych będą musiały być podejmowane niejako po omacku, a wspólna wszystkim ludziom zdolność do samotranscendencji – według E. Tiefensee – będzie musiała być wyraźnie odróżniana od rzeczywistej realizacji tej predyspozycji. Przy tym ludziom „religijnie niemuzykalnym” „nie należy wciąż wmawiać, że mają oni inną, niewidzialną religię, religię *implicite*, błędzącą czy zastępczą, ani też, że z teologicznego punktu widzenia zamiast prawdziwego Boga czczą własnych bogów czy bożki. Takie klasyfikacje będą miały sens dopiero wtedy, gdy opuści się już pierwotną sferę obojętności. W ten sposób generowanie różnic byłoby pierwszym – w pewnym sensie »przedkatechumenalnym« – zadaniem każdej religii: kierowanie uwagi ludzi – ponownie lub po raz pierwszy – na sferę »ostateczną« i możliwość odkrycia »dróg transcendencji«. [...] Nieuniknioną tego konsekwencją jest to, że religia może sprowokować ludzi areligijnych również do określenia się jako ateści czy agnostycy”⁵. Również w ramach pedagogiki religii coraz częściej mówi się o tym, że w uczniach należy najpierw rozwinąć na nowo pierwotną postawę otwarcia na problematykę religijną.

Dla określenia profilu katolickiego Gimnazjum św. Elżbiety w Halle ważne jest również kolejne pytanie, które może być tu tylko krótko zasygnalizowane: jakie znaczenie, w kontekście szkoły i programu nauczania, ma obecność ewangelickich uczniów, nauczycieli oraz rodziców – a więc ludzi pochodzących z innego środowiska chrześcijańskiego? Również z tej strony może pojawić się inspiracja istotna dla koncepcji szkoły dialogu. W Saksonii-Anhalt nie jest to pytanie marginalne i pozbawione znaczenia, skoro mimo niewielkiej liczby chrześcijan określa się ona jako kraj reformacji.

Eine theologische und religionspädagogische Annäherung an den Bereich der Areligiosität wird sich tastend und suchend zu bewegen haben und die als universal-menschliches Athropium vorhandene Fähigkeit zur Selbsttranszendenz deutlich von der tatsächlichen Realisierung dieser Anlage zu unterscheiden. Dabei wäre dann „Religiös Unmusikalischen” – nach E. Tiefensee – „nicht durchgängig zu unterstellen, sie hätten eine andere, unsichtbare, implizite, vagabundierende oder Ersatz-Religion oder sie würden – aus theologischer Perspektive betrachtet – statt des wahren Gottes ihre eigenen Götter und Götzen verehren. Solche Zuordnungen wären nämlich erst sinnvoll, wenn der vorausliegende Indifferenzbereich überhaupt verlassen ist. Damit wäre die entsprechende Differenzen-Generierung die erste – sozusagen »vorkatechumenale« – Aufgabe aller Religion: Menschen wieder oder zum ersten Mal überhaupt auf einen »letzten« Bereich und die Möglichkeit von »Wegen der Transzendenz« aufmerksam zu machen. [...] Folgerichtig und unvermeidlich kann Religion areligiöse Menschen auch dazu provozieren, Atheisten oder Agnostiker zu werden.”⁵ Auch in der Religionspädagogik ist immer häufiger davon die Rede, bei Schülern und Schülerinnen eine ursprüngliche religiöse Fragehaltung erst wieder neu zu entwickeln.

Für das Profil des katholischen Elisabeth-Gymnasiums in Halle kommt noch eine weitere Frage hinzu (die hier nur kurz angeschnitten werden kann): welche Bedeutung kommt in Schulkontext und Schulprogramm evangelischen Schülern und Schülerinnen, Lehrern und Lehrerinnen sowie Eltern – also Menschen, die aus einer anderen christlichen Verortung kommen – zu, da das Selbstverständnis einer Dialogschule auch in dieser Richtung wichtige Impulse enthalten muss. Und das ist keine unbedeutende Randfrage in Sachsen-Anhalt, das sich – trotz der geringen Zahl von Christen – als das Land der Reformation versteht.

Czy uda się w opisanym kontekście zachować tożsamość wyznaniowej szkoły katolickiej i to, co wyróżnia na tle innych tę instytucję, która samą siebie określa jako szkołę dialogu? Czy jej koncepcja będzie wystarczająco wyrazista również w politycznej debacie na temat znaczenia prywatnych szkół wyznaniowych, skoro tego typu szkoła nie może być z założenia szkołą środowiskową dla dzieci katolickich? Nie może, bo sytuacja demograficzna na wschodzie Republiki Federalnej sprawia, że – *nolens volens* – muszą być do niej dopuszczone dzieci innych wyznań, religii, czy też – zgodnie z interpretacją Tiefensee – dzieci ze środowiska areligijnego.

Z tego, co dotychczas zostało powiedziane, wynikają następujące wnioski: chodzi o wypracowanie i zakomunikowanie innym odważnego obrazu Kościoła. O bycie Kościołem dla „świata”, a nie o bycie Kościołem w środowisku; o misję Kościoła. Słowo biskupów niemieckich *Czas siewu. Jak być Kościołem misyjnym* z 26 listopada 2000 roku przynosi wyobrażenie Kościoła, który nie może (tylko) koncentrować się na sobie, jeśli nie chce zaniedbać swojego powołania. Jest tu mowa o „gotowości do dawania świadectwa” mimo tego, albo właśnie dlatego, że „[istnieje] rozpowszechniona obawa przed poruszeniem otwarcie tematów religijnych czy deklarowania się jako człowiek religijny. Wydaje się, że jest to prawie tabu, którego nie jest się w stanie naruszyć”⁶.

Właśnie w tym miejscu rozpoczyna się rozumienie misji jako czegoś innego niż tylko niezgrabna chęć przekonania kogoś z użyciem wszelkich możliwych środków. Pod pojęciem „misja” należy rozumieć służbę ludziom. Służbę z jednej strony tym, którzy już „przynależą”, choć przynależą w różny sposób w zależności od wyznania. Oni również potrzebują pomocy w rozwijaniu i pielęgnowaniu własnej religijności oraz umiejętności mówienia o niej, co pozwala na ujęcie w słowa swej więzi z Kościołem i wiary oraz na komunikowanie jej innym. Z drugiej zaś

Gelingt es, angesichts einer solchen Kontextbeschreibung die Identität, das Unverwechselbare, einer konfessionellen katholischen Schule, die sich als Dialogschule versteht, zu fassen, wird ihr Selbstverständnis auch für den schulpolitischen Diskurs um die Bedeutung von konfessionellen Privatschulen in Deutschland an Profil gewinnen, wenn sie sich gerade nicht als Milieuschule für katholische Kinder versteht, an die eben auch – aufgrund der demografischen Bedingungen im Osten der Bundesrepublik – *nolens volens* Kinder anderer Konfession, Religion oder – gemäß der Deutung Tiefensees – Kinder mit areligiösem Background gelassen werden müssten.

Aus dem Gesagten ergeben sich Folgerungen: Es geht um die Erringung und Kommunikation eines mutigen Bildes von Kirche: um Kirchesein für die „Welt” und nicht um ein Kirchesein im Milieu; es geht um die Mission der Kirche. Das Wort der deutschen Bischöfe *Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein* vom 26. November 2000 vertritt eine solche Vorstellung von Kirche, die sich nicht (nur) mit sich selbst beschäftigen darf, wenn sie ihren Auftrag nicht vernachlässigen will. Hier ist von „Bereitschaft zum Zeugnis” die Rede, auch wenn, oder vielleicht gerade, weil es „eine verbreitete Scheu [gibt], religiöse Themen offen anzusprechen oder sich als religiös zu bekennen. Es scheint fast ein Tabu zu sein, das zu verletzen man sich außer Stande sieht.”⁶

Genau hier setzt ein Missionsverständnis an, das etwas anderes meint, als ein plumpe Überzeugen-Wollen mit allen Mitteln: Gemeint ist damit ein Dienst an den Menschen: und zwar einerseits an denen, die in verschiedener konfessioneller Weise „dazu gehören”, (denn sie benötigen ebenfalls Hilfestellung bei der Entwicklung und Pflege der eigenen Religiosität wie auch beim Aufbau und der Pflege einer Sprachfähigkeit, die Kirchlichkeit und Glauben erst formulierbar und kommunizierbar macht) und andererseits an denen, die nach der Definition

strony chodzi o służbę tym, których – według definicji Tiefensee – określić należy jako areligijnych. W katolickiej szkole należy zwracać im uwagę na drogi prowadzące do transcendencji i uczyć ich mówienia o sprawach religii tak, żeby umożliwić rzeczywisty dialog ponad granicami środowiskowymi. Te zalecenia odnoszą się nie tylko do uczniów, lecz również do kadry pedagogicznej i rodziców. Nie może się to jednak udać, jeśli Kościół wycofa się do getta prywatyzacji i odgradzania się od innych. Takie pozornie proste rozwiązanie w sytuacji, gdy większa część społeczeństwa nie przyjmuje do wiadomości istnienia religii i religijności, początkowo chroniłoby przejrzyste środowisko katolickie. W ten sposób jednakże straciłoby się szansę na realizację istotnych aspektów misji wychowawczej i kształcącej Kościoła – w szczególności chodzi tu o konfrontację i dialog z innymi wyznaniem i światopoglądami. Model szkoły otwartej na dialog, jaką jest Gimnazjum św. Elżbiety w Halle, wskazuje inny kierunek. Poważnie bierze się tu pod uwagę trudności i możliwości komunikacji dotyczącej religii i wiary, a następnie z tej pozycji rozwija się swoją koncepcję misyjną we wspomnianym wyżej sensie: nie chodzi tu o pozyskiwanie prozelitów, lecz o szczerą diakonalną służbę Kościoła ludziom, którzy w ramach życia szkoły zetkną się z Kościołem i z wiarą. To właśnie stanowi główny powód legitymizujący istnienie szkoły katolickiej w demokratycznym społeczeństwie.

Podobny kierunek rozwoju obrały szkoły katolickie w Belgii od 2002 roku. Jesienią tego roku w Neulöwen odbył się kongres tychże szkół z całego kraju pod hasłem nowego zdefiniowania zadań prywatnych szkół katolickich. Stało się to konieczne, ponieważ wraz z zanikaniem środowiska konfesyjnego, wraz z jego utopijną ideologią przeciwstawiania się światu, szkolnictwo wyznaniowe stanęło przed zadaniem wyraźnego określenia swojego miejsca

Tiefensees als areligiös zu bezeichnen sind (sie gilt es an einer katholischen Schule auf Wege zur Transzendenz aufmerksam zu machen und ihnen religiöse Sprachfähigkeit zu vermitteln, damit tatsächlich ein Dialog über Milieugrenzen hinweg stattfinden kann). Und dies gilt nicht nur für Schülerinnen und Schüler, sondern auch für die Lehrkräfte und die Eltern. Solches kann nicht gelingen, wenn sich Kirche ins Ghetto einer privatisierten Selbstabschottung zurückziehen würde. Eine derartige, vermeintlich einfache Lösung angesichts einer Mehrheitsgesellschaft, die Religion und Religiosität nicht zur Kenntnis nimmt, würde zwar ein überschaubares katholisches Milieu zunächst retten, doch würden wesentliche Aspekte des Erziehungs- und Bildungsauftrags – insbesondere die Auseinandersetzung und der Dialog mit anderen Konfessionen und Weltanschauungen – verloren gehen. Das Modell einer Dialogschule, wie es das hallische Elisabeth-Gymnasium ist, weist in eine andere Richtung: es nimmt die Kommunikationsschwierigkeiten und -möglichkeiten von Religion und Glaube ausdrücklich in den Blick und entwickelt von dort aus ein missionarisches Selbstverständnis im genannten Sinne: Es geht nicht um Proselytenmacherei, sondern um einen ehrlichen diakonalen Dienst der Kirche an den Menschen, die im Rahmen des Schullebens mit ihr und dem Glauben in Berührung kommen. Eine katholische Schule findet hier eine zentrale Legitimation für ihr Vorhandensein in einer demokratischen Gesellschaft.

Eine ähnliche Grundausrichtung haben die katholischen Schulen in Belgien seit dem Jahr 2002 eingeschlagen. Im Herbst jenes Jahres fand in Neulöwen ein Kongress der katholischen Schulen des Landes mit der Absicht statt, den Auftrag dieser Privatschulen neu zu definieren. Dies war nötig geworden, weil sich das konfessionelle Schulwesen Belgiens mit dem Verschwinden des konfessionellen Milieus und seiner Gegenweltutopie immer deutlicher im Bereich der Zivilgesellschaft verorten und seine

i uprawomocnienia swojego istnienia w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Tak więc również w Belgii były i nadal są prowadzone intensywne poszukiwania tego, co pozwoliłoby zidentyfikować szkołę jako katolicką. Dokumenty kongresu w Neulöwen określają szkolnictwo katolickie jako integralną część społeczeństwa obywatelskiego: „Właśnie dlatego, że w jego własnych szeregach – od nauczycieli do rodziców i uczniów – od dawna już zadomowił się światopoglądowy pluralizm, szkolnictwo katolickie widzi w nim już nie zagrożenie dla własnego wyznania, lecz możliwość duchowego ubogacenia”⁷. Przeważającą część uczestników kongresu była zdania, że szkoła katolicka powinna każdemu stwarzać szansę i proponować miejsca oraz możliwości, by ten ktoś mógł porozmawiać o swoich przekonaniach religijnych i filozoficznych. Pytanie o wiarę zyskałoby w ten sposób status pytania należącego do publicznego dyskursu, pytania, które nie powinno być spychane tylko do sfery prywatności. Zapoznanie z religią i wiarą stanowi zadanie Kościoła, jednakże nie można tego mylić z elementami katechetycznymi czy wręcz z indoktrynacją. W przekonaniu uczestników kongresu w Neulöwen, szkoła katolicka wyróżniać się powinna dwiema cechami: otwartością na pluralizm przekonań oraz skierowaną do młodych ludzi propozycją odwoływania się w toku kształcenia do specyficznie katolickich treści i katolickiej tradycji wiary⁸.

Autorzy wszystkich wygłoszonych podczas kongresu referatów byli zgodni co do tego, że wyznanie katolickie musi pozostać podstawą instytucji szkoły katolickiej, jej koncepcji wychowania oraz kształcenia. „Obraz człowieka potrzebującego zbawienia i pokładającego ufność w dobrym Bogu oraz uznającego przesłanie Jezusa z Nazaretu stanowi nadal podstawę kształcenia i wychowania. Na tym fundamencie [...] powinni odnaleźć swoje miejsce uczniowie reprezentujący wszystkie horyzonty światopoglądowe. Oparty na

Daseinsberechtigung dort verdeutlichen musste. Also auch hier gab und gibt es eine lebendige Suche nach dem, was eigentlich eine katholische Schule als solche identifizierbar macht. Die Dokumente des Neulöwener Kongresses verstehen das katholische Schulwesen nunmehr als integralen Bestandteil der bürgerlichen Gesellschaft. „Gerade weil auch [in Belgien] in den eigenen Reihen von den Lehrenden bis zu den Eltern und Schülern längst ein weltanschaulicher Pluralismus beheimatet ist, versteht das katholische Schulwesen diesen Pluralismus nunmehr nicht mehr als Bedrohung der eigenen Konfession, sondern als einen geistigen Reichtum.”⁷ Die überwiegende Zahl der Kongressteilnehmer war der Überzeugung, dass die katholische Schule Orte und Möglichkeiten anbieten müsse, wo jeder die Chance erhält, über seine religiösen und philosophischen Überzeugungen zu sprechen. Die Frage nach dem Glauben werde dadurch als eine Frage gerettet, die in den öffentlichen Diskurs gehört und nicht allein in die Privatsphäre des Individuums abgedrängt werden darf. Das Bekanntmachen mit Religion und Glaube sei eine Pflicht der katholischen Kirche; allerdings dürfe dies nicht verwechselt werden mit katechetischen Elementen oder gar mit Indoktrination. Nach Überzeugung des Neulöwener Kongresses ist eine katholische Schule in doppelter Weise charakterisiert: sowohl durch die Offenheit für plurale Überzeugungen als auch durch das Angebot an die jungen Menschen, sich bei der Bildung auf das Spezifische der katholischen Sinn- und Glaubenstradition zu beziehen.⁸

Alle Redebeiträge des Kongresses waren sich darin einig, dass die katholische Konfession die Grundlage für die Institution und für das Erziehungs- und Bildungsverständnis der katholischen Schulen bleiben müsse. „Das Grundverständnis eines erlösungsbedürftigen, aber auf einen guten Gott vertrauenden und der Botschaft des Jesus von Nazareth verpflichteten Menschenbildes bildet weiterhin die Grundlage der

solidnych podstawach dialog z innymi światopoglądami przyczyni się – w nadziei wielu uczestników – do wzmocnienia własnej tożsamości. Ten główny kierunek rozwoju szkół katolickich określany jest odtąd mianem »zadomowionego pluralizmu« [*pluralisme situé*]⁹.

Mamy tutaj do czynienia z obrazem Kościoła odważnego, gotowego podjąć ryzyko związane z wiarą, odkrywać przyszłość, a nie tylko lekko koncentrować się na zawiadywaniu tym, co już jest w jego posiadaniu. Taka postawa Kościoła, który w swoim własnym rozumieniu jest ludem Bożym wędrującym przez czas, a nie administratorem tego, co minęło, ma swoje wyraźne uzasadnienie biblijne, o czym wspomina list biskupów *Czas siewu*: „Biblijny obraz siewcy przedstawiany jest obok innych obrazów wywierających równie niezatarte wrażenie, jak np. przypowieści o skarbie ukrytym w roli, który trzeba nabyć, sprzedając cały majątek (por. Mt 13, 44). Znajdujemy tam również przypowieść o drogiej perle, dla której warto sprzedać wszystko, co się ma (por. Mt 13, 45 i n.). W Ewangelii według św. Łukasza czytamy o kobiecie, która, aby odnaleźć zgubioną drachmę, gotowa jest »przewrócić do góry nogami« cały dom (por. Łk 15, 8-10). Tym, co łączy wszystkie te obrazy, jest postawa gotowości do poświęcenia wszystkiego, bez lęku i małoduszności. W przypowieści o siewcy jest to pokazane szczególnie wyraźnie: zaufanie do żyznej ziemi, życzliwej natury i błogosławieństwa z wysoka, które sprawia, że nasienie rośnie samo z siebie (por. Mk 4, 26-29)»¹⁰.

Opcje teologiczne i pedagogiczne

Szkoła katolicka, poważnie traktująca pluralizm w kontekście życia toczącego się w Saksonii-Anhalt, z konieczności będzie różnić się od szkoły katolickiej w innym środowisku – a przez to również rozwijać i wzmacniać swój profil, swą tożsamość. Z punktu widzenia pedagogiki

Bildung und der Erziehung. Auf diesem Fundament [...] sollen sich Schüler aus allen weltanschaulichen Horizonten einfinden können. Ein tiefgründigerer Dialog mit den anderen Weltanschauungen wird – so die Hoffnung vieler Teilnehmer – dazu beitragen die eigene Identität zu schärfen. Als »eingebetteter Pluralismus« [*pluralisme situé*] bezeichnet man fortan diese Grundausrichtung der katholischen Schulen.»⁹

Hier haben wir es mit einem Bild von Kirche zu tun, das mutig und bereit ist, das Wagnis des Glaubens einzugehen, Zukunft zu entdecken und nicht ängstlich damit beschäftigt ist, Bestehendes bloß zu verwalten. Eine solche Grundhaltung einer Kirche, die sich als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit versteht, nicht etwa als Verwalterin vergangener Tatbestände, wird im Bischofspapier *Zeit der Aussaat* nachdrücklich biblisch begründet: „Das biblische Bild vom Sämann steht neben anderen nicht weniger eindrücklichen Bildern: so dem Gleichnis vom Schatz, der im Acker verborgen liegt und den es mit dem Einsatz des eigenen Vermögens zu erwerben gilt (vgl. Mt 13,44). Ebenso finden wir das Bild von der kostbaren Perle, für die es sich lohnt, alles einzusetzen (vgl. Mt 13,45f). Im Lukas-Evangelium wird uns von einer Frau erzählt, die ihre Münze wiederfinden will und dazu bereit ist, ihr ganzes Haus ‚auf den Kopf zu stellen‘ (vgl. Lk 15,8-10). All diesen Bildern ist eines gemeinsam: Es geht um eine Haltung, die bereit ist, alles einzusetzen, ohne ängstlich oder halbherzig zu sein. Im Bild vom Sämann wird das besonders deutlich. Ohne Bedenken wird das Korn ausgesät: Im Vertrauen auf eine gesunde Erde, die wohlwollende Natur und den Segen von oben, der die Saat wie von selbst wachsen lässt (vgl. Mk 4,26-29).»¹⁰

Theologische und pädagogische Optionen

Eine katholische Schule, die mit einer verorteten bzw. eingebetteten Pluralität im konkreten Lebenskontext Sachsen-Anhalt ernst macht, wird

religii wynikają z tego dwie opcje: teologiczna i pedagogiczna.

Z opcją teologiczną związane jest zobowiązanie do podjęcia ryzyka wyraźnego opowiedzenia się za biednymi, co powinno znaleźć swój wyraz w świadomym podjęciu służby diakonalnej. Między innymi oznacza to, że podczas kompletowania składu uczniowskiego trzeba zwracać uwagę na to, żeby nie pogłębiać jeszcze dodatkowo społecznych różnic między biednymi i bogatymi, między warstwami wykształconymi i niewykształconymi. Przestrzegając mądrych kryteriów naboru, należy troszczyć się o praktykowanie rzeczywistej solidarności z tymi, którym dostęp do dalszego kształcenia przychodzi trudniej ze względu na ich pochodzenie. Byłoby to cennym misyjnym świadectwem życia, o którym mówi list biskupów *Czas siewu*, i możliwością wspierania społecznego dialogu i praktycznej solidarności w ramach szkolnego potencjału. Opcja teologiczna dla pokrzywdzonych będzie wówczas, jako kulturowa i religijna diakonia, pomocna w poszukiwaniu dróg do samotranscendencji, podobnie jak dzieje się to w ramach lekcji religii czy etyki, a także w ramach duchowych i liturgicznych ofert skierowanych do wszystkich członków wspólnoty szkolnej.

Opcja pedagogiczna omawianej koncepcji musi mieć na uwadze i wspierać właśnie różnice między ludźmi biorącymi udział w szkolnym dialogu, aby na tej podstawie rzeczywiście umożliwić dialog uwzględniający różne punkty widzenia i przekonania. Z punktu widzenia pedagogicznego taka postawa zasługuje na dużą uwagę, w szczególności w sytuacji społecznej określanej jako postmodernistyczna. W przeciwieństwie do interpretacji postnowoczesności dokonanej np. przez François Lyotarda¹¹, który zakłada niemożność porozumienia między różnymi ujęciami prawdy, Wolfgang Welsch ze swoją koncepcją rozumu transversalnego daje wyraz wierze w możliwość porozumienia mimo

sich notwendigerweise von einer katholischen Schule in einem anderen Umfeld unterscheiden – und auch dadurch ihr Profil, ihre Identität, entwickeln und schärfen. Religionspädagogisch betrachtet ergeben sich daraus zwei Optionen: eine theologische und eine pädagogische.

Die theologische Option muss sich klar auf das Wagnis einer Parteinahme für die Armen verpflichtet wissen, das sich in einer bewusst übernommenen diakonalen Aufgabe ausdrückt. Dies bedeutet einerseits, bei der Zusammensetzung der Schülerschaft tatsächlich darauf zu achten, das gesellschaftliche Auseinanderdriften von arm und reich, von gebildeten und bildungsfernen Schichten nicht noch zu fördern, sondern möglichst durch einen klugen Aufnahmemodus dafür zu sorgen, dass tatsächlich gelebte Solidarität mit denjenigen, denen der Zugang zu weiterführender Bildung aufgrund ihrer Herkunft schwerer gelingt, gelebt wird. Dies wäre ein nicht zu unterschätzendes missionarisches Zeugnis des Lebens, von dem das Bischofspapier *Zeit der Aussaat* spricht, und eine Möglichkeit, einen gesellschaftlichen Dialog und gelebte Solidarität im Rahmen schulischen Potentials zu fördern. Eine theologische Option für die Benachteiligten wird dann aber auch im Sinne einer kulturellen und religiösen Diakonie Hilfestellung beim Aufspüren von Wegen zur Selbsttranszendenz leisten, wie dies im Religions- und Ethikunterricht, aber auch in spirituellen und liturgischen Angeboten für alle Mitglieder der Schulgemeinschaft geschehen kann.

Die pädagogische Option eines solchen Konzepts wird gerade die Differenz der sich am schulischen Dialog beteiligenden Menschen beachten und fördern, um auf einer solchen Basis tatsächlich einen Dialog über Standpunkte und aus Überzeugungen heraus zu ermöglichen. Pädagogisch ist eine solche Grundhaltung insbesondere vor dem Hintergrund einer als Postmoderne interpretierten gesellschaftlichen Situation von gro-

heterogeniczności punktów widzenia. W sensie hermeneutycznym nie jest bowiem możliwa absolutna sprzeczność, ponieważ bez możliwości porównań i pośredniczenia między poszczególnymi dyskursami stwierdzenie różnicy nie byłoby w ogóle możliwe. Należy więc zwracać uwagę właśnie na różnice i badać je pod kątem możliwych punktów styczności. W koncepcji rozumu transwersalnego dochodzi do głosu rozumienie postnowoczesności jako rzeczywistości z założenia pluralistycznej¹². Taka postawa pedagogiczno-dydaktyczna, odznaczająca się świadomością różnic i stwarzająca możliwości porozumienia na drodze dialogu, powinna znaleźć swój wyraz w szkole katolickiej:

- po pierwsze, wśród osób prowadzących działalność dydaktyczną (te osoby muszą najpierw nauczyć się rozmawiać na temat różnic we własnym gronie);
- po drugie, w planowym łączeniu przedmiotów i tematów. Jeżeli na przykład rozpatrywany jest problem początku i końca życia, to punkty widzenia i kategorie stosowane w nauczaniu etyki i religii, na lekcjach biologii i niemieckiego są tak samo przydatne, jak te stosowane na lekcjach historii i sztuki. Aby uchwycić religijny wymiar danego problemu, który chrześcijańska diakonia kształcenia musi zawsze mieć na uwadze, trzeba ćwiczyć się w mówieniu o sprawach religijnych, a tam, gdzie nie jest to jeszcze możliwe – uczyć się tego. Tylko w ten sposób możliwy będzie dialog pełen wzajemnego zrozumienia, a jednocześnie uwzględniający różnice.

Jeżeli zarówno teologiczna, jak i pedagogiczna opcja będą rzetelnie realizowane w praktyce, szkoła katolicka może stać się laboratorium dialogu dla wszystkich biorących udział w jej życiu – właśnie ze względu na swoje odniesienie do oferowanego przez chrześcijaństwo całościowego obrazu świata, a także z powodu powiązania z kościelnymi zasobami wiary i tre-

ści. Im Gegensatz zu Postmoderneinterpretationen wie der von François Lyotard,¹¹ die die Unmöglichkeit einer Verständigung unterschiedlicher Wahrheitsstandpunkte behaupten, rechnet Wolfgang Welsch mit seinem Konzept einer transversalen Vernunft bei aller Heterogenität der Standpunkte mit der Möglichkeit einer Verständigung, da absolute Differenz hermeneutisch nicht möglich ist, denn ohne Vergleichs- und Übergangsmöglichkeiten zwischen den unterschiedlichen Diskursen könnte diese Unterschiedlichkeit selbst nicht festgestellt werden. Die Aufmerksamkeit gilt daher gerade den Differenzen, die als mögliche Übergänge zu untersuchen sind. In der Entwicklung einer transversalen Vernunft spricht sich ein Verständnis von Postmoderne als grundsätzlich pluraler Wirklichkeit aus.¹² Eine solchermaßen Differenzen wahrnehmende und dialogische Verständigungsmöglichkeiten gestaltende pädagogisch-didaktische Grundhaltung sollte in einer katholischen Schule ihren Ausdruck finden:

- einerseits auf der Ebene der Unterrichtenden, die dazu befähigt werden müssen, zunächst einmal miteinander über Differentes ins Gespräch zu kommen, und
- andererseits in einer qua Plan gestalteten Vernetzung von Fächern und Themenstellungen. Wenn z.B. Fragen nach Anfang und Ende des Lebens erörtert werden, sind Sichtweisen und Kategorien von Ethik- und Religionsunterricht, von Biologie- und Deutschunterricht ebenso gefragt wie die von Geschichts- und Kunstunterricht. Um die religiöse Dimension einer Fragestellung zu erfassen, worum es einer christlichen Bildungsdiakonie immer gehen muss, bedarf es der Übung oder zunächst – wo dies noch nicht möglich ist – der Erlernung religiöser Sprachfähigkeit. Nur so wird ein verständnisvoller und Differenzen wahrnehmender Dialog möglich sein.

Wird sowohl die theologische als auch die pädagogische Option ernsthaft umgesetzt, kann

ści nadających sens egzystencji. Taka szkoła będzie mieć swój profil i tożsamość, i nic w zasadzie nie będzie w stanie przeszkodzić jej oddziaływaniu na zewnątrz.

Profilowanie

Diakonalno-misyjna teologia oraz różnicująca pedagogika dialogu tworzą solidne podwaliny szkoły o profilu katolickim, umożliwiając jej „bycie błogosławieństwem” dla ludzi żyjących w pluralistycznym świecie. Aby uwiarygodnić te założenia, potrzebne jest ukształtowanie postaw przenikających całość szkolnych relacji wszystkich osób biorących w nich udział. Postawy te wymieniono poniżej, określając je jako „kultury”. Należą do nich:

- kultura wychodzenia naprzeciw wszystkim ludziom, czyli podejmowania ryzyka zamiast trwożliwego zamykania się we własnym, odrębnym środowisku;
- kultura akceptowania różnic i dostrzegania w nich zjawiska pozytywnego, ponieważ każdy człowiek właśnie dzięki swojej odmienności jest błogosławieństwem (taka postawa oznacza wezwanie do zajęcia własnego stanowiska i traktowania różnorodności uczniów, nauczycieli i rodziców w szkole jako ubogacenia);
- kultura przynależności, co oznacza świadome tworzenie miejsc i okazji, w których jednostka może zastanowić się nad tym, co stanowi sens i wartość jej życia, a także porozmawiać o tym z innymi;
- kultura towarzyszenia sobie nawzajem i wspierania możliwości samotranscendencji uczniów, nauczycieli i rodziców.

Informowanie o profilu szkoły

Aby profil szkoły ukierunkowany na „bycie błogosławieństwem” nie pozostał tylko teorią, potrzebne jest informowanie o nim we wszystkich sferach życia szkoły. Oto kilka sugestii:

eine katholische Schule gerade aufgrund ihrer Bezogenheit auf eine gefüllte Weltsicht wie sie das Christentum bietet, sowie aufgrund ihrer Rückbindung an kirchliche Sinn- und Glaubensbestände zum dialogischen Proberaum für eigene Sprech- und Gehversuche aller am Schulleben Beteiligten werden. Eine solche Schule hat Profil und Identität und dürfte ihre Ausstrahlung nach außen kaum verhindern können.

Profilierung

Diakonisch-missionarische Theologie und dialogisch-differenzierende Pädagogik bieten eine solide Grundlage für ein Profil der katholischen Schule, die die Bedeutung eines „Segen-Seins” für das Leben in der pluralen Welt hat. Damit dies überzeugend gelingt, sind profilierte Grundhaltungen nötig, die das gesamte schulische Miteinander aller Beteiligten durchziehen und die im Folgenden im Sinne von „Kulturen” kurz angedeutet werden:

- Eine Kultur des Zugehens auf alle Menschen ist zu entwickeln, die Wagnisse eingeht statt sich ängstlich in einem geschlossenen Milieu abschließt.
- Eine Kultur der Differenz ist zu entwickeln und diese als Positivum zu gestalten, denn jeder Mensch ist gerade aufgrund seiner Unterschiedlichkeit ein Segen. Dies fordert zu eigener Stellungnahme heraus und lässt die Pluralität von Schülern, Lehrern und Eltern in der Schule als Reichtum erkennen.
- Eine Kultur des Angenommenseins ist zu entwickeln, die Orte und Gelegenheiten bewusst einrichtet, an denen der einzelne über seine Sinn- und Wertsetzungen reflektieren darf und mit den Anderen darüber ins Gespräch kommen kann.
- Eine Kultur der Begleitung und Förderung der Möglichkeit zur Selbsttranszendenz bei Schülern, Lehrern und Eltern ist zu entwickeln.

- Urządzenie budynku szkoły. Różnorodność i odmienność ludzi, którzy tu pracują i uczą się, powinna być widoczna. Rozpocząć należy od zarezerwowania miejsc i czasu na prezentację różnorodnych punktów widzenia tych, którzy są tu razem „w drodze”.
- Kształtowanie kultury komunikacji międzyprzedmiotowej i międzytematycznej. W centrum uwagi powinna znajdować się umiejętność mówienia, interpretacji i rozumienia oraz gotowość do korzystania z tej umiejętności (np. poprzez przyporządkowanie etyki, katechezy ewangelickiej i katolickiej do jednej grupy przedmiotów).
- Wzmacnianie i podtrzymywanie komunikacji w duchu wzajemnego szacunku i poszanowania godności, co zakłada również prawo do wzajemności.
- Kształtowanie kultury świętowania połączonego z błogosławieństwem, dopuszczające różne stopnie bliskości i odmienne punkty odniesienia, których różnorodność interpretowana jest jako zaleta.

Biskup Erfurtu Joachim Wanke w liście z 2000 roku ujął postawę Kościoła jako błogosławieństwa dla świata w słowa, które są również trafnym określeniem misji szkoły katolickiej, wypełniającej swoje zadanie w warunkach pluralizmu w społeczeństwie obywatelskim miasta Halle i związku Saksonii-Anhalt: „Kto tylko zetknie się z Kościołem, powinien móc liczyć na to, że będzie mile widziany. »Personel naziemny Boga« nie może być kościelnie małostkowy, gdy sam Bóg jest wielkoduszny. Kościół nie jest wprawdzie »do wszystkiego«, ale jest »dla wszystkich«. [...] Nie jesteśmy tylko dla ludzi »stuprocentowych«, bo, jak wiadomo, sami takimi nie jesteśmy!”¹³.

Zgodnie z tymi słowami, szkołę katolicką ma wyróżniać odwaga potrzebna do podjęcia ryzyka budowy tożsamości. Szkoła taka tworzy kulturę nauki i życia, za swoją misję uważa dia-

Kommunikation des Profils

Damit ein solches Profil des „Segen-Seins“ nicht nur behauptet wird, bedarf es seiner Kommunikation in allen Bereichen des Schullebens. Hierzu nur einige Andeutungen:

- Gestaltung des Schulgebäudes: Vielgestaltigkeit und Unterschiedlichkeit der Menschen, die hier arbeiten und lernen, sollten sichtbar gemacht; dies beginnt schon beim Bereithalten von Orten und Zeiten für die Selbstdarstellung der vielfältigen Sichtweisen der Menschen, die hier gemeinsam unterwegs sind.
- Gestaltung einer Kultur der Fächer- und Themenkommunikation, die Sprach-, Interpretations- und Verständnisfähigkeit und -bereitschaft als ihr Zentrum sieht (z.B. bei der Zuordnung der Fächer Ethik, evangelischer und katholischer Religionsunterricht im Sinne einer Fächergruppe).
- Stärkung und Erhaltung einer gegenseitigen Kommunikation der Achtung und Würde, die auch das Recht auf Rückzug beinhaltet.
- Gestaltung einer Feierkultur, die vom Segen getragen ist und die unterschiedliche Nähe und Bezugsräume zulässt und in ihrer Differenz als Stärke begreift.

Der Erfurter Bischof Joachim Wanke hat diese Grundhaltung des Segen-Seins von Kirche überhaupt in einem Brief aus dem Jahr 2000 in Worte gefasst, die auch als Auftrag für eine katholische Schule, die in einem verorteten bzw. eingebetteten Pluralismus ihre Aufgabe im Rahmen der Zivilgesellschaft der Stadt Halle und des Landes Sachsen-Anhalt ausfüllt, zutreffend sind: „Wer mit Kirche [...] in Berührung kommt, sollte damit rechnen dürfen, willkommen zu sein. Das »Bodenpersonal Gottes« darf kirchlich nicht kleinlich sein, wenn Gott selbst großzügig ist. Kirche ist zwar nicht für alles, aber doch »für alle« da. [...] Wir sind nicht nur für die »Hundertprozentigen« da. Wir sind es ja bekanntlich selbst nicht!”¹³

log i uzdalnianie do dialogu ponad granicami wyznań i religii, a nawet w ogóle tego, co religijne. Tworzy kulturę, która broni się przed pokusą pozornie tak wygodnego wycofywania się do sfery tego, co „swoje”. Dialog ze światem rozpoczyna się w sposób egzemplaryczny od wewnątrzszkolnego dialogu – na wszystkich poziomach tego dialogu, będącego wyrazem katolickiego punktu widzenia i otwarcia na świat.

■ PRZYPISY

¹ M. Wohrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, „Pastoraltheologie“ 2001, nr 90, s. 152–167; cyt. za: E. Tiefensee, *Areligiosität denken*, w: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag*, Erfurter Theologische Studien, Bd. 88, Leipzig 2006, s. 39–60; tu: s. 54.

² E. Tiefensee, dz. cyt., s. 59.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże, s. 57 i n.

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000, s. 18.

⁷ G. Meyer, *Auf dem Weg zu einem veränderten Selbstbild. Die katholischen Schulen im frankophonen Belgien und der „eingebettete Pluralismus“*, w: K. J. Lesch, E. Spiegel (red.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert. Festschrift für Ralph Sauer zum 75. Geburtstag*, Kevelaer 2004, s. 73–77; tu: s. 74 i n.

⁸ Por. <www.segec.be/congres/apres/rapport_dioceses.pdf> (2 grudnia 2006).

⁹ G. Meyer, dz. cyt., s. 75.

¹⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, dz. cyt., s. 11.

¹¹ Por. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984.

¹² Por. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M 1996.

¹³ J. Wanke, *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland*, w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, dz. cyt., s. 35–42; tu: s. 40 i n.

Eine katholische Schule zeichnet damit der Mut zu dem Wagnis aus, eine Identität zu entwickeln, die eine Kultur des Lernens und Lebens schafft, die den Dialog und die Dialogbefähigung über Konfessions- und Religionsgrenzen wie auch über die Grenze des Religiösen überhaupt hinaus als ihre Mission begreift und sich gegen einen noch so scheinbar bequemen Rückzug ins „Eigene“ stemmt. Dialog mit der Welt beginnt dann beispielhaft bei der Gestaltung des innerschulischen Dialogs in all seinen Ebenen als Ausdruck katholischer Standpunktbezogenheit und Weltzugewandtheit.

■ ANMERKUNGEN

¹ M. Wohrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, „Pastoraltheologie“ 2001, Nr. 90, S. 152–167; zit. n. E. Tiefensee, *Areligiosität denken*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag*, Erfurter Theologische Studien, Bd. 88, Leipzig 2006, S. 39–60; hier: S. 54.

² E. Tiefensee, op. cit., S. 59.

³ Ebd., S. 54.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., S. 57f.

⁶ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Zeit der Aussaat. Missionarisch Kirche sein*, Die deutschen Bischöfe 68, Bonn 2000, S. 18.

⁷ G. Meyer, *Auf dem Weg zu einem veränderten Selbstbild. Die katholischen Schulen im frankophonen Belgien und der „eingebettete Pluralismus“*, in: K. J. Lesch u. E. Spiegel (Hrsg.), *Religionspädagogische Perspektiven. Kirche, Theologie, Religionsunterricht im 21. Jahrhundert. Festschrift für Ralph Sauer zum 75. Geburtstag*, Kevelaer 2004, S. 73–77; hier: S. 74f.

⁸ Vgl. <www.segec.be/congres/apres/rapport_dioceses.pdf> (2006.12.02).

⁹ G. Meyer, op. cit., S. 75.

¹⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, op. cit., S. 11.

¹¹ Vgl. J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Minneapolis 1984.

¹² Vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M 1996.

Harald Schwillus

Prof. dr z Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, z Instytutu Teologii Katolickiej i Dydaktyki Pedagogiki Religii oraz Katechetyki.

Główny obszar zainteresowań naukowych: dydaktyka katolickiej lekcji religii w szkole.

¹³ J. Wanke, *Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, op. cit., S. 35–42; hier: S. 40f.

Harald Schwillus

Prof. Dr.; Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Institut für katholische Theologie und ihre Didaktik, Religionspädagogik und Katechetik.

Schwerpunkt: Didaktik des Katholischen Religionsunterrichts.

Leon Smyczek



Religijność i prospołeczność młodzieży polskiej

Die Religiosität und prosoziale Haltung polnischer Jugendlicher

Słowa kluczowe: religijność, prospołeczność, świadomość moralna, sposób życia

Schlüsselworte: Religiosität, prosoziale Haltung, moralisches Bewußtsein, Lebensweise

Wraz z 1989 rokiem nastąpiła w Polsce nowa rzeczywistość. Transformacja ustrojowa wywołała duże zmiany zarówno w życiu społecznym, jak i osobistym Polaków. Jej skutkiem były daleko idące przekształcenia w sferze świadomości i zachowań moralnych. Wraz ze wzrostem oczekiwań, nadziei i aspiracji wielu ludzi ożyła także ich nadzieja na to, że dotychczasowy sposób ich życia pozytywnie i trwale się zmieni¹.

Młodzież polska lat 90. końca XX wieku dorastała nie tylko w warunkach gwałtownych przemian społecznych, kulturowych i religijnych, ale także w atmosferze wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej, wiary przekazywanej od pokoleń. „Polska religijność – stwierdza K. Ryczan – jest faktem przekazanym nam przez poprzednie pokolenia Polaków. [...] Jesteśmy dziedzicami polskiej religijności. W niej wyrosliśmy i w niej uczestniczymy”². Przeważająca część młodzieży polskiej ostatniej dekady XX wieku określała się jako wierząca³.

Ateizm jako deklarowana niewiara zawsze był w Polsce zjawiskiem marginalnym. Obecnie jednak, jak zauważa J. Mariański, „Powoli zaczynają się kształtować i konsolidować nowe środowiska ateistów, agnostyków i przeciwników

Mit dem Jahr 1989 begann in Polen eine neue Wirklichkeit. Die Systemtransformation führte sowohl im sozialen als auch im persönlichen Leben der Polen zu tiefgreifenden Veränderungen. In ihrem Gefolge kam es zu weitreichenden Wandlungen im Bereich des moralischen Bewußtseins und Verhaltens. Mit den wachsenden Erwartungen, Hoffnungen und Aspirationen vieler Menschen belebte sich auch ihre Hoffnung auf eine positive und bleibende Veränderung ihrer bisherigen Lebensweise.¹

Die polnischen Jugendlichen der neunziger Jahre des ausgehenden 20. Jahrhunderts wuchsen nicht nur unter den Bedingungen vehementer sozialer, kultureller und religiöser Wandlungen heran, sondern auch in einer Atmosphäre jahrhundertelanger christlicher Traditionen und des seit Generationen weitervermittelten Glaubens. K. Ryczan schreibt: „Die polnische Religiosität ist eine Tatsache, die uns von den früheren Generationen der Polen übermittelt wurde. In ihr sind wir aufgewachsen und an ihr haben wir teil.”² Der überwiegende Teil der polnischen Jugend der letzten Dekade des 20. Jahrhunderts bezeichnete sich als gläubig.³

Der Atheismus als deklariertes Unglaube war in Polen eher eine Randerscheinung. Aber

Kościola oraz nowe ruchy religijne. Ateiści w Polsce nie tyle ostentacyjnie negują religię, ile raczej żyją bez niej, zachowując często sentyment do katolickiej tradycji religijnej (bardziej ateizujący niż ateści). Bóg pozostaje w dalszym ciągu centralnym symbolem w życiu człowieka i większości członków społeczeństwa polskiego, ale nie zawsze jest on rozumiany w sensie chrześcijańskim (jako Bóg osobowy). Wiara religijna jest pełna niekonsekwencji i mało refleksyjna⁴.

Po 1989 roku zmieniały się warunki społeczno-kulturowe, a także wartości moralne i wzorce zachowań. Z bogatego spektrum wartości młodzi ludzie pewne wartości wybierali i z nimi się utożsamiali, z innych natomiast rezygnowali, odrzucali je. W procesie progresywnej personalizacji i socjalizacji młodzież przyswajała te wartości, które były jej przekazywane przez rodzinę, rówieśników oraz inne podmioty socjalizujące, np. przez Kościół. Szczególną rolę w przekazie wartości, w tym wartości religijnych, oraz w kształtowaniu postaw odgrywała rodzina. „W klimacie rodzinnej kultury – pisze L. Dyczewski – kształtują się postawy wielkoduszności, bezinteresowności, przyjaźni, pietyzmu, cierpliwości, ofiarności, pojednania i pokoju, patriotyzmu i religijności”⁵.

Dokonawszy analizy postaw i zachowań młodzieży polskiej w kontekście przemian ostatniej dekady ubiegłego stulecia, H. Świda-Ziemba stwierdziła, że „[...] obecne życie stwarza warunki, w których młode jednostki skupiają się głównie na losie własnym. [...] Młodzi widzą głównie własną drogę, własne problemy, perspektywy i trudności, niż problemy wspólne”⁶. Wpływem okoliczności na rozwój lub zanik osobistej wiary, a także wpływem wiary na kształtowanie się postaw, zajmował się E. Jarmoch. „Nawet jeżeli godzimy się, że wiara nie jest czymś, co człowiek sam sobie tworzy, że jest odpowiedzią człowieka na Objawienie Boże – pisał – to przecież istnieją warunki psychiczne i społeczne, w których się ona rozwija, kształtu-

J. Mariański bemerkt, daß sich gegenwärtig „langsam ein neues Milieu von Atheisten, Agnostikern und Gegnern der Kirche sowie neue religiöse Bewegungen herauszubilden und zu konsolidieren beginnen. Die Atheisten in Polen negieren die Religion gar nicht ostentativ, vielmehr leben sie ohne sie, wobei sie allerdings oft ein Sentiment für die katholische Tradition bewahren (eher atheisierend als Atheisten). Gott bleibt weiterhin ein zentrales Symbol im Leben des Menschen und der Mehrheit der polnischen Gesellschaft, wird aber nicht immer im christlichen Sinne (als persönlicher Gott) verstanden. Der religiöse Glaube ist voller Inkonsequenzen und wird nur wenig reflektiert.”⁴

Nach 1989 haben sich die sozio-kulturellen Bedingungen sowie die moralischen Werte und Verhaltensmuster verändert. Aus dem reichhaltigen Spektrum der Werte, mit denen die jungen Menschen in Berührung kommen, wählten sie einige aus, mit denen sie sich identifizieren können, während sie auf andere verzichtet und sie verworfen haben. Im Prozeß der fortschreitenden Personalisierung und Sozialisierung haben sich die Jugendlichen Werte zu eigen gemacht, die ihnen in der Familie, von Gleichaltrigen und anderen Sozialisierungsträgern wie z.B. von der Kirche übermittelt wurden. Eine besondere Rolle bei der Vermittlung der Werte, auch der religiösen Werte, sowie für die Herausbildung der Haltungen spielt die Familie. L. Dyczewski schreibt: „Im Klima der Familienkultur bilden sich solche Haltungen wie Großzügigkeit, Uneigennützigkeit, Freundschaft, Pietät, Geduld, Opferbereitschaft, Versöhnung und Frieden, Patriotismus und Religiosität heraus.”⁵

Hanna Świda-Ziemba hat die Einstellungen und Verhaltensweisen polnischer Jugendlicher im Kontext der Veränderungen der letzten Dekade des vergangenen Jahrhunderts analysiert und festgestellt, daß „[...] das heutige Leben Bedingungen schafft, unter denen sich junge Menschen hauptsächlich auf das eigene Schicksal

je, dojrzewa lub podlega załamaniom i regresom. Wiara nie sprowadza się do doczesnych i czysto ziemskich wymiarów egzystencji człowieka, wiąże się jednak ściśle z jego psychiką, rzutuje na świat społeczny, historię człowieka, jego styl życia, uznawane wartości i normy⁷.

O prospołeczności w kontekście socjologicznym można mówić wtedy, gdy ma się do czynienia m.in. z takimi nastawieniami, zachowaniami, postawami, jak: bycie dla innych, altruizm, życzliwość, sympatia, ofiarność na rzecz innych, poświęcenie dla innych itp.⁸ Charakteryzując postawę prospołeczną, J. Mariański stwierdza, że „Prospołeczność wyraża się m.in. w gotowości do pozytywnego działania w stosunku do innych ludzi lub grup społecznych, wykraczającego poza interes indywidualny”⁹.

Ankietowana w Rybniku młodzież licealna¹⁰ już miała, w mniejszym lub większym stopniu, skryształizowane poglądy i wyobrażenia na temat tego, co jest moralnie dobre, a co złe, co naganne, a co godne naśladowania. Wyrażone w anonimowych badaniach ankietowych autodeklaracje młodzieży są ważnym wskaźnikiem poznania jej religijności. Zdecydowana większość ankietowanej młodzieży zadeklarowała się jako osoby „głęboko wierzące” i „wierzące” (80,0%, 77,4%)¹¹. Wskaźnik globalnych wierzeń religijnych badanej młodzieży w 1996 roku przesunął się poniżej granicy oznaczającej tzw. oczywistość kulturową (czyli poniżej poziomu 80,0%) w zakresie uznawanych wartości i norm¹². Choć ci, którzy określili się jako niewierzący, stanowili zdecydowaną mniejszość (1,3%, 2,6%), to jednak wzrosła nieznacznie liczba postaw pośrednich („niezdecydowany”, „obojętny”) pomiędzy wiarą a ateizmem (18,7%, 20,0%).

Spółczesność polska od wielu już lat cechuje się praktykami religijnymi na wysokim poziomie. Zauważalna jest jednak zmiana dokonująca się w sferze praktyk religijnych, co świadczy o zmianie tradycyjnej religijności. „W warunkach

koncentrieren. [...] Die Jugendlichen sehen vor allem ihren eigenen Weg, sie sehen eher ihre eigenen Probleme, Perspektiven und Schwierigkeiten als die gemeinsamen Probleme.”⁶ Mit dem Einfluß der Umstände auf die Entwicklung oder den Verlust des persönlichen Glaubens sowie dem Einfluß des Glaubens auf die Herausbildung der Haltungen befaßte sich E. Jarmoch. Er schreibt: „Selbst wenn wir zustimmen, daß der Glaube nicht etwas ist, was der Mensch selbst erzeugt, sondern eine Antwort des Menschen auf die göttliche Offenbarung, so gibt es doch psychische und soziale Bedingungen, unter denen er sich entwickelt, gestaltet und heranreift oder aber zusammenbricht und zurückgeht. Der Glaube läßt sich nicht auf die zeitlichen und rein irdischen Dimensionen der menschlichen Existenz reduzieren, aber er ist eng mit der Psyche des Menschen verbunden, und er hat Auswirkungen auf die soziale Welt, die Geschichte des Menschen, seinen Lebensstil, die von ihm anerkannten Werte und Normen.”⁷

Von einer prosozialen Haltung im soziologischen Kontext kann gesprochen werden, wenn wir es z.B. mit solchen Einstellungen, Verhaltensweisen und Haltungen zu tun haben wie: Dasein für die anderen, Altruismus, Wohlwollen, Sympathie, Opferbereitschaft für andere, Hingabe an andere u.dgl.⁸ J. Mariański charakterisiert die prosoziale Haltung so: „Die prosoziale Einstellung äußert sich u.a. in der Bereitschaft zu einem positiven Handeln für andere Menschen oder soziale Gruppen, das über das individuelle Interesse hinausgeht.”⁹

Die befragten Gymnasiasten in Rybnik besaßen bereits mehr oder weniger kristallisierte Ansichten und Vorstellungen darüber, was moralisch gut und was schlecht ist, was tadelnswürdig und was nachahmenswert ist. Die in den anonymen Befragungen geäußerten Deklarationen der Jugendlichen über sich selbst stellen einen wichtigen Indikator für das Kennenlernen ihrer Religiosität dar.¹⁰ Die entschiedene Mehrheit der

polskich odchodzenie od praktyk religijnych jest niemal równoznaczne z osłabieniem wiary, a w konsekwencji z możliwością jej utraty. [...] W społeczeństwie polskim religijność zawsze silniej manifestowała się na płaszczyźnie praktyk religijnych niż w dziedzinie doktryny religijnej i moralnej”¹³.

Poziom uczestnictwa w praktykach religijnych ankietowanej młodzieży można określić jako stosunkowo wysoki. W 1993 roku w niedzielę i czasami w dni powszednie praktykowało 53,3% badanych, w każdą niedzielę – 31,3%, dwa lub trzy razy w miesiącu – 9,5%, raz w miesiącu – 0,5%, kilka razy w roku – 3,3%, nie praktykowało – 2,1% badanych; w 1996 roku odpowiednio: 37,4%, 39,0%, 9,7%, 1,3%, 5,6%, 6,9%. Pomiedzy pierwszym a drugim badaniem ankietowym nastąpiło przesunięcie w kierunku osłabienia praktyk religijnych (wzrosła liczba rzadko praktykujących i niepraktykujących). Jeśli za katolików praktykujących uznamy wszystkich od kategorii „bardzo regularnie praktykujący” do kategorii „praktykujący raz w miesiącu”, to w pierwszych klasach licealnych takich osób było 94,6%, a wśród maturzystów było ich 87,4%. Pełną absencję w praktykach religijnych zadeklarowało za pierwszym razem 2,1%, a za drugim razem 6,9% respondentów, toteż trudno mówić o dużym spadku frekwencji. Zmniejszył się, co prawda, odsetek tych, którzy uczestniczyli we Mszy św. w niedzielę i czasami w dni powszednie (spadek o 15,9%), ale zdecydowana większość spośród tych, którzy opuścili tę kategorię odpowiedzi, nadal uczestniczyła we Mszy św. w każdą niedzielę.

Systematyczna obecność ankietowanej młodzieży na niedzielnej Mszy św. może być dowodem wypełniania przez nią podstawowych obowiązków religijnych katolika. Taka postawa jest wtedy wyrazem posłuszeństwa prawu Boskiemu i kościelnemu. Regularne uczestnictwo w niedzielnej Mszy św. nie zawsze jest jednak ade-

befragten Jugendlichen deklarierte sich als „tief gläubig” und „gläubig” (80,0%, 77,4%)¹¹ Die Kennziffer der globalen religiösen Glaubensinhalte der befragten Jugendlichen verschob sich 1996, was die anerkannten Werte und Normen betraf, über die Grenze der sog. kulturellen Selbstverständlichkeit (die unter dem Niveau von 80% liegt).¹² Obwohl diejenigen, die sich als ungläubig bezeichneten, in der entschiedenen Minderheit waren (1,3%, 2,6%), hat der Prozentsatz der mittleren Haltungen zwischen Glauben und Atheismus („unentschlossen”, „gleichgültig”) geringfügig zugenommen (18,7%, 20,0%).

Die polnische Gesellschaft zeichnet sich schon seit vielen Jahren durch ein hohes Niveau der religiösen Praktiken aus. Erkennbar wird jedoch eine Veränderung auf dem Gebiet der religiösen Praktiken, die von einem Wandel der traditionellen Religiosität zeugt. „Unter den polnischen Bedingungen ist das Aufgeben der religiösen Praktiken fast gleichbedeutend mit einer Schwächung des Glaubens und in der Konsequenz mit der Möglichkeit seines Verlustes. [...] In der polnischen Gesellschaft hat sich die Religiosität immer stärker auf der Ebene der religiösen Praktiken manifestiert als auf dem Gebiet der religiösen Doktrin und der Moral.”¹³

Das Niveau der Teilnahme an den religiösen Praktiken der befragten Jugendlichen kann als verhältnismäßig hoch bezeichnet werden. 1993 praktizierten 53,3% aller Befragten am Sonntag und manchmal auch an Arbeitstagen, 31,3% an jedem Sonntag, 9,5% zwei- oder dreimal im Monat, 0,5% einmal im Monat, 3,3% einige Male im Jahr, und 2,1% der Befragten praktizierten überhaupt nicht. Die entsprechenden Zahlen für 1996 sind: 37,4%, 39,0%, 9,7%, 1,3%, 5,6% und 6,9%. Zwischen der ersten und der zweiten Befragung kam es zu einer Verschiebung in Richtung einer Abschwächung der religiösen Praktiken (es wuchs die Zahl der selten und der überhaupt nicht Prätizierenden).

kwatnym znakiem religijności i udziału jednostki w życiu Kościoła, za to stała absencja na pewno może być traktowana jako wyraz braku interesowania się religią i osłabienia, a niekiedy nawet i zerwania, więzi z grupą religijną. Udział w niedzielnej Eucharystii ma zawsze znaczny wpływ na kształtowanie się wspólnoty parafialnej, gdyż jest z reguły działaniem parafialno-kościelnym¹⁴. Licealiści rybniccy w znacznym stopniu aprobowali także normy Dekalogu, co może świadczyć o tym, że w kwestiach najważniejszych byli pod wpływem chrześcijańskiej tradycji moralnej.

Jednym z zagadnień w ramach omawianego tematu religijności i postaw prospołecznych ankietowanej młodzieży była kwestia konfliktu dobra własnego z dobrem innych ludzi. Postawa względem drugiego człowieka może przybierać postać od skrajnie społecznej do skrajnie egoistycznej. Zdaniem J. Reykowskiego, „Działanie na rzecz interesów cudzych, a więc na rzecz celów pozaosobistych, nie zawsze pociąga za sobą ofiary z siebie czy też szkodę dla własnych interesów”¹⁵. Gotowość udzielania pomocy innym ludziom jest istotnym wskaźnikiem internalizacji wartości prospołecznych. Zdaniem J. Mariańskiego, w ujęciu biernym chodzi o to, by nie czynić krzywdy drugiemu człowiekowi, zaś w znaczeniu czynnym – o udzielanie pomocy każdemu, kto jej potrzebuje¹⁶. Zgodnie z założeniami chrześcijańskiej nauki społecznej, człowiek powinien łączyć swój własny interes jednostkowy z interesem grup społecznym. „Jednostka – zdaniem Cz. Strzeszewskiego – nie może zrealizować swego własnego, osobowego dobra inaczej jak tylko przez dobro społeczne”¹⁷.

Chcąc poznać opinię ankietowanej młodzieży na temat tego, jak dalece człowiek powinien angażować się w sprawy pozaosobiste oraz czy należy przedkładać dobro cudze nad własne, postawiono jej następujące pytanie: „Człowiek często znajduje się w sytuacji, kiedy jego własny interes

Wenn wir alle diejenigen als praktizierende Katholiken anerkennen, von der Kategorie der sehr regelmäßig Praktizierenden bis hin zur Kategorie der nur einmal im Monat Praktizierenden, dann gab es in den ersten Klassen 94,6% solcher Personen und unter den Abiturienten 87,4%. Ihre völlige Nichtteilnahme an den religiösen Praktiken deklarierten beim ersten Mal 2,1% und beim zweiten Mal 6,9% der Befragten, so daß kaum von einem starken Rückgang der Frequenz gesprochen werden kann. Zwar hat sich der Prozentsatz derer verringert, die am Sonntag und manchmal auch an Arbeitstagen an der Heiligen Messe teilnahmen (Rückgang um 15,9%), aber die entschiedene Mehrheit derer, die diese Antwortkategorie übergangen, nahm trotzdem weiterhin an jedem Sonntag an der Heiligen Messe teil.

Die systematische Teilnahme der befragten Jugendlichen an der Sonntagsmesse kann als Beweis dafür gelten, daß sie die grundlegenden religiösen Pflichten eines Katholiken erfüllen. Diese Haltung ist dann ein Ausdruck des Gehorsams dem göttlichen und kirchlichen Gebot gegenüber. Die regelmäßige Teilnahme an der Sonntagsmesse ist jedoch nicht immer ein adäquates Zeichen der Religiosität und der Teilnahme des Einzelnen am Leben der Kirche; aber dafür zeugt das ständige Fernbleiben von ihr ganz gewiß von mangelndem Interesse an der Religion und von einer Abschwächung, manchmal sogar von einem Abbruch der Verbindungen zur religiösen Gruppe. Die Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistie hat immer bedeutsamen Einfluß auf die Gestaltung der Pfarrgemeinde, weil sie in der Regel eine pfarrkirchliche Aktivität darstellt.¹⁴ Die Gymnasiasten von Rybnik billigen in hohem Maße auch die Normen des Dekalogs, was davon zeugen kann, daß sie in den wichtigsten Fragen unter dem Einfluß der christlichen Moraltradition stehen.

Eine Frage im Rahmen des besprochenen Themas der Religiosität und der prosozialen

jest sprzeczny z interesem innych ludzi. Jak, Twoim zdaniem, należy postępować w takich sytuacjach?

A – należy brać pod uwagę przede wszystkim interesy innych ludzi;

B – ważniejsze są interesy innych ludzi, ale mimo to interesów własnych nie należy lekceważyć;

C – należy szukać wyjścia pośredniego między interesem własnym a cudzym;

D – choć jest rzeczą naturalną dbanie przede wszystkim o własny interes, należy w miarę możliwości uwzględnić i cudze interesy;

E – lepsze jest konsekwentne kierowanie się jedynie własnym interesem niż udawanie przed sobą, że można postępować inaczej;

F – nie umiem powiedzieć”.

Z uzyskanych danych empirycznych wynika, że za pierwszym razem odpowiedź A wybrało 1,8% badanych, B – 9,2%, C – 40,8%, D – 36,9%, E – 3,8%, F – 5,9%, brak danych – 1,5%; w drugim badaniu ankietowym odpowiednio: 1,0%, 4,6%, 42,6%, 41,0%, 6,2%, 2,1%, 2,6%.

Postawa skrajnie prospołeczna (kategoria odpowiedzi A) w obu badaniach ankietowych uzyskała minimalne poparcie. Zdaniem tej grupy respondentów najważniejsze jest dobro innych ludzi, dlatego też realizacja tego celu była dla nich najważniejszym wyznacznikiem w osobistym postępowaniu. Warto przypomnieć, że „[...] przy daleko posuniętej tożsamości interesu jednostkowego i społecznego nie odczuwa się przeciwieństw obydwu form interesu, a w każdym razie jest się skłonny poświęcić interes indywidualny na rzecz interesu społecznego w sytuacjach, w których konflikt jest sprawą nieuniknioną”¹⁸.

Kategoria osób prezentujących postawę o umiarkowanej prospołeczności (kategoria odpowiedzi B) była procentowo nieco liczniejsza od omawianej powyżej kategorii odpowiedzi A. Respondenci przynależący do tej kategorii odpowiedzi wyrazili chęć realizacji interesu

Haltungen der befragten Jugendlichen betraf den Konflikt zwischen dem eigenen Wohl und dem der anderen Menschen. Die Einstellung zum anderen Menschen kann zwischen der extrem prosozialen und der extrem egoistischen Form oszillieren. J. Reykowski zufolge „zieht das Handeln für fremde Interessen, d.h. für außerpersönliche Ziele, nicht immer ein Opfer seiner selbst oder einen Nachteil für die eigenen Interessen nach sich”¹⁵. Die Bereitschaft, anderen Menschen Hilfe zu leisten, stellt einen wesentlichen Indikator für die Verinnerlichung prosozialer Werte dar. J. Mariański zufolge handelt es sich in passiver Hinsicht darum, dem anderen Menschen nicht zu schaden, und in aktiver Hinsicht darum, jedem Hilfe zu leisten, der diese benötigt.¹⁶ Den Grundsätzen der christlichen Lehre gemäß sollte der prosoziale Mensch sein Eigeninteresse immer mit dem sozialen Gruppeninteresse verbinden. Cz. Strzeszewski schreibt: „Der Einzelne kann sein eigenes, personales Wohl gar nicht anders verwirklichen als nur durch das Wohl der Gemeinschaft.”¹⁷

Um die Meinung der befragten Jugendlichen kennenzulernen, inwieweit sich der Mensch für fremde Angelegenheiten engagieren sollte und ob das fremde Wohl dem eigenen vorzuziehen sei, wurde ihnen folgende Frage gestellt: „Der Mensch befindet sich oft in einer Situation, daß sein Eigeninteresse mit dem anderer Menschen in Widerspruch gerät. Wie sollte man sich Deiner Meinung nach in solchen Situationen verhalten?”

A – Vor allem ist das Interesse der anderen Menschen in Betracht zu ziehen.

B – Wichtiger sind die Interessen der anderen, aber trotzdem sollte das eigene Interesse nicht unterschätzt werden.

C – Es muß nach einem mittleren Ausweg zwischen dem eigenen und dem fremden Interesse gesucht werden.

D – Obwohl es ganz natürlich ist, sich vor allem um das eigene Interesse zu kümmern,

społecznego i podporządkowania mu celów osobistych, jednak ich nastawienie prospołeczne nie było absolutnie bezwarunkowe. O ile to możliwe, młodzież ta chciała, realizując cele społeczne, pamiętać także o własnym dobru.

Spora część respondentów (w obu badaniach ankietowych ponad 40,0%) prezentowała postawy kompromisowe (kategoria odpowiedzi C). Ich zdaniem godzenie interesu własnego ze społecznym to najlepszy sposób funkcjonowania w społeczeństwie. Taka postawa była częściej prezentowana w klasie maturalnej niż w pierwszej. Znaczna część ankietowanych była przekonana o tym, że w sytuacji konfliktu interesu własnego ze społecznym lepiej jest troszczyć się o dobro własne (kategoria odpowiedzi D). Mimo że osoby te przedkładały dobro własne nad społeczne, to nie negowały w sposób kategoryczny interesów cudzych. Także taka postawa była częściej prezentowana w klasie maturalnej niż w pierwszej.

Kilka procent ankietowanych licealistów prezentowało postawy skrajnie egoistyczne (kategoria odpowiedzi E). Akceptacja takich postaw wyklucza poniekąd w praktycznym postępowaniu altruizm, gdyż każde działanie zmierza wyłącznie do realizacji własnych interesów. I znowu postawy te były częściej prezentowane w klasie maturalnej niż pierwszej.

Uzyskane dane empiryczne wskazują dość wyraźnie na zdecydowaną przewagę wartości egoistycznych (kategorie D i E uzyskały łącznie w klasie pierwszej 40,7% wyborów, a w klasie maturalnej 47,2%) nad wartościami prospołecznymi (kategorie A i B uzyskały łącznie w klasie pierwszej 11,0% wyborów, a w klasie maturalnej 5,6%). Umiarkowanym optymizmem napawa fakt, że pewna część respondentów opowiedziała się po stronie prospołeczności, zaś wielu z nich, wybierając postawy kompromisowe, chciało w swoim życiu tak postępować i podejmować takie działania, które zmierzałyby zarówno do realizacji dobra osobistego, jak i społecznego.

müssen im Rahmen des Möglichen auch die fremden Interessen mitberücksichtigt werden.

E – Es ist besser, sich konsequent nur vom eigenen Interesse leiten zu lassen, als sich vorzumachen, man könne auch anders handeln.

F – Darauf kann ich nicht antworten”.

Aus den gewonnenen empirischen Angaben ergibt sich, daß bei der ersten Befragung 1,8% der Befragten die Antwort A wählten, 9,2% – B, 40,8% – C, 36,9% – D, 3,8% – E, 5,9% – F, und 1,5% machten keinerlei Angaben. Bei der zweiten Befragung lauteten die entsprechenden Zahlen: 1,0%, 4,6%, 42,6%, 41,0%, 6,2%, 2,1% und 2,6%.

Die extrem prosoziale Haltung (Antwortkategorie A) fand in beiden Befragungen nur minimale Unterstützung. Dieser Gruppe von Befragten zufolge ist das Wohl der anderen Menschen am wichtigsten, und deshalb war die Verwirklichung dieses Ziels für sie die wichtigste Determinante im persönlichen Verhalten. „[...] bei weit fortgeschrittener Gleichsetzung des individuellen und des sozialen Interesses wird kein Widerspruch zwischen beiden Interessenformen empfunden, und in jedem Fall ist man bereit, in Situationen, in denen ein Konflikt unvermeidlich ist, das individuelle Interesse dem sozialen zu opfern.”¹⁸

Die Kategorie der gemäßigt prosoziale Haltungen repräsentierenden Personen (Antwortkategorie B) war prozentual etwas zahlreicher als die oben besprochene Antwortkategorie A. Die zu dieser Antwortkategorie gehörenden Befragten äußerten ihren Willen, das soziale Interesse zu verwirklichen und diesem auch ihre persönlichen Ziele unterzuordnen, aber ihre prosoziale Einstellung war nicht völlig bedingungslos. Diese Jugendlichen wollten bei der Verwirklichung der sozialen Ziele im Rahmen des Möglichen auch das eigene Wohl berücksichtigt wissen.

Ein beträchtlicher Teil der Umfrageteilnehmer (in beiden Befragungen über 40,0%) präferierte Kompromißhaltungen (Antwortkategorie C). Ihrer Ansicht nach besteht die beste Weise

Kolejną kwestią poddaną pod ocenę ankietowanej młodzieży była sprawa świadczenia wzajemnej pomocy. W *Dekrecie o apostołstwie świeckich* Kościoła, powołując się na słowa i osobisty przykład Jezusa Chrystusa, w sposób szczególny zobowiązuje swoich wiernych do niesienia pomocy wszystkim tym, którzy znaleźli się w jakiegokolwiek potrzebie: „Gdziekolwiek znajdują się ludzie, którym brak pokarmu i napoju, ubrania, mieszkania, lekarstw, pracy, oświaty, środków do prowadzenia życia godnego człowieka, ludzie nękani chorobami i przeciwnościami, cierpiący wygnanie i więzienie, tam miłość chrześcijańska winna ich szukać i znajdować, troskliwie pocieszać i wspierać”¹⁹.

Piszząc na temat zjawiska pomocy, E. Wysocka stwierdza, że jest ono „[...] problemem wielowymiarowym – moralnym, społecznym, wychowawczym i konkretnym. Przejawia się to stałym wzrostem zapotrzebowania na działania pomocne, wynikającym z postępujących w świecie współczesnym zmian, z którymi człowiek nie radzi sobie samodzielnie”²⁰.

O poziomie zinternalizowania wartości prospołecznych świadczy gotowość niesienia pomocy innym ludziom. „Przejawia się ona w ujęciu biernym – »nie czyni krzywdy drugiemu« lub w znaczeniu czynnym – »pomagaj każdemu, kto jest w potrzebie«. Udzielanie pomocy innym jest elementarną formą współdziałania między ludźmi. Relacji osobowych i gotowości do udzielania pomocy niczym nie da się zastąpić”²¹.

Aby poznać nastawienie ankietowanej młodzieży do kwestii świadczenia pomocy potrzebującym, poproszono ją o odpowiedź na następujące pytanie: „Na temat udzielania sobie przez ludzi pomocy istnieją różne opinie. Która z przedstawionych poniżej odpowiada ci najbardziej?

A – dobrze jest, gdy każdy liczy tylko na siebie, ponieważ nie ma konieczności pomagania mu;

B – dobrze jest pomagać innym, bo można potem liczyć na pomoc z ich strony;

des Funktionierens in der Gesellschaft darin, das eigene Interesse mit dem sozialen in Übereinstimmung zu bringen. Eine solche Haltung wurde in der Abiturklasse öfter vertreten als in der ersten Klasse. Ein beträchtlicher Teil der Befragten war davon überzeugt, daß es in einer Situation des Konflikts zwischen den eigenen und den sozialen Interessen besser sei, sich um das eigene Wohl zu kümmern (Antwortkategorie D). Obwohl diese Personen dem eigenen Wohl den Vorrang vor dem sozialen Nutzen einräumen, negieren sie die fremden Interessen keineswegs auf kategorische Weise. Diese Haltung war in der Abiturklasse häufiger verbreitet als in der ersten Klasse.

Ein gewisser Prozentsatz der Befragten (Antwortkategorie E) vertrat extrem egoistische Einstellungen. Eine solche Haltung schließt im praktischen Verhalten jeglichen Altruismus aus, weil jede Handlung dann ausschließlich auf die Verwirklichung der eigenen Interessen ausgerichtet ist. In der Abiturklasse war diese Einstellung häufiger vertreten als in der ersten Klasse.

Die gewonnenen empirischen Angaben zeigen ziemlich deutlich ein entschiedenes Übergewicht egoistischer Werte (die Antwortkategorien D und E zusammen wurden von 40,7% der Erstkläßler und von 47,2% der Abiturienten gewählt) gegenüber den prosozialen Werten (die Antwortkategorien A und B zusammen wurden von 11,0% der Erstkläßler und von 5,6% der Abiturienten gewählt). Mit gemäßigttem Optimismus erfüllt uns die Tatsache, daß ein gewisser Teil der Befragten sich für die prosoziale Seite ausspricht, während viele von denen, die eine eher kompromißlerische Einstellung vertreten, in ihrem Leben so handeln wollen, daß sie damit sowohl die Verwirklichung ihres persönlichen Wohls als auch des der Gemeinschaft anstreben.

Eine weitere Angelegenheit in der erwähnten Befragung betraf die gegenseitige Hilfeleistung. Im „Dekret über das Laienapostolat“ verpflichtet die Kirche unter Berufung auf die

C – dobrze jest pomagać innym, nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma;

D – nie umiem powiedzieć”.

Z uzyskanych danych empirycznych wynika, że za pierwszym razem odpowiedź A wybrało 3,8% badanych, B – 28,7%, C – 64,1%, D – 1,5%, brak danych – 1,8%; w drugim badaniu ankietowym odpowiednio: 3,8%, 23,6%, 68,2%, 2,6%, 1,8%.

Wśród ankietowanej młodzieży licealnej w obu okresach badawczych ponad 60,0% zadeklarowało gotowość niesienia pomocy innym nawet wtedy, gdy samemu nic się z tego nie ma. Taka pozytywna ocena czynów prospołecznych jest przejawem postawy prospołecznej²², tę zaś można uznać za w pełni bezinteresowną, bo świadczący dobro nie oczekuje odwzajemnienia się ani w bliższej, ani w dalszej przyszłości. Satisfakcjonujący dla takiej osoby jest sam fakt czynienia dobra oraz świadomość, że pomogło się komuś potrzebującemu²³. Warto zauważyć, że w klasie maturalnej liczba zwolenników omawianej tu postawy wzrosła o 4,1% w stosunku do wyników uzyskanych podczas badania ankietowego w klasie pierwszej, zmalała natomiast liczba osób, które reprezentowały częściowo prospołeczne i częściowo egoistyczne nastawienie. W klasie pierwszej było o 5,1% więcej zwolenników zasady rewanżu niż w klasie maturalnej. Wybierającym tę kategorię odpowiedzi zapewne nie było obce oczekiwanie na odwzajemnienie ze strony tych, którym wyświadczyli jakieś dobro. Skalkulowany bilans zysków i strat mógłby w przypadku tych osób zdecydować o zaniechaniu udzielenia pomocy.

Reprezentantów postawy egoistycznej – tych, którzy nikomu nie chcą pomagać – było tyle samo za pierwszym i za drugim razem (15 osób), z czego 40,0% stanowili ci, którzy wyrazili taką opinię dwukrotnie. Pewnym optymizmem napawa fakt, że grono tych osób jest stosunkowo nieliczne – 3,8% ogółu ankietowanych.

Worte und das persönliche Beispiel Jesu Christi ihre Gläubigen dazu, all denen Hilfe zu leisten, die sich in irgendwelchen Nöten befinden: „Wo immer Menschen leben, denen es an Speise und Trank, an Kleidung, Wohnung, Medikamenten, Arbeit, Unterweisung, notwendigen Mitteln zu einem menschenwürdigen Leben fehlt, wo Menschen von Drangsal und Krankheit gequält werden, Verbannung und Haft erdulden müssen, muß die christliche Hilfe sie suchen und finden, alle Sorgen für sie aufwenden, um sie zu trösten und mit tätiger Hilfe ihr Los zu erleichtern.“¹⁹

E. Wysocka schreibt zum Thema dieser Hilfe, daß sie „[...] ein vielschichtiges – moralisches, soziales, erzieherisches und konkretes – Problem [darstellt]. Sie äußert sich im ständig zunehmenden Bedürfnis nach Hilfeleistungen, die aus der in der heutigen Welt stattfindenden Veränderungen resultieren, mit denen der Mensch allein nicht zurechtkommt.“²⁰

Vom Niveau der Verinnerlichung prosozialer Werte zeugt die Bereitschaft, anderen Menschen zu helfen. „Sie äußert sich in passiver Hinsicht als ‘Du sollst dem anderen nicht schaden’ und in aktiver Bedeutung als ‘Hilf jedem, der in Not ist’. Diese Hilfeleistung für andere ist eine elementare Form der Kooperation zwischen den Menschen. Die personalen Beziehungen und die Bereitschaft zur Hilfeleistung sind durch nichts zu ersetzen.“²¹

Um die Einstellung der befragten Jugendlichen zur Frage der Unterstützung Bedürftiger kennenzulernen, wurden sie gebeten, folgende Frage zu beantworten: „Zum Thema der gegenseitigen Hilfe der Menschen gibt es verschiedene Ansichten. Welche der folgenden Antworten ist dir am nächsten?

A – Es ist gut, wenn jeder nur auf sich selbst zählt, weil keine Notwendigkeit besteht, ihm zu helfen.

B – Es ist gut, anderen zu helfen, denn dann kann man auch ihrerseits mit Hilfe rechnen.

Egoistyczne nastawienie ankietowanych, czyli liczenie tylko na własne siły i niechęć do świadczenia pomocy ze swojej strony, może świadczyć o zamknięciu się tych ludzi tylko w świecie własnych spraw i o pewnej ich niewrażliwości na potrzeby innych. Troska o własną korzyść będzie zapewne głównym motywem podejmowanych przez nich działań.

O gotowość niesienia pomocy bliźnim zapytano respondentów jeszcze raz w ramach pytania o rolę wdzięczności ze strony tych, którym świadczona jest pomoc. Motywy podejmowania działań lub powstrzymywania się od nich mogą być liczne. „Wielu spośród pomagających wierzy, że ich życzliwość, przynajmniej od czasu do czasu, spotka się ze wzajemnością. Wdzięczność jest jednym z bardziej doniosłych czynników kierujących naszymi działaniami w życiu codziennym. Istnieją w rzeczywistości społecznej działania, które nie są motywowane troską o własne indywidualne dobro. Zachowania prospołeczne – przynajmniej niektóre – mają swój głębszy, bardziej ludzki, tzn. bezinteresowny wymiar, a nie tylko pobudki egoistyczne”²⁴.

Piszząc na temat stosunku do innych osób, J. Majka stwierdza: „Nie można jednak w pełni uczestniczyć w dobru, nie można się nim doskonale radować, jeżeli go nie dzielimy z innymi. Nie może być zatem pełnej otwartości na dobro bez otwartości na inne osoby [...]”²⁵.

Aby dowiedzieć się, czy i jak funkcjonuje w świadomości licealistów mechanizm „wdzięczności”, poproszono ich o odpowiedź na następujące pytanie: „Zdarza się często, że pomagamy innemu człowiekowi, a ten nie odwdzięcza się, chociaż ma okazję. Jak Twoim zdaniem należy postępować w podobnych sytuacjach?”

A – nie należy pomagać tym, którzy nigdy nie starają się odwdzięczyć;

B – niewdzięczność należy potępiać, ale trudno pomagać tylko tym, którzy się odwdzięczają;

C – Es ist gut, anderen zu helfen, selbst dann, wenn man selbst nichts davon hat.

D – Darauf kann ich nicht antworten.”

Aus den gewonnenen Angaben ergibt sich, daß bei der ersten Befragung 3,8% der Befragten die Antwort A wählten, 28,7% die Antwort B, 64,1% – C, 1,5% – D, und 1,8% blieben ohne Angaben. Bei der zweiten Befragung lauteten die entsprechenden Zahlen: 3,8%, 23,6%, 68,2%, 2,6%, 1,8%.

Von den befragten Gymnasialschülern deklarierten in beiden Untersuchungszeiträumen über 60,0% ihre Bereitschaft, anderen Menschen selbst dann zu helfen, wenn sie selber nichts davon haben. Eine solche positive Beurteilung prosozialer Aktivitäten ist Ausdruck einer prosozialen Einstellung.²² Diese Haltung kann als völlig uneigennützig gewertet werden, weil derjenige, der anderen Menschen hilft, dann weder in naher noch in ferner Zukunft Gegenleistungen erwartet. Befriedigend für die Person ist bereits die Tatsache, Gutes zu tun, und das Bewußtsein, jemandem in Not geholfen zu haben.²³ Bemerkenswert ist, daß die Zahl der Befürworter einer solchen Haltung in der Abiturklasse gegenüber den in der ersten Klasse erreichten Ergebnissen um 4,1% gestiegen ist, während die Zahl derjenigen zurückgegangen ist, die eine teilweise prosoziale und teilweise egoistische Einstellung vertreten. In der ersten Klasse gab es 5,1% mehr Befürworter des Vergeltungsprinzips als in der Abiturklasse. Den zu dieser Kategorie gehörenden Antworten lag sicher die Erwartung auf „Gegenleistungen“ von Seiten derer nicht fern, denen sie Gutes getan hatten. Die kalkulierte Bilanz von Gewinn und Verlust könnte im Falle dieser Personen durchaus dazu führen, jemandem die Hilfe zu verweigern, der sie braucht.

Die Vertreter der egoistischen Haltung – diejenigen, die niemandem helfen wollten – waren beide Male genauso viele (15 Personen), wovon 40,0% eine solche Meinung zweimal äußerten.

C – pomagając innym, nie powinno się w ogóle brać pod uwagę, czy ktoś się odwdzięczy, czy nie;

D – nie umiem powiedzieć”.

Z uzyskanych danych empirycznych wynika, że za pierwszym razem odpowiedź A wybrało 3,6% badanych, B – 19,0%, C – 74,9%, D – 2,3%, brak danych – 0,3%; w drugim badaniu ankietowym odpowiednio: 2,8%, 25,6%, 68,7%, 2,1%, 0,8%. W obu okresach badawczych zdecydowana większość ankietowanych była gotowa pomagać innym bez względu na to, czy spotka się za to z wdzięcznością osoby, która doświadczyła od nich pomocy, czy też w zamian za okazaną dobroć dozna obojętności, a może nawet niewdzięczności. Wydaje się, że głównym motywem skłaniającym respondentów do działania mógł być fakt znalezienia się przez kogoś w potrzebie i obowiązek albo potrzeba udzielenia mu pomocy bez względu na to, jak się on później zachowa.

Zwolennikiem postawy prospołecznej, ale zarazem potępiającym niewdzięczność, okazał się prawie co piąty pierwszoklasista i co czwarty maturzysta. Tylko nieliczni respondenci uzależniali podjęcie działań na rzecz innych od liczenia na wdzięczność tych, którzy doświadczyli od nich pomocy. Postawy egoistyczne i niezdecydowane stanowiły zaledwie niewielki odsetek ankietowanych.

Rysem charakterystycznym dojrzałej postawy religijnej osoby wierzącej jest miłość do Boga i do człowieka. Miłość ta wyraża się w trosce o dobro drugiego człowieka, a więc czyni wrażliwym na jego potrzeby. „Człowiek jest więc zdolny i powołany do miłości na wzór Tego, który jest Miłością, czyli do pełnego daru z siebie. To, kim jest w Chrystusie, nie zatrzymuje dla siebie, ale czyni darem dla innych. Chrześcijanin jednak rozumie, że to Bóg kocha w nim i przez niego innych ludzi”²⁶.

Zu einem gewissen Optimismus berechtigt die Tatsache, daß der Kreis dieser Personen relativ gering war und nur 3,8% aller Befragten umfaßte. Die egoistische Einstellung der Befragten, die nur auf die eigenen Kräfte zählen und ihrerseits auch niemandem helfen wollen, kann davon zeugen, daß sich diese Menschen in der Welt ihrer eigenen Angelegenheiten isoliert haben und in gewissem Sinne für die Bedürfnisse anderer unempfindlich geworden sind. Die Sorge um den eigenen Nutzen wird sicher den Hauptantrieb der von ihnen unternommenen Aktivitäten bilden.

Nach der Bereitschaft, ihren Nächsten Hilfe zu leisten, wurden die Gymnasiasten noch einmal im Rahmen der Frage nach der Rolle der Dankbarkeit seitens derer befragt, denen diese Hilfe zuteil wurde. Für ein entsprechendes Handeln oder Nichthandeln kann es viele Motive geben. „Viele von denen, die anderen helfen, glauben, daß ihr Wohlwollen, wenigstens von Zeit zu Zeit, auf Gegenseitigkeit stoßen wird. Die Dankbarkeit bildet einen sehr bedeutsamen Faktor, von dem sich unser Handeln im täglichen Leben leiten läßt. In der sozialen Wirklichkeit gibt es Handlungen, die nicht von der Sorge um das eigene individuelle Wohl motiviert sind. Die prosozialen Verhaltensweisen – zumindest einige von ihnen – besitzen eine tiefere, menschlichere, d.h. uneigennützig Dimension, und nicht nur egoistische Motive.”²⁴

J. Majka schreibt zum Thema der Beziehung der Person zu anderen Personen: „Man kann sein Wohl jedoch nicht völlig genießen, man kann sich nicht vollkommen daran erfreuen, wenn man es nicht mit anderen teilt. Daher kann es keine volle Offenheit für ein Wohl geben ohne die Offenheit für andere Personen [...]”²⁵

Um zu erfahren, ob und wie der Mechanismus der „Dankbarkeit” im Bewußtsein der Gymnasiasten funktioniert, wurden sie gebeten, folgende Frage zu beantworten: „Es kommt oft vor, daß wir einem anderen Menschen helfen, der

Z pojęciem „miłość bliźniego” mogą być kojarzone różne treści. Jan Paweł II, wypowiadając się na ten temat, stwierdził: „[...] człowieka trzeba miłować dla niego samego. [...] Trzeba tego człowieka po prostu miłować dlatego, że jest człowiekiem – trzeba wymagać dla niego miłości ze względu na szczególną godność, jaką posiada”²⁷. Kiedy mówi się o bliźnim, można mieć na myśli albo każdego człowieka bez względu na rasę czy narodowość, albo kogoś, kto należy do tego samego narodu, członka rodziny, kręgu sąsiedzkiego lub przyjacielskiego. Pojęcie to bywa czasem redukowane np. do kręgu osób dobrych, życzliwych czy uczciwych²⁸.

W kontekście zasady miłości bliźniego jako ważne jawi się pytanie o rzeczywisty stosunek ankietowanej młodzieży do tej zasady, o jej aprobatę lub dezaprobatę. Z uwagi na to, że młodzież ma zarówno pozytywne, jak i negatywne doświadczenia, wypływające z życia indywidualnego, rodzinnego i społecznego, przedstawiono jej w kwestionariuszu ankiety do oceny następujące twierdzenia: „Czy zgadzasz się z następującymi opiniami?”

A – ten, kto chce żyć zgodnie z zasadą „miłuj bliźniego jak siebie samego”, szkodzi tylko sobie;

B – trzeba się przede wszystkim troszczyć o to, by dorównać innym, w przeciwnym razie nie ma się nic z życia;

C – jest rzeczą niemożliwą kochać nieprzyjaciół”.

Pierwsze z ocenianych twierdzeń zakłada, że „miłowanie bliźniego” jest tylko szkodzeniem samemu sobie. Ponad połowa ankietowanych wyraziła zdecydowaną dezaprobatę ocenianego twierdzenia A (53,8%, 60,0%). Tylko nieliczni respondenci zaaprobowali je w pełni (4,1%, 0,8%), a znaczna część (41,5%, 38,5%) wypowiedziała się na ten temat warunkowo.

Drugie z ocenianych twierdzeń: „Trzeba się przede wszystkim troszczyć o to, by dorównać

sich uns dann nicht erkenntlich zeigt, obwohl er die Gelegenheit dazu hat. Wie soll man sich Deiner Meinung nach in solchen Situationen verhalten?”

A – Man soll denen nicht helfen, die sich nie bemühen, sich dafür erkenntlich zu zeigen.

B – Undankbarkeit ist zu verurteilen, aber es wäre kaum möglich, nur denen zu helfen, die sich nicht dankbar erweisen.

C – Wenn man anderen hilft, soll man überhaupt nicht in Betracht ziehen, ob sich jemand bedankt oder nicht.

D – Darauf kann ich nicht antworten.”

Aus den gewonnen empirischen Angaben ergibt sich, daß beim ersten Mal 3,6% der Befragten die Antwort A wählten, 19,0% – B, 74,9% – C, 2,3% – D, 0,3% – keine Antwort. Bei der zweiten Befragung wurden folgende Zahlen erreicht: 2,8%, 25,6%, 68,7%, 2,1%, 0,8%. In beiden Untersuchungszeiträumen war die entschiedene Mehrheit der Befragten bereit, anderen zu helfen, ohne Rücksicht darauf, ob die Person, der man diese Hilfe leistet, sich dafür bedankt oder sich eher gleichgültig bzw. sogar undankbar verhält. Es scheint, daß das Hauptmotiv, das die Befragten zum Handeln bewegt, darin besteht, daß jemand in Not ist, sowie in der Pflicht bzw. dem Bedürfnis, ihm zu helfen – unabhängig davon, wie er sich später verhält.

Als Befürworter einer prosozialen Haltung, der jedoch zugleich die Undankbarkeit verurteilte, erwies sich fast jeder fünfte Erstkläßler und jeder vierte Abiturient. Nur wenige der Befragten machten ihre Hilfe für andere vom Rechnen mit der Dankbarkeit der Empfänger abhängig. Die egoistischen und unentschiedenen Haltungen machten dabei nur einen ganz geringen Prozentsatz aus.

Ein charakteristisches Merkmal der reifen Haltung einer religiösen Person ist die Liebe zu Gott und zum Menschen. Diese Liebe äußert sich als Sorge für das Wohl des anderen Menschen und macht ihn sensibel für dessen Bedürfnisse.

innym, w przeciwnym razie nie ma się nic z życia” jest opowiedzeniem się za egoizmem i rywalizacją oraz zaprzeczeniem zasady miłości bliźniego. Miłość bliźniego i rywalizacja zostały umieszczone w kontekście ewentualnej szkody, którą może przynieść życzliwość okazywana innym. Obawa przed ewentualną szkodą mogła skłonić respondentów, zwłaszcza o słabym nastawieniu prospołecznym, do odrzucenia zasady miłości bliźniego²⁹. Znacząca większość ankietowanych wyraziła zdecydowaną dezaprobatę ocenianego twierdzenia B (61,0%, 82,1%). Tylko nieliczni respondenci zaaprobowali je w pełni (7,7%, 3,6%), a pewna część (30,8%, 13,6%) wypowiedziała się na ten temat warunkowo.

Trzecie z ocenianych twierdzeń zakładało, że jest rzeczą niemożliwą, by móc kochać nieprzyjaciół. Aprobatę twierdzenia C („Tak”) oraz brak jasnego określenia się w tej kwestii („To zależy” – co można uznać za wyraz częściowej aprobaty) wyraziła ponad połowa ankietowanej młodzieży (59,2%, 61,8%). W praktyce mogło to oznaczać odrzucenie idei miłości nieprzyjaciół, tzn. rezygnację z zasady miłości bliźniego w jej wymiarze heroicznym. Wiele osób spośród ankietowanych (40,5%, 37,7%) wyraziło zdecydowany sprzeciw wobec ocenianego twierdzenia, uznając tym samym miłość nieprzyjaciół za możliwą.

Dane empiryczne odnoszące się do trzech wyżej przedstawionych twierdzeń wskazują na dość wysoki stopień werbalnej aprobaty zasady miłości bliźniego. Tylko nieznaczna część młodzieży (przynajmniej werbalnie) kwestionowała w sposób skrajny zasadę miłości bliźniego. Wyjątek stanowiło pytanie o miłość nieprzyjaciół. W tym przypadku kilkanaście procent ankietowanych (14,1%, 17,7%) wyraziło zdecydowane przekonanie o tym, że zasada miłości nieprzyjaciół jest niemożliwa do zrealizowania w praktyce.

„Der Mensch ist also fähig und berufen zur Liebe nach dem Vorbild dessen, der die Liebe ist, d.h. zu einem vollen Geschenk seiner selbst. Das, was er in Christus ist, behält er nicht für sich selbst, sondern macht es zum Geschenk für andere. Der Christ versteht jedoch, daß es Gott ist, der in ihm und durch ihn die anderen Menschen liebt.”²⁶

Mit dem Begriff der „Nächstenliebe” können verschiedene Inhalte assoziiert werden. Johannes Paul II. sagte zu diesem Thema: „[...] Der Mensch muß um seiner selbst willen geliebt werden. [...] Dieser Mensch muß ganz einfach deshalb geliebt werden, weil er ein Mensch ist – es muß Liebe für ihn verlangt werden aufgrund der besonderen Würde, die er besitzt.”²⁷ Wenn vom Nächsten die Rede ist, dann kann damit entweder jeder Mensch ohne Rücksicht auf seine Rasse oder Nationalität gemeint sein oder aber jemand, der derselben Nation, der eigenen Familie, der unmittelbaren Nachbarschaft oder dem eigenen Freundeskreis angehört. Dieser Begriff wird manchmal z.B. auf den Kreis guter, wohlwollender oder ehrlicher Menschen reduziert.²⁸

Im Kontext des Prinzips der Nächstenliebe gewinnt die Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis der befragten Jugendlichen zu diesem Prinzip Bedeutung, d.h. nach seiner Billigung oder Ablehnung. Weil die Jugendlichen sowohl positive als auch negative Erfahrungen haben, die aus ihrem individuellen, familiären und sozialen Leben resultieren, wurde ihnen im Fragebogen folgende These zur Beurteilung vorgelegt: „Bist du mit folgenden Meinungen einverstanden?”

A – Wer dem Prinzip ‘Liebe deinen Nächsten wie dich selbst’ gemäß leben will, der schadet nur sich selbst.

B – Man muß vor allem dafür Sorge tragen, den anderen ebenbürtig zu sein; andernfalls hat man nichts vom Leben.

C – Es ist unmöglich, seine Feinde zu lieben.”

Die erste der beurteilten Aussagen geht davon aus, daß man sich mit der „Nächstenliebe”

Wnioski końcowe

W warunkach pluralizmu i dezorientacji aksjologicznej oraz demontażu tradycyjnych autorytetów polska młodzież lat 90. XX wieku znalazła się w swoich wyborach moralnych na duchowym rozdrożu. W świadomości aksjologicznej młodych ludzi można było zaobserwować proces przemian wartości. Z omawianych wyżej badań panelowych młodzieży wynika, że przemiany wartości i norm moralnych nie ewoluowały w jednym określonym kierunku i nie były oznaką zмирzenia licealistów ku bezreligijnemu i bezwartościowemu społeczeństwu³⁰.

Uzyskane dane empiryczne dotyczące omówionych wyżej pytań i odpowiedzi wskazują na to, że zdecydowana większość ankietowanych uważała się za osoby wierzące i praktykujące. To, że autodeklaracje wiary i praktyk religijnych kształtowały się na dość wysokim poziomie, nie świadczy jeszcze o tym, że nie następowała ewolucja globalnych postaw respondentów wobec religii. Uzyskane odpowiedzi nie sugerują jednak jakichś dramatycznych zmian w postrzeganiu religijności czy odchodzeniu od wiary. Wraz z upływem czasu wśród ankietowanej młodzieży zmniejszyła się kategoria osób głęboko wierzących. Po upływie trzech lat nastąpił niewielki wzrost procentowy w kategorii osób wierzących. Kilkanaście procent ankietowanych określiło się jako osoby niezdecydowane religijnie, a obojętni religijnie i niewierzący stanowili zaledwie kilka procent.

Poziom uczestnictwa ankietowanej młodzieży w praktykach religijnych był stosunkowo wysoki. Pomiedzy pierwszym a drugim badaniem ankietowym nastąpiło niewielkie przesunięcie w kierunku osłabienia praktyk religijnych. Zmniejszył się, co prawda, odsetek tych, którzy uczestniczyli we Mszy św. w niedziele i czasami w dni powszednie (spadek o 15,9%), ale zdecydowana większość licealistów, którzy opuścili tę kategorię odpowiedzi, nadal uczestniczyła we

nur selbst schadet. Mehr als die Hälfte der Befragten äußerte eine entschiedene Ablehnung der zu beurteilenden Aussage A (53,8%, 60,0%). Nur wenige der Befragten billigten sie voll und ganz (4,1%, 0,8%), während ein beträchtlicher Teil (41,5%, 38,5%) sich dazu äußerte, dies hänge von den Umständen ab.

Die zweite der zu beurteilenden Aussagen: „Man muß vor allem dafür Sorge tragen, den anderen ebenbürtig zu sein; andernfalls hat man nichts vom Leben“ – bedeutet eine Parteinahme für Egoismus und Rivalität sowie eine Negation des Prinzips der Nächstenliebe. Die Nächstenliebe und die Rivalität wurden im Kontext des eventuellen Nachteils situiert, den das Wohlwollen anderen gegenüber mit sich bringen kann. Die Furcht vor eventuellen Nachteilen mag die Befragten, insbesondere diejenigen mit einer schwachen prosozialen Einstellung, zur Ablehnung des Prinzips der Nächstenliebe bewegt haben.²⁹ Die überwiegende Mehrheit der Befragten äußerte ihre entschiedene Mißbilligung der Aussage B (61,0%, 82,1%). Nur wenige der Befragten billigten sie voll und ganz (7,7%, 3,6%), und ein gewisser Teil (30,8%, 13,6%) meinte dazu, dies hänge von den jeweiligen Umständen ab.

Die dritte der zu beurteilenden Aussagen besagt, daß es unmöglich sei, seine Feinde zu lieben. Die Aussage C wurde von mehr als der Hälfte der befragten Jugendlichen (59,2%, 61,8%) gebilligt („ja“), bzw. sie äußerten sich diesbezüglich nicht eindeutig („das kommt darauf an“ – was als Ausdruck einer zumindest teilweisen Billigung gewertet werden kann). In der Praxis kann dies die Ablehnung der Idee der Feindesliebe bedeuten, d.h. den Verzicht auf das Prinzip der Nächstenliebe in ihrer heroischen Dimension. Viele der Befragten (40,5%, 37,7%) äußerten ihre entschiedene Mißbilligung der beurteilten Aussage, d.h. sie hielten die Feindesliebe für möglich.

Die die drei oben präsentierten Aussagen betreffenden empirischen Angaben verweisen

Mszy św. w każdą niedzielę (wzrost o 7,7%). Osoby, które praktykowały rzadko i nie praktykowały w ogóle, stanowiły zdecydowaną mniejszość (po kilka procent w każdej z kategorii odpowiedzi). Systematyczna obecność na niedzielnej Mszy św. może być dowodem wypełniania przez respondentów podstawowych obowiązków religijnych katolika.

W sytuacji konfliktu dobra własnego i cudzego relatywnie duża część młodzieży prezentowała postawy pośrednie, zawierające zarówno elementy prospołeczności, jak i egoizmu. Ci młodzi ludzie chcieli jednak w swoim życiu tak postępować, by realizować zarówno dobro osobiste, jak i społeczne. Wydaje się, że w świadomości respondentów troska o innych nie znikła całkowicie, ale zeszła na drugi plan, ustępując miejsca staraniom o własne dobro.

Wypowiadając się na temat udzielania pomocy drugiemu człowiekowi, ankietowani w większości wykazali chęć angażowania się w działania na rzecz dobra innych ludzi, nawet wtedy, gdy sami nic by z tego nie mieli. Taką postawę na pewno można nazwać w pełni bezinteresowną, bo świadczący dobro nie oczekuje odwzajemnienia i wystarczy mu świadomość, że pomógł komuś potrzebującemu.

O gotowości niesienia pomocy bliźnim zapytano respondentów jeszcze raz, w ramach pytania o rolę wdzięczności ze strony tych, którym świadczona jest pomoc. W obu okresach badawczych zdecydowana większość respondentów była gotowa pomagać innym osobom bez względu na to, czy spotka się za to z wdzięcznością tych osób, czy też nie. Motywy podejmowania działań mogą być liczne. Wydaje się, że głównym motywem skłaniającym ankietowaną młodzież do działania mógł być fakt znalezienia się kogoś w potrzebie i obowiązek – albo potrzeba – udzielenia mu pomocy bez względu na to, jak się on później zachowa. W sytuacji konfliktu dobra własnego z dobrem cudzym, wypowiada-

auf einen recht hohen Grad verbaler Billigung des Prinzips der Nächstenliebe. Nur ein geringer Teil der Jugendlichen stellte das Prinzip der „Nächstenliebe“ (zumindest verbal) extrem in Frage. Eine Ausnahme bildete die Frage nach der Feindesliebe. In diesem Fall war ein gutes Dutzend Prozent der Befragten (14,1%, 17,7%) entschieden davon überzeugt, daß das Prinzip der Feindesliebe in der Praxis unmöglich verwirklicht werden könne.

Schlußfolgerungen

Unter den Bedingungen des Pluralismus und der axiologischen Desorientierung sowie der Demontage traditioneller Autoritäten sind die polnischen Jugendlichen der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts in ihren moralischen Wahlenentscheidungen geistig an einem Scheideweg angelangt. Im axiologischen Bewußtsein junger Menschen ist ein Prozeß des Wertewandels zu beobachten. Aus den oben besprochenen Paneeleuntersuchungen Jugendlicher wird ersichtlich, daß die Wandlungen der moralischen Normen und Werte nicht in einer bestimmten Richtung evoluierten und kein Anzeichen eines Zusteuerns der Abiturienten auf eine religionslose und wertfreie Gesellschaft darstellen.³⁰

Die gewonnenen empirischen Angaben zu den oben besprochenen Fragen und Antworten zeigen, daß die überwiegende Mehrheit der Befragten sich als gläubige und praktizierende Menschen versteht. Daß die Autodeklarationen hinsichtlich ihres Glaubens und ihrer religiösen Praktiken ein recht hohes Niveau erreichten, ist noch kein Beweis dafür, daß es nicht zu einer Evolution der globalen Haltungen der Befragten zur Religion gekommen ist. Die gewonnenen Antworten suggerieren jedoch weder dramatische Veränderungen in der Wahrnehmung der Religiosität noch einen Bruch mit dem Glauben. Im Verlauf der Zeit ist die Kategorie der tief gläubigen Personen unter den befragten Jugend-

jąc się na temat gotowości udzielenia pomocy drugiemu człowiekowi czy wdzięczności jako motywu działań prospołecznych, tylko nieliczni ankietowani prezentowali postawy skrajnie egoistyczne.

Dane empiryczne odnoszące się do zasady miłości bliźniego w przypadku dwóch pierwszych poddanych ocenie twierdzeń wskazują na dość wysoki stopień werbalnej aprobaty omawianej zasady. W obu okresach badawczych ponad połowa ankietowanych uważała, że okazywanie miłości bliźniemu nie jest działaniem na własną szkodę. Jeszcze większy odsetek ankietowanych wyraził dezaprobatę wobec twierdzenia „trzeba się przede wszystkim troszczyć o to, by dorównać innym, w przeciwnym razie nie ma się nic z życia”, które jest opowiedzeniem się za rywalizacją i egoizmem. W przypadku obu omawianych twierdzeń tylko nieliczni respondenci, prezentując postawy egoistyczne, kwestionowali w sposób skrajny zasadę miłości bliźniego. Wypowiadając się na temat miłości nieprzyjaciół, znaczna część młodzieży uznała ją za niemożliwą do zrealizowania albo niejednoznacznie wypowiedziała się w tej kwestii. W praktyce mogło to oznaczać rezygnację z zasady miłości bliźniego w jej wariacie heroicznym. Za każdym razem ponad jedna trzecia ankietowanych uznała, że miłość nieprzyjaciół jest możliwa.

Przedstawione powyżej dane empiryczne dotyczące badań ankietowych młodzieży odnosiły się (poza pytaniem o praktyki religijne) do sfery deklaratywnej. To, czego można się było dowiedzieć na temat religijności i prospołeczności młodzieży, wynikało z jej deklaracji werbalnej, która nie musi być zgodna z faktycznym postępowaniem. Z całą pewnością jednak można powiedzieć, że znaczącą rolę w kształtowaniu postaw prospołecznych odgrywa Kościół. Bycie chrześcijaninem zobowiązuje do tego, by dostrzegać innych, by nieść im bezinteresowną pomoc. Religia może przyczynić się do uaktywnienia ukrytego potencjału prospołeczności, a tym samym

lichen zahlenmäßig geringer geworden. Innerhalb von drei Jahren kam es zu einem geringfügigen prozentuellen Zuwachs in der Kategorie der gläubigen Personen. Ein gutes Dutzend Prozent der Befragten deklarierte sich als religiös unentschlossen, und die religiös gleichgültigen und ungläubigen Personen bildeten nur wenige Prozent.

Das Niveau der Teilnahme an den religiösen Praktiken gestaltete sich bei den befragten Jugendlichen verhältnismäßig hoch. Zwischen der ersten und der zweiten Befragung kam es zu einer geringfügigen Verschiebung in Richtung einer Abschwächung der religiösen Praktiken. Zwar verringerte sich der Prozentsatz derer, die am Sonntag und manchmal auch an Arbeitstagen an der Heiligen Messe teilnahmen (Rückgang um 15,9%), aber die entschiedene Mehrheit derer, die diese Antwortkategorie verlassen haben, nahm weiterhin jeden Sonntag an der Heiligen Messe teil (Zunahme um 7,7%). Die Personen, die selten oder überhaupt nicht praktizierten, befanden sich entschieden in der Minderheit (einige Prozent in jeder Antwortkategorie). Die systematische Teilnahme an der Sonntagsmesse kann als Beweis dafür gelten, daß die Befragten die grundlegenden religiösen Pflichten eines Katholiken erfüllten.

In der Situation eines Konfliktes zwischen dem eigenen und dem fremden Wohl vertrat ein relativ großer Teil der Jugendlichen mittlere Positionen, die sowohl Elemente einer prosozialen Einstellung als auch des Egoismus enthielten. Aber diese jungen Menschen wollten in ihrem Leben so handeln, daß sie sowohl ihr persönliches Wohl als auch das der Gemeinschaft verwirklichen können. Es scheint, daß die Sorge für die anderen Menschen nicht völlig aus dem Bewußtsein der Befragten verschwunden, sondern eher in den Hintergrund geraten ist und den Bemühungen um das eigene Wohl Platz gemacht hat.

Zum Thema der Hilfeleistung für andere befragt, brachten die Jugendlichen mehrheitlich ihren Willen zum Ausdruck, sich für das Wohl an-

przysłużyć się ożywieniu więzi wspólnotowych. Mimo stwierdzonej w wyniku przeprowadzonych badań ankietowych tendencji młodych ludzi do prywatności, istniała w nich dynamiczna, otwarta postawa „ku drugiemu człowiekowi”. Byli oni zdolni do działań i postaw prospołecznych.

■ PRZYPISY

¹ M. J. Szamański, *Młodzież wobec wartości. Próba diagnozy*, Warszawa 1998, s. 3.

² K. Ryczan, *Moralne przesłanie wielkiego jubileuszu*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, Lublin 1999, s. 17–18.

³ W Polsce w latach 90. XX wieku wielokrotnie badano religijność zarówno dorosłych Polaków, jak i młodzieży. Większość ankietowanych w tym okresie deklarowała się jako osoby wierzące. Jako przykład mogą posłużyć wyniki uzyskane przez CBOS w 1997 r. Na pytanie o autodeklarację wiary niezależnie od udziału w praktykach religijnych 14% określiło się jako osoby „głęboko wierzące”, 81% uważało się za „wierzących”, 4% za „raczej niewierzących”, a 1% za „całkowicie niewierzących” (por. *Wiara Polaków. Komunikat z badań CBOS. BS/65/65/97*, Warszawa 1997, s. 2).

⁴ J. Mariański, *Postawy i zachowania religijno-moralne współczesnej młodzieży*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, nr 4, s. 15.

⁵ L. Dyczewski, *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, Lublin 1994, s. 115.

⁶ H. Świda-Ziemia, *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*, Warszawa 2000, s. 65.

⁷ E. Jarmoch, *Wiara i wierzenia*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Postawy społeczno-religijne diecezji tarnowskich*, Warszawa 2001, s. 19.

⁸ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, s. 219–220.

⁹ Tamże, s. 220. W obrębie nauk społecznych powstały różne definicje pojęcia „postawa”; S. Nowak definiuje je w sposób następujący: „Postawą pewnego człowieka wobec pewnego przedmiotu jest ogół względnie trwałych dyspozycji do oceniania tego przedmiotu i emocjonalnego nań reagowania oraz ewentualnie towarzyszących tym emocjonalno-oceniającym dyspozycjom względnie trwałych przekonań o naturze i własnościach tego przedmiotu i względnie trwałych dyspozycji do zachowania się wobec tego przedmiotu” (S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, w: S. Nowak (red.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973, s. 23).

derer zu engagieren, selbst dann, wenn sie nichts davon haben. Eine solche Haltung kann gewiß als völlig uneigennützig bezeichnet werden, weil derjenige, der Gutes tut, keine Gegenleistung dafür erwartet; ihm genügt das Bewußtsein, daß er jemandem in Not geholfen hat.

Nach der Bereitschaft zur Hilfeleistung für die Nächsten wurde noch einmal im Rahmen der Frage nach der Rolle der Dankbarkeit von Seiten der Hilfeempfänger gefragt. In beiden Untersuchungszeiträumen war die überwiegende Mehrheit der Befragten bereit, anderen unabhängig davon zu helfen, ob ihre Hilfe beim Empfänger nun auf Dankbarkeit stößt oder nicht. Für solche Handlungen kann es viele Motive geben. Es scheint, daß das Hauptmotiv der befragten Jugendlichen zu einem solchen Handeln in der Verpflichtung oder dem Bedürfnis bestand, jemandem zu Hilfe zu kommen, der in Not ist – unabhängig davon, wie er sich später verhalten wird. In Situationen des Konfliktes zwischen dem eigenen und dem fremden Wohl, was die Bereitschaft betrifft, anderen Menschen zu helfen, oder die Dankbarkeit als Motiv prosozialer Handlungen vertraten nur wenige der Befragten extrem egoistische Haltungen.

Die sich auf das Prinzip der Nächstenliebe beziehenden empirischen Angaben verweisen im Falle der ersten beiden Aussagen auf einen recht hohen Grad verbaler Billigung dieses Prinzips. In beiden Untersuchungszeiträumen war über die Hälfte der Befragten der Meinung, daß das Erweisen der Nächstenliebe kein Handeln zum eigenen Nachteil ist. Ein noch größerer Prozentsatz der Befragten mißbilligte die Aussage „Man muß vor allem dafür Sorge tragen, den anderen ebenbürtig zu sein; andernfalls hat man nichts vom Leben”, welche von Rivalität und Egoismus zeugt. Im Falle beider besprochenen Aussagen haben nur wenige Jugendliche, die egoistische Haltungen vertraten, das Prinzip der Nächstenliebe extrem in Frage gestellt. Zum

¹⁰ Badania panelowe nad religijnością i moralnością (badania wartości religijno-moralnych) zostały przeprowadzone przez Leona Smyczka w 1993 roku i 1996 roku wśród młodzieży z dwóch rybnickich liceów ogólnokształcących (z Liceum Ogólnokształcącego im. Powstańców Śląskich i Liceum Ogólnokształcącego im. Hanki Sawickiej). Liceum Ogólnokształcące im. Hanki Sawickiej w Rybniku zostało w dniu 17 października 1996 roku przemianowane na II Liceum Ogólnokształcące.

¹¹ Dane znajdujące się w nawiasie odnoszą się odpowiednio do 1993 i do 1996 roku.

¹² J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, s. 152.

¹³ Tenże, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, s. 87–88.

¹⁴ Tenże, *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.), *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*, Warszawa 2000, s. 460.

¹⁵ J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1986, s. 24.

¹⁶ J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, s. 222.

¹⁷ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 387.

¹⁸ I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży. (Na przykładzie szkół pielęgniarskich)*, Lublin 1999, s. 193–195.

¹⁹ Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem* 8, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań [b. r. w.], s. 387.

²⁰ E. Wysoka, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, s. 77.

²¹ I. Wrońska, J. Mariański, dz. cyt., s. 202–203.

²² J. Mariański, *Młodzież między...*, s. 224.

²³ I. Wrońska, J. Mariański, dz. cyt., s. 205.

²⁴ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja...*, s. 275–276.

²⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, s. 136–137.

²⁶ K. Jeżyna, *Moralny wymiar nowej ewangelizacji*, w: J. Nagórny, A. Derdziuk (red.), *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, Lublin 1999, s. 161.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych (Hiroszima, 25 lutego 1981 r.)*, w: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła. Cz. II*, Rzym – Lublin 1987, s. 193.

²⁸ J. Mariański, *Młodzież między...*, s. 235.

²⁹ I. Wrońska, J. Mariański, dz. cyt., s. 185–186.

³⁰ J. Mariański, *Młodzież między...*, s. 345.

Thema der Feindesliebe meinte ein beträchtlicher Teil der Befragten, diese sei unmöglich zu verwirklichen, oder sie äußerten sich in dieser Frage unentschieden. In der Praxis kann dies einen Verzicht auf das Prinzip der Nächstenliebe in ihrer heroischen Dimension bedeuten. Aber jedesmal meinte über ein Drittel der Befragten, daß die Feindesliebe möglich ist.

Die oben präsentierten empirischen Angaben aus den Fragebogenuntersuchungen Jugendlicher bezogen sich (außer der Frage nach den religiösen Praktiken) auf deklarierte Werte. Was man zum Thema der Religiosität und der prosozialen Einstellung der Jugendlichen erfahren konnte, resultiert also aus ihren verbalen Deklarationen, die mit ihrem tatsächlichen Handeln nicht unbedingt übereinstimmen müssen. Aber mit ganzer Sicherheit kann festgestellt werden, daß die Kirche bei der Gestaltung prosozialer Haltungen eine bedeutsame Rolle spielt. Das Christsein verpflichtet dazu, die anderen Menschen wahrzunehmen und ihnen uneigennützig Hilfe zu leisten. Die Religion kann zur Aktivierung des verborgenen Potentials prosozialer Haltungen und damit zur Belebung der Gemeinschaftsbande beitragen. Trotz der im Ergebnis der durchgeführten Untersuchungen festgestellten Tendenz junger Menschen zur Privatheit war bei ihnen eine dynamische Offenheit „für den anderen Menschen“ zu beobachten. Sie waren zu prosozialen Handlungen und Haltungen fähig.

■ ANMERKUNGEN

¹ M. J. Szymański, *Młodzież wobec wartości. Próba diagnozy*, Warszawa 1998, S. 3.

² K. Ryczan, *Moralne przesłanie wielkiego jubileuszu*, in: J. Nagórny, A. Derdziuk (Hrsg.), *Wyzwania moralne przełomu tysiącleci*, Lublin 1999, S. 17–18.

³ In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurde in Polen sowohl die Religiosität der erwachsenen Polen als auch der Jugendlichen mehrfach untersucht. Die meisten der in diesem Zeitraum befragten Personen deklarierten

Leon Smyczek

Ks. dr z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z Instytutu Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych.

Prowadzi badania naukowe dotyczące m.in. postaw religijno-moralnych młodzieży.

sich als gläubig. Als Beispiel können die 1997 vom Meinungsforschungsinstitut CBOS gewonnenen Ergebnisse dienen. Auf die Frage, wie sie selbst ihren Glauben einschätzten, unabhängig von ihrer Teilnahme an den religiösen Praktiken, deklarierten sich 14% als „tief gläubig“, 81% hielten sich für „gläubig“, 4% für „eher ungläubig“ und 1% als „völlig ungläubig“ (*Wiara Polaków. Komunikat z badań CBOS. BS/65/65/97*, Warszawa 1997, S. 2).

⁴ J. Mariański, *Postawy i zachowania religijno-moralne współczesnej młodzieży*, „Przegląd Humanistyczny” 2002, Nr. 4, S. 15.

⁵ L. Dyczewski, *Rodzina – społeczeństwo – państwo*, Lublin 1994, S. 115.

⁶ H. Świda-Ziemba, *Obraz świata i bycia w świecie. Z badań młodzieży licealnej*, Warszawa 2000, S. 65.

⁷ E. Jarmoch, *Wiara i wierzenia*, in: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (Hrsg.), *Postawy społeczno-religijne diecezjan tarnowskich*, Warszawa 2001, S. 19.

⁸ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin 2001, S. 219–220.

⁹ Ebd., S. 220. Auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften wurde der Begriff der „Haltung“ verschieden definiert. S. Nowaks Definition lautet: „Als Haltung oder Einstellung eines Menschen zu einem bestimmten Gegenstand gilt die Gesamtheit stabiler Dispositionen zur Beurteilung dieses Gegenstandes und des emotionalen Reagierens darauf sowie der diese emotional-beurteilenden Dispositionen eventuell begleitenden bzw. stabilen Überzeugungen über die Natur und die Eigenschaften dieses Gegenstandes und der relativ stabilen Dispositionen für das Verhalten diesem Gegenstand gegenüber.“ (S. Nowak, *Pojęcie postawy w teoriach i stosowanych badaniach społecznych*, in: S. Nowak (Hrsg.), *Teorie postaw*, Warszawa 1973, S. 23.)

¹⁰ Die Paneluntersuchungen zur Religiosität und Moral (religiös-moralische Werte) wurden 1993 und 1996 mit Schülern allgemeinbildender Gymnasien (Gymnasium der Schlesischen Aufständischen und Hanka-Sawicka-Gymnasium) in Rybnik von Leon Smyczek durchgeführt. Das Allgemeinbildende Hanka-Sawicka-Gymnasium in Rybnik wurde am 17. Oktober 1996 umbenannt in Zweites Allgemeinbildendes Gymnasium.

¹¹ Die sich in Klammern befindenden Angaben beziehen sich entsprechend auf 1993 und 1996.

¹² J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1989, S. 152.

¹³ Ders., *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*, Lublin 1993, S. 87–88.

¹⁴ Ders., *Praktyki religijne w badaniach socjologicznych*, in: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (Hrsg.), *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, Warszawa 2000, S. 460.

¹⁵ J. Reykowski, *Motywacja, postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1986, S. 24.

¹⁶ J. Mariański, *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów*, Lublin 1995, S. 222.

¹⁷ Cz. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, S. 387.

¹⁸ I. Wrońska, J. Mariański, *Wartości życiowe młodzieży (Na przykładzie szkół pielęgniarских)*, Lublin 1999, S. 193–195.

¹⁹ Sobór Watykański II, *Apostolicam actuositatem* 8, in: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań (b.r.w.), S. 387.

²⁰ E. Wysocka, *Młodzież a religia. Społeczny wymiar religijności młodzieży*, Katowice 2000, S. 77.

²¹ I. Wrońska, J. Mariański, op. cit., S. 202–203.

²² J. Mariański, *Młodzież między ...*, S. 224.

²³ I. Wrońska, J. Mariański, op. cit., S. 205.

²⁴ J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja ...*, S. 275–276.

²⁵ J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wrocław 1982, S. 136–137.

²⁶ K. Jeżyna, *Moralny wymiar nowej ewangelizacji*, in: J. Nagórny, A. Derdziuk (Hrsg.), *Wyzwania moralne przelomu tysiącleci*, Lublin 1999, S. 161.

²⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych (Hiroshima, 25 lutego 1981 r.)*, in: M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (Hrsg.), *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła, Cz. II*, Rzym–Lublin 1987, S. 193.

²⁸ J. Mariański, *Młodzież między ...*, S. 235.

²⁹ I. Wrońska, J. Mariański, op. cit., S. 185–186.

³⁰ J. Mariański, *Młodzież między ...*, S. 345.

Leon Smyczek

Dr.; Soziologisches Institut an der Fakultät für Sozialwissenschaften der KUL.

Seine Schwerpunkte der Forschung: u.a., die Religiosität und moralische Haltung polnischer Jugendlicher.

Piotr Donarski



Obraz księdza we włoskich serialach telewizyjnych: pomiędzy stereotypem a rzeczywistością

Das Bild des Priesters in italienischen Fernsehserien – zwischen Stereotyp und Wirklichkeit

Słowa kluczowe: środki masowego przekazu, teorie komunikacji społecznej, metoda, metoda badawcza, wizerunek

Wśród zagadnień, na które badacze przekazów masowych zwracają wiele uwagi, ważne miejsce zajmuje rola środków społecznego przekazu w ewangelizacyjnej misji Kościoła. Badania naukowe poświęcone temu zagadnieniu obejmują szeroką tematykę związaną z teoriami społecznego komunikowania, z teologią, z socjologią mediów oraz z kształtowaniem opinii publicznej i postaw społeczno-religijnych odbiorców mediów. Ogromną rolę odgrywa pod tym względem telewizja i jej programy, a szczególnie seriale i telenowe, bijące ostatnimi czasy wśród odbiorców programów telewizyjnych rekordy popularności. Nie bez znaczenia jest fakt, że to właśnie programy telewizyjne kształtują w umysłach widzów, w sposób bardziej lub mniej zamierzony, nie tylko obraz rzeczywistości, ale odgrywają dużą rolę w tworzeniu i umacnianiu różnego rodzaju stereotypów, w tym stereotypów religijnych. Jakkolwiek wszystkie gatunki medialne są oparte na oczekiwaniach odbiorców i na konwencjach, to niektórym z nich, na przykład serialom, przypisuje się większą „prawdziwość życiową”, czyli głębsze powiązanie z realnym światem. W tej perspektywie ukazują one wydarzenia, doświadczenia

Schlüsselworte: Massenmedien, Theorien sozialer Kommunikation, Methode, Untersuchungsmethode, Bild

Unter den Fragen, denen die Erforscher der Massenmedien viel Aufmerksamkeit widmen, nimmt die Rolle der sozialen Kommunikationsmittel in der Evangelisierungsmission der Kirche einen wichtigen Platz ein. Das Feld wissenschaftlicher Untersuchungen umspannt auf diesem Gebiet eine breite Thematik im Zusammenhang mit den Theorien sozialer Kommunikation, mit der Theologie und Soziologie der Medien sowie mit der Gestaltung der öffentlichen Meinung und der sozio-religiösen Haltungen der Medienkonsumenten. Eine außerordentlich wichtige Rolle spielt diesbezüglich das Fernsehen mit seinen Serien und Telenovellen, die bei den Fernsehzuschauern in letzter Zeit Rekorde an Popularität erreichen. Nicht ohne Bedeutung ist die Tatsache, daß gerade sie bei ihren Zuschauern, auf mehr oder weniger beabsichtigte Weise, nicht nur das Bild der sie umgebenden Wirklichkeit gestalten, sondern auch eine große Rolle spielen bei der Erzeugung und Verfestigung verschiedener Arten von Stereotypen, einschließlich der religiösen. Auch wenn alle Medienarten auf die Erwartungen der Zuschauer und auf Konventionen aufbauen, werden einigen von ihnen, zum Beispiel den Fernsehserien, mehr

i emocje (znane najczęściej telewidzom z ich codziennego życia, głównie z pracy i z życia rodzinnego) oraz wybory między dobrem i złem na podobieństwo mitów – w sposób wyostrzony i stereotypowy. Coraz więcej miejsca poświęca się w nich również sprawom wiary i religii.

W niniejszym artykule pragniemy przedstawić wyniki badań religijno-socjologicznych dotyczących analizy telewizji włoskiej i obrazu księdza, jaki w ostatnich latach przedstawiają włoskie seriale telewizyjne. Celem przeprowadzonych badań było ukazanie, w jaki sposób, pośród tak wielu telewizyjnych bohaterów reprezentujących różne grupy społeczne, środowiska i zawody (policjanci, lekarze, dziennikarze, nauczyciele itd.), jest przedstawiany bohater specyficzny – ksiądz. Można zauważyć, że to właśnie bohater w sutannie był od zawsze szczególnym punktem odniesienia nie tylko dla twórców telewizyjnych, ale przede wszystkim kinowych. To wielkie zainteresowanie filmu i telewizji postacią księdza wpływało z faktu, że osoba duchowna zawsze stanowiła integralną część społeczeństwa, różnych wspólnot i społeczności małych i wielkich. Towarzysząc drugiemu człowiekowi w jego codzienności, stanowiła i dla niego jako odbiorcy, i dla reżyserów nie tylko niewyczerpane źródło pasjonujących opowieści, ale przede wszystkim ważny punkt odniesienia i oceny rzeczywistości.

Pytania towarzyszące postawionej przed podjęciem badań tezie koncentrowały się wokół licznych i różnorodnych w swej charakterystyce postaci księży przedstawianych w filmach telewizyjnych: czy były to postacie autentyczne i wiernie naszkicowane, czy tylko stanowiły ciekawe tło opowiadanych wątków i historii? Jakimi byli księżmi, jakie zadania i jaką misję realizowali w swoim powołaniu? Jakie motywy kierowały ich postępowaniem, jakimi środkami posługiwali się, by osiągnąć zamierzone cele, jakie wartości determinowały ich w kapłańskim

„Lebenswahrheit”, d.h. Verbindung mit dem wahren Leben, zugeschrieben. In dieser Perspektive bringen sie, ähnlich wie Mythen, auf zugespitzte und stereotype Weise Ereignisse, Erfahrungen und Emotionen der Zuschauer zum Ausdruck, die meistens mit ihrem täglichen Leben, ihrer Arbeit, ihrem Familienleben und ihrer Wahl zwischen Gut und Böse verbunden sind. Immer mehr Raum wird auch Fragen des Glaubens und der Religion gewidmet.

Im vorliegenden Artikel wollen wir die Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen vorlegen, welche Analysen des italienischen Fernsehens und das Bild des Priesters betreffen, wie es die italienischen Fernsehserien in den letzten Jahren präsentieren. Das Ziel der durchgeführten Untersuchungen bestand darin, zu zeigen, auf welche Weise der Priester als spezifischer Held unter so vielen anderen Fernsehhelden dargestellt wird, die verschiedene soziale Gruppen und Milieus repräsentieren (Polizisten, Ärzte, Journalisten, Lehrer, Frauen und Männer in verschiedenen Berufen). Man kann feststellen, daß gerade der Held in der Soutane schon immer einen besonderen Bezugspunkt darstellte, nicht nur für die Fernsehautoren, sondern vor allem im Kino. Dieses starke Interesse an der Gestalt des Priesters in Film und Fernsehen resultierte aus der Tatsache, daß der Geistliche immer einen integralen Bestandteil der Gesellschaft, kleiner und großer Gemeinschaften bildete. Da er den Menschen gleichsam in seinem Alltag begleitet, bildet er sowohl für die Zuschauer als auch für die Regisseure nicht nur eine unerschöpfliche Quelle spannender Erzählungen, sondern vor allem einen wichtigen Bezugspunkt und ein Kriterium für die Beurteilung der Realität.

Die Fragen, die die vor Beginn der Untersuchungen aufgestellte These begleiteten, konzentrierten sich auf die zahlreichen und in ihrer Charakteristik in den Fernsehfilmen unterschiedlich dargestellten Priestergestalten: Inwieweit waren das authentische und getreu gezeichnete

życiu? Ważnym elementem przeprowadzonych badań była odpowiedź na pytanie, czy księża w telewizyjnych serialach byli przedstawiani w sposób stereotypowy, a jeśli tak, czy były to stereotypy pozytywne, czy negatywne? Uzyskane wyniki badań z pewnością pomogły odpowiedzieć na podstawowe pytanie: czy bohaterów w sutannach z seriali i telenowel można spotkać w realnym życiu, czy też stanowią oni tylko, w sposób bardziej lub mniej przekonujący, odbicie tożsamości realnych osób?

1. Metoda badań

Zastosowana w badaniach metoda i technika analizy danych opierała się na dorobku metodologicznym socjologii mediów, zapoczątkowanym we Włoszech przez prof. Gianni Losito z Uniwersytetu Rzymskiego Sapienza¹. Metoda zaproponowana przez Losito to analiza treści filmów opierająca się na kwestionariuszach, na podstawie których przeprowadza się swego rodzaju wywiad z każdym z bohaterów. Pole przeprowadzonych badań oraz ich próbę stanowiły włoskie seriale telewizyjne, wyprodukowane i wyemitowane od 1997 do 2001 roku, w których głównymi bohaterami byli księża. Analizie poddano siedem seriali; łącznie obejrzano i przeanalizowano 68 odcinków tych telewizyjnych filmów. Próbie badawczej poddano 68 bohaterów pierwszoplanowych (księży) i 288 postaci drugoplanowych, co daje łączną liczbę 356 przeprowadzonych kwestionariuszy wywiadów.

Wzorując się na podobnych badaniach analizujących bohaterów filmowych, przygotowano dwa rodzaje kwestionariuszy, a w procesie redagowania pytań opierano się na źródłach, których dostarczyła zarówno literatura przedmiotu² i przeprowadzona wcześniej analiza sposobu przedstawiania postaci księdza w filmie, jak również wyniki badań socjologicznych dotyczących duchowieństwa włoskiego³.

Persönlichkeiten, oder bildeten sie nur einen interessanten Hintergrund für die erzählten Motive und Geschichten? Was waren das für Priester, welche Aufgaben und welche Mission erfüllten sie in ihrer Berufung? Von welchen Motiven ließen sie sich in ihrem Handeln leiten? Welcher Mittel bedienten sie sich zum Erreichen der angestrebten Ziele, und welche Werte determinierten die Helden in ihrem Priesterleben? Ein wichtiges Element der durchgeführten Untersuchungen bildete die Beantwortung der Frage, ob die Priester in den Fernsehserien auf stereotype Weise dargestellt wurden, und wenn ja, wie: waren dies positive oder negative Stereotypen? Die Untersuchungsergebnisse, die wir im vorliegenden Artikel in Umrissen vorstellen möchten, helfen uns, die gestellte Frage mit Sicherheit zu beantworten, ob man den Helden in Soutane aus Fernsehserien und Telenovellen wirklich im realen Leben begegnen kann oder ob sie nur, auf mehr oder weniger überzeugende Weise, einen Widerschein ihrer Identität bilden?

1. Die Untersuchungsmethode

Die in den Untersuchungen angewandte Methode und Technik zur Analyse der Angaben basierte auf den methodologischen Errungenschaften der Mediensoziologie, die in Italien von Prof. Gianni Losito von der römischen Sapienza-Universität initiiert wurden.¹ Die von Losito vorgeschlagene Methode betrifft die Analyse der Filminhalte auf der Basis von Fragebögen, aufgrund derer eine Art Interview mit jedem der Helden durchgeführt wird. Das Feld der durchgeführten Untersuchungen und deren Probe bildeten die von 1997 bis 2001 produzierten und ausgestrahlten italienischen Fernsehserien mit Priestern in der Hauptrolle. Analysiert wurden sieben Fernsehserien, und die Gesamtzahl der in Betrachtung gezogenen und analysierten Fernsehfilme betrug 68 Folgen. Die Untersuchungsprobe umfaßte 68 Haupthelden (Priester) und

Kwestionariusz nr 1 zawierał 59 pytań podzielonych na IX zbiorów. Zakres tematyczny badania dotyczył kolejno: charakterystyki demograficznej i społecznej środowiska, w którym żył i pełnił swą duszpasterską misję główny bohater, czyli ksiądz; charakterystyki zewnętrznej oraz psychologicznej bohatera (rodzaj wykonywanej posługi kapłańskiej, jego relacje z innymi i cechy tych relacji, czas wolny, hobby); charakterystyki jego duszpasterskiej pracy i sprawowania sakramentów oraz kryteriów, jakimi kierował się w swojej misji. Kolejne zbiory pytań dotyczyły postawy bohatera – wartości, które M. Rokeach definiuje jako wartości instrumentalne (m.in. kompetencje, osiągnięcia, sukces, kariera, zdolność do podejmowania decyzji, a także te dotyczące etyki i sfery moralnej) oraz wartości graniczne (m.in. aktywność społeczna, prestiż, szczęście i harmonia wewnętrzna, dojrzałość emocjonalna itp.)⁴. Następne pytania w kwestionariuszu dotyczyły postaw prospołecznych i altruistycznych bohatera, zachowań negatywnych i antyspołecznych, których był on lub nie był ofiarą oraz stereotypów i uprzedzeń w zachowaniu księdza i postaci, z którymi wchodził w relacje. Ostatnia grupa pytań skupiała się na charakterystyce strukturalnej analizowanych programów telewizyjnych (chodziło m.in. o nazwę stacji, która wyprodukowała i wyemitowała określony serial, jego gatunek, czas trwania, format, oglądalność i tytuł).

Kwestionariusz nr 2 zawierał 47 pytań, a ich treść w dużej mierze pokrywała się z kwestionariuszem dotyczącym księży. Uzupełniono go jednak o pytania o cechy demograficzne i społeczne postaci drugoplanowych; pytania te okazały się ważne dla uzyskania pełnego obrazu badanych bohaterów. Dotyczyły one m.in. takich wskaźników, jak np. wiek, płeć, zawód, status społeczny, stan cywilny czy narodowość.

Wszystkie wskaźniki z kwestionariuszy zostały poddane analizie przy użyciu dwóch pro-

288 Hintergrundfiguren, was insgesamt 356 ausgefüllte Interviewfragebögen ausmacht.

Nach dem Vorbild ähnlicher Untersuchungen zur Analyse von Filmhelden wurden zwei Arten von Fragebögen vorbereitet, und beim Redigieren der Fragen basierte man auf Quellen, die sowohl von der einschlägigen Literatur² und der früher durchgeführten Analyse der Art und Weise der Darstellung von Priestern im Film als auch von den Ergebnisse soziologischer Untersuchungen über den italienischen Klerus geliefert wurden.³

Der **Fragebogen Nr. 1** enthielt 59 Fragen, die in 9 Gruppen eingeteilt waren. Der thematische Umfang der Untersuchung betraf der Reihe nach: die demographische und soziale Charakteristik der Milieus, in denen der Hauptheld, d.h. der Priester, lebte und seinen Seelsorgeauftrag erfüllte; die innere und psychologische Charakteristik des Helden (die Art des ausgeübten Priesteramtes, seine Beziehungen zu anderen und die Merkmale dieser Beziehungen, Freizeit, Hobby); die Charakteristik seiner Seelsorgearbeit und der Spendung der Sakramente sowie die Kriterien, von denen er sich in seiner Mission leiten ließ. Weitere Fragengruppen betrafen die Haltungen des Helden – Werte, die M. Rokeach als instrumentale Werte definiert (u.a. Kompetenzen, Erzungenschaften, Erfolg, Karriere, Entscheidungsfähigkeit sowie Werte auf dem Gebiet der Ethik und Moral) sowie Grenzwerte (u.a. soziale Aktivität, Prestige, Glück und innere Harmonie, emotionale Reife u.dgl.)⁴. Die nächsten Fragen im Fragebogen betrafen die prosozialen und altruistischen Einstellungen des Helden, negative und antisoziale Verhaltensweisen, denen er zum Opfer fiel oder auch nicht, sowie die Stereotypen und Vorurteile im Verhalten des Priesters und der Personen, mit denen er in Beziehung stand. Die letzte Fragengruppe konzentrierte sich auf die strukturelle Charakteristik der analysierten Fernsehprogramme (u.a. den Namen der Sendeanstalt, die die jeweilige Serie produzierte und ausstrahlte, die Art

gramów badawczych: SPSS (*Statistical Package for the Social Science*) oraz SPAD (*Système Portable pour l'Analyse des Données*). Analiza danych przebiegała więc na dwóch płaszczyznach: po pierwsze, opis i synteza korelacji między różnymi wskaźnikami i zmiennymi; po drugie, wyodrębnienie istniejącej typologii postaci w oparciu o wskaźniki i dane wyselekcjonowane za pomocą metody typu *Cluster Analysis*.

2. Obraz księdza w serialach telewizyjnych

Obraz bohatera w sutannie, który stworzyła telewizja włoska i producenci seriali telewizyjnych, jest złożony, różnorodny. Z jednej strony nawiązuje on do znanych już w historii kina postaci duchownych i ich typologii, a z drugiej strony zawiera pewne wyakcentowanie określonych postaw i wartości, zgodnie z zachodzącymi w społeczeństwie i Kościele włoskim procesami. Niezależnie od tego, z jaką starannością autorzy scenariuszy i reżyserzy telewizyjni naszkicowali swoich bohaterów, oscylują oni zawsze między dwoma biegunami: pomiędzy realną misją księdza w różnych sytuacjach i kontekstach społeczno-religijnych a jej fikcyjnymi wyobrażeniami obciążonymi wieloma stereotypami. Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić istnienie trzech głównych kategorii „serialowych” postaci duchownych: **detektywa**, **działacza społecznego** i **lidera wspólnoty**. Należy podkreślić, że nie są to odrębne i nawzajem wykluczające się trzy sylwetki księży, ale wszystkie wzajemnie się uzupełniają i łączą. Wyodrębnienia i podziału poniższej charakterystyki księży dokonano na podstawie najczęściej występujących w badaniach określonych wskaźników.

1. Ksiądz detektyw to postać najczęściej pojawiająca się w serialach. Warto podkreślić, że seriale kryminalne stanowiły 47,1% poddanych badaniu programów. Ksiądz występujący w roli detektywa jest postacią szczególnie lubia-

der Fernsehserie, ihre Dauer, Format, Einschaltquote und Titel).

Der **Fragebogen Nr. 2** enthielt 47 Fragen, deren Inhalt sich weitgehend mit dem Fragebogen über die Priester deckte, aber ergänzt wurde durch Fragen nach den demographischen und sozialen Merkmalen der Hintergrundfiguren, die sich für die Gewinnung eines umfassenden Bildes der untersuchten Helden als wichtig erwiesen. Hierbei ging es u.a. um solche Indikatoren wie z.B. Alter, Geschlecht, Beruf, gesellschaftlicher Status, Zivilstand und Nationalität.

Alle Indikatoren aus den Fragebögen wurden mit Hilfe zweier Untersuchungsprogramme analysiert: SPSS (*Statistical Package of the Social Science*) und SPAD (*Système Portable pour l'Analyse des Données*). Die Analyse der Angaben erfolgte somit auf zwei Ebenen: die erste betraf die Beschreibung und Synthetisierung der Korrelationen zwischen den verschiedenen Indikatoren und Variablen, die zweite die Unterscheidung der existierenden Typologie der Gestalten, gestützt auf die mittels der Methode der *Cluster Analysis* selektierten Indikatoren und Angaben.

2. Das Bild des Priesters in den Fernsehserien

Das Bild des Helden in der Soutane, das vom italienischen Fernsehen und den Produzenten der Fernsehserien geschaffen wurde, ist vielfältig und reichhaltig. Einerseits knüpft es an bereits aus der Kinogeschichte bekannte Priestergestalten und ihre Typologie an, andererseits werden bestimmte Haltungen und Werte entsprechend den in der italienischen Gesellschaft und Kirche stattfindenden Prozesse besonders „akzentuiert”. Unabhängig davon, mit welcher Sorgfalt die Drehbuchautoren und Fernsehregisseure ihre Helden gezeichnet haben, oszillieren diese immer zwischen zwei Polen: zwischen der realen Mission des Priesters in unterschiedlichen Situationen und sozio-religiösen Kontexten und ihrer von zahlreichen Stereotypen belasteten Fiktionen und Phantasien. Aus

na przez twórców telewizyjnych, a powstawanie licznych produkcji z jego udziałem potwierdza tę wielką popularność. Jest to duchowny obdarzony szczególnym talentem do rozwiązywania różnorodnych zagadek kryminalnych, co wypełnia aż 64,7% serialowych historii o księżach. Dzięki temu talentowi zainteresowania księdza detektywa wykraczają poza krąg naturalnych zainteresowań księży, a on sam przenika do świata przestępczego, pełnego jednocześnie cierpienia i ludzkich dramatów. Najczęściej realizuje swą misję w środowiskach marginesu społecznego charakteryzujących się biedą i przemocą. Analiza antyspołecznych zachowań bohaterów drugoplanowych, wśród których pracuje ksiądz, pozwoliła wyodrębnić kilka głównych problemów, z jakimi musi się zmierzyć detektyw w sutannie. Są to oszustwa i wymuszenia (26,8%), przemoc psychiczna (16,0%), porwania i kradzieże (11,4%), akty wandalizmu (11,4%), zabójstwa (9,0%), używanie i przemyt narkotyków (2,4%). Ksiądz opuszcza zatem tradycyjne miejsce pracy jakim jest parafia i rozwija swą działalność również poza nią, w różnego rodzaju instytucjach społeczno-religijnych. Jest to bohater odważny, konsekwentny i zdeterminowany budzić ludzkie sumienia. Zewnętrznym znakiem jego kapłaństwa jest najczęściej sutanna (71,4%) lub krótki strój duchowny (23,8%). W różnorodnych kontekstach i wątkach filmowych przedstawia się go jako obrońcę słabych i pokrzywdzonych, zawsze gotowego iść z pomocą tym, którzy jej potrzebują. Wśród priorytetów jego kapłańskiej pracy aż 64,7% stanowią te, które określić można jako rozwiązywanie problemów innych.

Ksiądz detektyw kieruje się w swoim działaniu wysokim poczuciem sprawiedliwości społecznej i moralności chrześcijańskiej. Łatwo nawiązuje kontakty i przyjaźnie, najczęściej ze swymi parafianami (54,4%) oraz z osobami, którym pomaga (29,4%). Cieszy się wielkim zaufaniem i prestiżem społecznym. Niejednokrot-

der durchgeführten Analyse ergeben sich generell drei Kategorien von „Serienpriestern“: der **Detektiv**, der **soziale Aktivist** und der **Führer einer Gemeinschaft**. Es muß unterstrichen werden, daß dies keine voneinander getrennten und sich gegenseitig ausschließenden Silhouetten von Priestern sein müssen, sondern daß sie sich alle gegenseitig ergänzen und miteinander verbunden sind. Die Unterscheidung und Einteilung der im Folgenden betriebenen Charakteristik der Priester wurde auf der Grundlage der in den Untersuchungen am häufigsten auftretenden bestimmten Indikatoren vorgenommen.

1. Der Priester als Detektiv kommt in den Serien am häufigsten vor. Es muß hervorgehoben werden, daß die Kriminalfilme im Fernsehen 47,1% der untersuchten Programme darstellten. Der Priester in der Rolle des Detektivs ist eine bei den Fernsehautoren besonders beliebte Gestalt, und die zahlreichen Produktionen dieser Art bestätigen ihre enorme Popularität. Dieser Geistliche ist mit besonderen Talenten ausgestattet, die verschiedensten Kriminalfälle zu lösen, die 64,7% der Seriengeschichten mit Priestern ausfüllen. Damit überschreitet er den Umkreis der natürlichen Interessengebiete von Priestern und bewegt sich in der Welt des Verbrechens, zugleich aber in einer Welt voller Leiden und menschlicher Dramen. Am häufigsten realisiert er seine Mission in einem Milieu der Armut, sozialer Randgruppen und der Gewalt. Eine Analyse der antisozialen Verhaltensweisen der Hintergrundfiguren, mit denen der Priester in Kontakt kommt, ermöglichte einige Hauptprobleme zu unterscheiden, mit denen sich der Detektiv in der Soutane messen muß. Dabei handelt es sich um Betrug und Erpressung (26,8%), psychische Gewalt (16,0%), Entführungen und Diebstähle (11,4%), Vandalismus (11,4%), Tötungen (9,0%) sowie Drogenmißbrauch und Drogenschmuggel (2,4%). Auf diese Weise verläßt der Priester seinen traditionellen Arbeitsplatz, die Pfarrgemeinde, und entfaltet seine Tätigkeit auch außerhalb dieser, in verschie-

nie zmuszony jest stawić czoła zorganizowanym grupom przestępczym i wszelkiego rodzaju aktom kryminalnym. Prowadzony swoistym instynktem detektywistycznym, nie poprzestaje jednak tylko na wskazaniu sprawcy złych czynów, ale dąży do jego nawrócenia i rehabilitacji, co stanowi zwieńczenie każdej filmowej opowieści. Historie z detektywem w sutannie w roli głównej kończą się zawsze szczęśliwie. Fakt ten jeszcze bardziej czyni z niego postać sympatyczną i bardzo wiarygodną w oczach odbiorców, chociaż należy podkreślić, że nie realizuje on typowej dla księdza misji ewangelizowania i dawania świadectwa wiary poprzez akty kultu i tradycyjne duszpasterstwo. Jego życie duchowe ogranicza się do krótkich chwil na modlitwie w kościele, która zajmuje pierwsze miejsce (63,2%) wśród wskaźników określających zewnętrzne przejawy wiary bohatera. Tylko 5,9% serialowych postaci księży detektywów modli się w domu, a zaledwie 1,5% zagląda do Pisma Świętego. W dwudziestu przypadkach, które stanowią 29,4% próby poddanej badaniom, księży nie okazują żadnych zewnętrznych aktów swojej wiary. Mało jest scen, w których ksiądz detektyw odprawia Mszę Świętą (20,6%). Ulubiony i powtarzający się motyw związany z religią, używany przez filmowców w celu przedstawiania sylwetki duchownego rozwiązującego zagadki kryminalne, to scena ukazująca sakrament spowiedzi, w której ksiądz zagląda niejako w duszę winowajcy. W badanych serialach sceny takie stanowią jednak tylko 19,1%.

Na podstawie przedstawionych powyżej danych dotyczących życia duchowego i religijnego charakteryzowanych bohaterów można stwierdzić, że podejmowane przez nich działania ograniczają się tylko i wyłącznie do sfery kryminalnej i sensacyjnej.

Postać detektywa w sutannie, tak popularna we włoskich serialach, nawiązuje do klasycznego bohatera powieści kryminalnej stworzonego

denartigen sozio-religiösen Einrichtungen. Dies ist ein mutiger, konsequenter und zur Weckung der menschlichen Gewissen entschlossener Held. Das äußere Zeichen, das von seinem Priesterberuf zeugt, bildet meistens die Soutane (71,4%) oder ein kurzer Priesterrock (23,8%). In den verschiedenen Kontexten und Episoden des Films wird er als Verteidiger der Schwachen und Geschädigten dargestellt, der immer bereit ist, denen zu Hilfe zu eilen, die ihn brauchen. Von den Prioritäten seiner Priestertätigkeit können 64,7% als Lösung der Probleme anderer bezeichnet werden.

Der Priesterdetektiv läßt sich in seinem Handeln von einem hohen Gefühl sozialer Gerechtigkeit und christlicher Moral leiten; häufig sieht er sich gezwungen, organisierten Verbrecherbanden und allen möglichen kriminellen Akten die Stirn zu bieten. Der Detektiv in der Soutane ist ein Held, der leicht Kontakte und Freundschaften knüpft, meistens mit Mitgliedern seiner Pfarrgemeinde (54,4%) sowie mit den Personen, denen er hilft (29,4%). Er genießt großes Vertrauen und soziales Prestige. Von seinem detektivistischen Gespür geleitet, läßt er es nicht beim Anzeigen des Verursachers böser Taten bewenden, sondern strebt dessen Umkehr und Rehabilitation an, was dann die Krönung jeder Filmgeschichte bildet. Die Geschichten mit dem Priesterdetektiv in der Hauptrolle nehmen immer ein glückliches Ende. Diese Tatsache macht ihn in den Augen der Zuschauer noch mehr zu einer sympathischen und sehr glaubwürdigen Figur, obwohl unterstrichen werden muß, daß er die für einen Priester typische Mission der Evangelisierung und Bezeugung des Glaubens durch Kultakte und traditionelle Seelsorge eben nicht realisiert. Sein spirituelles Leben beschränkt sich auf kurze Augenblicke des Gebets in der Kirche, das unter den auf die äußeren Erscheinungsformen des Glaubens des Helden verweisenden Indikatoren den ersten Platz einnimmt (63,2%). Nur 5,9% der Priester-

przez Gilberta Chestertona, księdza Browna – który pojawił się na ekranach telewizyjnych w USA i we Włoszech na początku lat 70. ubiegłego stulecia. Istnieje jednak zasadnicza różnica pomiędzy literackim pierwowzorem a telewizyjnym bohaterem, ponieważ ten ostatni stanowi nową kategorię wymyśloną na użytek telewizji.

Ksiądz detektyw nie jest jedynym, w bardzo bogatej produkcji telewizyjnej, bohaterem rozwiązującym zagadki kryminalne. Obok niego spotykamy włoskich karabinierów, oficerów śledczych, policjantów czy prywatnych detektywów. Wszyscy oni stanowią grupę bohaterów bardzo popularnych i pozytywnych. W ten sposób również postać księdza wpisuje się w krąg opowieści i historii telewizyjnych obdarzonych zaufaniem i akceptacją społeczną odbiorców. Należy jednak podkreślić, że są to postaci nierealne, a ich pozytywna konotacja służy tylko i wyłącznie doraźnym celom zrealizowania kolejnego przyciągającego uwagę odcinka serialu kryminalnego, gdzie uczucia i emocje zwyciężają nad realizmem. Seriale telewizyjne nie odzwierciedlają prawdziwego obrazu księży, ale go kreują. Powstaje w ten sposób fikcyjna kategoria księdza, daleka w swej charakterystyce od rzeczywistego powołania i misji, jaką spełniają duchowni w Kościele i w społeczeństwie. Nawet jeśli angażują się w swojej pracy duszpasterskiej w działalność na rzecz ludzi pokrzywdzonych, wyrzuconych na margines życia społecznego, to jednak ich głównym zadaniem nie jest to, co przedstawiają seriale telewizyjne. Z tego względu postać księdza detektywa wydaje się mało realna i wiarygodna. Wnioski te potwierdzają również postawioną na początku badań tezę, że postać ta, jako figura fikcyjna i wymyślona na użytek telewizji, jest usytuowana pomiędzy stereotypem a rzeczywistością.

2. Ksiądz działacz społeczny i charytatywny to bohater serialowych filmów, których główny wątek osnuty jest wokół problemów ludzkich

detektive in den Fernsehserien beten zu Hause, und gerade einmal 1,5% lesen in der Heiligen Schrift. In zwanzig Fällen, die 29,4% der Untersuchungsprobe ausmachen, manifestieren die Priester keinerlei äußere Akte ihres Glaubens. Es gibt nur wenige Szenen, in denen der Priesterdetektiv die Heilige Messe zelebriert (20,6%). Ein beliebtes und sich oft wiederholendes Motiv bei der Darstellung der geistigen Silhouette des Kriminalfälle lösenden Priesters bilden die Szenen, die das Sakrament der Beichte darstellen und in denen der Priester gleichsam in die Seele des Schuldigen hineinschaut. In den untersuchten Serien ist dies allerdings nur zu 19,1% der Fall.

Wie aus den oben präsentierten Angaben über das geistige und religiöse Leben der Helden hervorgeht, kann festgestellt werden, daß sich die Effektivität der von ihnen unternommenen Aktivitäten einzig und allein auf den kriminellen und sensationellen Bereich beschränkt.

Die in den italienischen Fernsehserien so populäre Gestalt des Detektivs in der Soutane wird mit dem klassischen Helden des von Gilbert Chesterton geschaffenen Kriminalromans „Pater Brown“ assoziiert, der zu Beginn der siebziger Jahre in den USA und in Italien auf den Bildschirm kam. Allerdings besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem literarischen Vorbild und dem Fernsehhelden, weil letzterer eine für den Fernsehgebrauch erfundene neue Kategorie bildet.

Der Priesterdetektiv ist in der sehr umfangreichen Fernsehproduktion nicht der einzige Held, der Kriminalfälle löst. Neben ihm begegnen wir italienischen Carabinieri, Untersuchungsbeamten, Polizisten und Privatdetektiven. Sie alle bilden eine Gruppe sehr populärer und positiver Helden. Auf diese Weise wird auch die Gestalt des Priesters in den Kreis der Fernsehgeschichten und -erzählungen einbezogen, die sich des Vertrauens und der sozialen Akzeptanz der Zuschauer erfreuen. Es muß jedoch betont werden, daß dies ziemlich unwirkliche Gestalten

dramatów oraz codziennego życia. Wśród nich na pierwszym miejscu, wyłączając historie kryminalne, sytuują się problemy wynikające z biedy i ubóstwa (41,2%), kryzysów małżeńskich (35,3%), konfliktów na linii rodzice – dzieci (33,8%), niezrozumienia ze strony rodziny księdza (14,7%), choroby (13,2%) czy aborcji (2,9%). Zaledwie w jednym przypadku główny wątek stanowi problem wiary i życia religijnego. Ksiądz społecznik to typ duchownego z jednej strony wielkodusznego i współczującego, a z drugiej strony to typ człowieka o silnym charakterze i woli. Jego życiowe credo i misja to „być użytecznym społecznie”, a swoje kapłańskie powołanie rozumie on przede wszystkim jako solidaryzowanie się z biednymi i potrzebującymi pomocy. Wśród zadań, które uważa za najważniejsze w kapłańskiej misji, na czoło wysuwają się dzieła miłosierdzia, które stanowią 80,9% wszystkich podejmowanych przez niego działań. Zaraz za nimi sytuują się działania podejmowane na rzecz rozwiązywania problemów bliźnich (66,7%). Zewnętrznie szybko rozpoznawalny (90,3% poddanych analizie filmowych duchownych nosi sutannę lub strój krótki), wzbudza od razu zaufanie i przyjaźń. Jego przyjaciółmi są głównie osoby, którym pomaga (71,4%), natomiast niewielką grupę reprezentują tutaj inni księża czy zakonnicy (14,29%). Jego dom, czyli plebania (88,2% poddanych badaniu bohaterów mieszka tam ze świeckimi współpracownikami), staje się swoistym miejscem pomocy i wsparcia.

W swoich inicjatywach i działaniach ksiądz nie ogranicza się tylko do domu parafialnego. Często go opuszcza i udaje się do więzień, na peryferie miast czy do dzielnic przemocy i nędzy. Nie istnieje jedna, wybrana grupa, w której prowadziłby swą charytatywną i społeczną działalność. Spotykamy go wśród ludzi różnych profesji i grup społecznych: robotników, przedsiębiorców, gospodyń domowych, bezrobotnych i przestępców. Pracuje głównie wśród dorosłych

sind und daß ihre positive Konnotation einzig und allein dem kurzfristig Ziel dient, mit einer weiteren Folge der Krimiserie die Aufmerksamkeit des Zuschauers zu fesseln, wobei Gefühle und Emotionen immer den Sieg über den Realismus davontragen. Die Fernsehserien widerspiegeln kein wirkliches Bild des Priesters, sondern sie kreieren ein ganz bestimmtes Bild von ihm. Auf diese Weise entsteht eine fiktive Kategorie von Priestern, deren Charakteristik von der wirklichen Berufung und Mission der Geistlichen in der Kirche und in der Gesellschaft weit entfernt ist. Selbst wenn sie sich in ihrer Seelsorgetätigkeit für Aktivitäten zugunster geschädigter und an den Rand des sozialen Lebens abgedrängten Menschen engagieren, besteht ihre Hauptaufgabe dennoch nicht in dem, was die Fernsehserien präsentieren. Aus diesem Grunde scheint der Priesterdetektiv eine ziemlich unrealistische und nur wenig glaubwürdige Gestalt zu sein. Dies bestätigt auch die zu Beginn der Untersuchungen aufgestellte These, daß er als fiktive und für Fernsehzwecke erfundene Figur zwischen Stereotyp und Wirklichkeit situiert ist.

2. Der Priester als sozialer und karitativer Aktivist bildet den Helden von Serienfolgen, in denen sich das Hauptmotiv auf Probleme menschlicher Dramatik und des alltäglichen Lebens bezieht. Dabei nehmen – mit Ausnahme der Kriminalgeschichten – die Probleme von Armut und Elend den ersten Platz ein (41,2%), darauf folgen Ehekrisen (35,3%), Konflikte zwischen Eltern und Kindern (33,8%), Unverständnis von Seiten der Familie des Priesters (14,7%), Krankheiten (13,2%) oder Abtreibung (2,9%). Nur in einer Eposode stellt das Problem des Glaubens und des religiösen Lebens das Hauptmotiv dar. Der Sozialpriester ist ein Typus des Geistlichen, der einerseits großherzig und mitfühlend ist, andererseits aber auch über einen starken Charakter und Willen verfügt. Sein Credo und seine Mission im Leben ist auf „soziale

(54,2%), młodzieży (20,1%), osób w podeszłym wieku (19,4%) oraz dzieci (6,3%). Rozwiązuje nie tylko problemy związane z ubóstwem materialnym, ale również duchowym – pomaga sklóconym rodzinom, rozwiązuje kłopoty rodziców i dzieci, uczestniczy w pokonaniu problemów natury moralnej, łączy rozbite małżeństwa i rodziny. Filmowe opowieści, w których powyżej opisana postać księdza odgrywa główną rolę, są skonstruowane tak, aby uwypuklić jego duchowe ojcostwo. Przejawia się ono głównie w pozytywnych cechach jego charakteru takich jak aurytet, cierpliwość czy dobroć. Powyższe cnoty okazują się niezastąpione w jego misji burzenia murów nienawiści, łagodzenia sporów czy naprawiania wyrządzonych krzywd. W relacjach z innymi jest serdeczny, przyjacielski, pogodny, co często podkreśla zewnętrznymi gestami. Ksiądz społecznik okazuje się nie tylko ciepłym i dobrym słuchaczem, ale jest zawsze gotowy, aby pośpieszyć z pomocą innym. Nie ucieka w takich sytuacjach od poświęceń i wyrzeczeń. Chociaż nie jest do końca postacią idealną i przeżywa, tak jak inni bohaterowie, wewnętrzne konflikty (kłopoty z celibatem dotyczą 7,0% filmowych księży, depresja – 4,7%, wątpliwości w wierze – 4,6%), to jest osobą godną zaufania i w większości przypadków stanowi główny punkt odniesienia dla innych bohaterów. Te serialowe postacie oczekują od księdza rady i pomocy. Warto podkreślić, że wśród przedstawianych w serialach konfliktów i trudnych sytuacji życiowych brakuje jednak tych związanych z wiarą i życiem religijnym. Tego typu pomocy wierni nie oczekują od swojego duszpasterza. Jednak mimo takich ograniczeń w ukazywaniu tożsamości i misji duchownego, sylwetka księdza altruisty i społecznika wydaje się najbardziej zbliżona do prawdziwego obrazu duszpasterza zaangażowanego w pracę na parafii i w instytucjach społeczno-religijnych poza parafią. Przywołuje ona, podobnie jak postać księdza detekty-

Nützlichkeit” eingestellt, und seine Priesterberufung versteht er vor allem als Solidarisierung mit den Armen und Hilfsbedürftigen. Was die Aufgaben betrifft, die er in seinem Priesterberuf für am wichtigsten erachtet, so nehmen die Werke der Barmherzigkeit den ersten Rang ein, welche 80,9% aller von ihm unternommenen Aktivitäten ausmachen. Gleich darauf folgt der Einsatz zur Lösung der Probleme seiner Nächsten (66,7%). Äußerlich leicht erkennbar (90,3% der Geistlichen in unserer Probe tragen eine Soutane oder einen kurzen Priesterrock), erweckt er sofort Vertrauen und Freundschaft. Seine Freunde sind hauptsächlich die Personen, denen er hilft (71,4%), während andere Priester oder Ordensleute diesbezüglich nur eine geringe Gruppe repräsentieren (14,29%). Seine Wohnung, d.h. das Pfarrhaus (88,2% der in unserer Untersuchung berücksichtigten Helden wohnt dort mit Laienmitarbeitern zusammen), wird zu einem besonderen Ort der Hilfe und Unterstützung. In seinen Initiativen und Aktivitäten beschränkt sich der Priester nicht nur auf das Pfarrhaus. Oft verläßt er dieses und besucht Gefängnisse, Randgebiete der Stadt sowie Armuts- und Elendsviertel. Es gibt keine besondere Gruppe, unter denen er seine karitative und soziale Arbeit leistet. Wir begegnen ihm unter Menschen ganz unterschiedlicher sozialer Gruppen und Berufe: Arbeitern, Unternehmern, Hausfrauen oder Arbeitslosen und Kriminellen. Er arbeitet hauptsächlich mit Erwachsenen (54,2%), Jugendlichen (20,1%), Senioren (19,4%) und Kindern (6,3%). Er löst nicht nur Probleme im Zusammenhang mit der materiellen Armut, sondern auch geistige Probleme; z.B. hilft er zerstrittenen Familien, löst die Schwierigkeiten von Eltern und Kindern, nimmt an der Überwindung von Problemen moralischer Natur teil und vereint zerrüttete Ehen und Familien. Die Filmgeschichten, in denen eine solche Gestalt des Priesters die Hauptrolle spielt, sind so konstruiert, daß seine geistige Vaterschaft hervorgehoben

wa, bardzo znany w literaturze i w kinematografii obraz księdza filantropa, wychowawcy dzieci i młodzieży czy dobroczyńcy. Jest to bohater, którego szczególnie upodobali sobie twórcy kina i seriali telewizyjnych. Trzeba zauważyć, że taka sylwetka duchownego w pełni odpowiada na zapotrzebowanie współczesnej telewizji i jej programów (w tym filmów), które na wzór kroniki wydarzeń relacjonują i opisują codzienne życie odbiorców. W ten sposób fikcyjna misja i działalność społeczna księdza odzwierciedla, w bardziej lub mniej wierny sposób, realny świat i realne zdarzenia.

3. Ksiądz lider wspólnoty to sylwetka duchownego realizującego własne powołanie nie tylko na terenie parafii, w której pracuje (66,7% w ogólnej próbie), ale tworzącego też swojego rodzaju duchową wspólnotę również poza nią (różnego rodzaju świetlice i ogniska dla dzieci i młodzieży stanowią 28,6% środowiska pracy bohaterów). Jest to bohater bardzo aktywny i dynamiczny w podejmowanych działaniach, a przy tym otwarty na dialog i dobrze radzący sobie z wyzwaniem współczesnego świata i przemianami zachodzącymi w społeczeństwie. Zaangażowany w duszpasterską pracę, najczęściej wśród osieroconych dzieci i trudnej młodzieży, przeżywa razem z innymi bohaterami wszelkiego rodzaju konflikty odzwierciedlające kondycję moralną i postawy społeczno-religijne współczesnego społeczeństwa włoskiego, a szczególnie włoskiej rodziny. Obdarzony talentem budowania dobrych i szczyrych więzi z innymi, łatwo zdobywa ich zaufanie, szacunek i przyjaźń. Ponieważ większość swojego czasu poświęca innym, znajduje mało czasu na modlitwę i życie duchowe: rzadko modli się i nie ma osobistej, kapłańskiej relacji z Bogiem: 62,5% poddanych badaniu filmowych postaci księży nie odprawia żadnych sakramentów ani nie sprawuje liturgii. Źródłem jego duchowej siły i wewnętrznej satysfakcji są spotkania i bliskie wię-

wird, welche hauptsächlich in seinen positiven Charaktereigenschaften wie Autorität, Geduld und Güte in Erscheinung tritt. Diese Tugenden erweisen sich als unersetzlich in seiner Mission des Einreißen der Mauern des Hasses, der Besänftigung von Streitigkeiten oder der Wiedergutmachung zugefügten Leides. In seinen Beziehungen mit anderen ist er herzlich, freundlich und heiter, was oft noch durch äußere Gesten unterstrichen wird. Der Sozialpriester erweist sich nicht nur als ein geduldiger und guter Zuhörer, sondern ist auch immer bereit, anderen zu Hilfe zu eilen. In solchen Situationen schreckt er auch nicht vor Opfern und Hingabe zurück. Auch wenn er keine völlig ideale Gestalt ist und wie andere Helden auch innere Konflikte erleidet (Schwierigkeiten mit dem Zölibat – 7,0% aller Fälle, Depressionen – 4,7%, Glaubenszweifel – 4,6%), stellt er eine vertrauenswürdige Person und in den meisten Fällen den Hauptbezugspunkt für die anderen Helden dar. Das sind Menschen, die vom Priester Rat und Hilfe erwarten.

Es muß unterstrichen werden, daß unter den in den Fernsehserien präsentierten Konflikten und schwierigen Lebenssituationen solche fehlen, die mit dem Glauben und dem religiösen Leben verbunden sind. Derartige Hilfe erwarten die Gläubigen von ihrem Seelsorger gar nicht erst. Aber trotz solcher Einschränkungen beim Aufzeigen der Identität und Mission des Geistlichen scheint die Silhouette des altruistischen und sozial engagierten Priesters dem wahren Bild des in der Arbeit in seiner Pfarrgemeinde und in den sozio-religiösen Einrichtungen außerhalb der Pfarrei engagierten Seelsorgers noch am ehesten zu entsprechen. Er erinnert, ähnlich wie die Gestalt des Priesterdetektivs, an das in Literatur und Kinematographie sehr bekannte Bild des Kinder und Jugendliche erziehenden philanthropischen Priesters und Wohltäters. An diesem Helden haben die Kino- und Fernsehautoren besonderen Gefallen gefunden. Es muß be-

zy łączące go przede wszystkim z przyjaciółmi, wśród których pracuje i którym pomaga. Przyjacielskie relacje z parafianami stanowią aż 81,2% wszystkich jego relacji. Swoje kapłańskie powołanie rozumie raczej jako realizowanie misji zjednywania ludzi i społecznego oddziaływania niż jako wypełnianie tylko religijnych zadań wynikających z wiary i kultu. Taką specyficzną formę duszpasterstwa, której towarzyszy głębokie emocjonalne zaangażowanie, wybiera zdecydowana większość serialowych księży (87,5%).

Z przeprowadzonych badań wynika, że w codziennej duszpasterskiej pracy księdza lidera bardziej dostrzegalne są i nabierają znaczenia jego ludzkie przymioty i zalety niż duchowe wartości. Wyrozumiałość dla ludzkich słabości, dobroć, cierpliwość, a przede wszystkim umiejętność podjęcia dialogu również z niewierzącymi to cechy, które nie tylko zbliżają go do ludzi, ale pozwalają nawiązywać głębokie więzy przyjaźni i budować braterską wspólnotę. Poczucie humoru i życzliwe nastawienie do innych przyczyniają się do jego popularności wśród parafian i poza parafią. Choć przedstawiany jest czasami z przymrużeniem oka, nie ucieka od odpowiedzialności za drugiego człowieka, wykazuje się odwagą i roztropnością oraz jest skłonny do aktów heroicznych (61,9% analizowanych postaci).

Serialowa postać księdza jako lidera wspólnoty, podobnie jak księdza detektywa czy społecznika, również znajduje swoje odpowiedniki w historii włoskiego kina. Przywołuje ona bardzo popularny i znany obraz duchownego zaangażowanego w pracę na rzecz sierot i trudnej młodzieży. Wystarczy wspomnieć liczne filmy o księdzu Bosko czy księdzu Orionie. Wszystkie one przedstawiają swoich bohaterów jako społeczników i liderów założonych przez siebie wspólnot, ale z mniejszym zaakcentowaniem wartości duchowych i religijnych.

Filmowa sylwetka księdza jako lidera parafii i przywódcy różnych wspólnot odpowiada w du-

merkt werden, daß eine solche Silhouette des Geistlichen voll und ganz dem „Bedarf“ des heutigen Fernsehens und seiner Programme (einschließlich der Filme) gerecht wird, das nach dem Vorbild einer Ereignischronik über das alltägliche Leben der Zuschauer berichtet und es schildert. Auf diese Weise widerspiegelt die fiktive Mission und soziale Aktivität des Priesters, auf mehr oder weniger realistische Weise, die reale Welt und das wirkliche Geschehen.

3. Der Priester als Gemeinschaftsführer bildet die Silhouette eines Geistlichen, der seine Berufung nicht nur auf dem Territorium der Pfarrei realisiert, in der er arbeitet (66,7% der Gesamtprobe), sondern auch außerhalb dieser eine Art geistiger Gemeinschaft schafft (verschiedene Arten von Klubräumen und Zentren für Kinder und Jugendliche bilden 28,6% der Arbeitsmilieus der Helden). Dieser Priester ist sehr aktiv und in seinen Handlungen überaus dynamisch; darüber hinaus ist er immer zum Dialog bereit und kommt mit den Herausforderungen der heutigen Welt und den in der Gesellschaft stattfindenden Wandlungen gut zurecht. In seinem Engagement für die Seelsorgearbeit, oft inmitten von Waisenkindern und verhaltensgestörten Jugendlichen, durchlebt er zusammen mit den anderen Helden alle möglichen Konflikte, die die moralische Kondition und die sozio-religiösen Grundlagen der heutigen italienischen Gesellschaft und besonders der italienischen Familie widerspiegeln. Ausgestattet mit dem Talent, gute und ehrliche Beziehungen mit den anderen Menschen zu unterhalten, gewinnt er leicht ihr Vertrauen, ihre Wertschätzung und ihre Freundschaft. Da er die meiste seiner Zeit anderen widmet, bleibt ihm nur wenig Zeit zum Gebet und zum spirituellen Leben: er betet nur selten und hat keine persönliche, priesterliche Beziehung zu Gott. 62,5% der analysierten Priester gestalten zelebrieren in den Filmen keine Sakramente und feiern auch keinen Gottesdienst. Die

żym stopniu prawdziwemu obrazowi współczesnego włoskiego duchownego – pomijając fakt, że autorzy seriali redukują jej religijny i duchowy wymiar, co wykazała przedstawiona powyżej charakterystyka. Jak wynika z wcześniej cytowanych badań socjologicznych obejmujących włoski kler, duża część duchowieństwa włoskiego jest zaangażowana w duszpasterstwo pozaparafialne w różnych wspólnotach i instytucjach o charakterze religijnym i społecznym, jak np. domy dziecka, zakłady resocjalizacyjne czy więzienia, a jej codzienna praca wykracza poza tradycyjnie pojmowaną wspólnotę parafialną⁵.

3. Pomiędzy stereotypem a rzeczywistością

Przeprowadzona analiza włoskich seriali telewizyjnych oraz literatura przedmiotu opisująca zjawisko stereotypu kreślą sylwetki księży, które możemy uznać za stereotypowe. W porównaniu jednak do licznych stereotypów osoby księdza występujących we włoskiej tradycji i w powszechnej opinii, są to stereotypy inne, i w pewnym sensie nowe. Wydaje się, że jest to wynikiem zachodzących w społeczeństwie włoskim zmian oraz, co za tym idzie, dostosowania form pracy duszpasterskiej i stylu życia duchownych do zaistniałych przeobrażeń. Aby mówić o stereotypowym obrazie księdza w filmach telewizyjnych, celowym wydaje się najpierw przywołanie definicji stereotypu. Stereotyp można określić jako funkcjonujące w świadomości społecznej skróty, uproszczone i zabarwione wartościująco wyobrażenie jakichś rzeczy, osób, grup społecznych, często oparte na niepełnej lub fałszywej wiedzy o świecie, utrwalone jednak przez tradycję i nieulegające zmianom⁶.

Należy pamiętać, że stereotypy są zawsze mocno związane ze złożonymi, różnorodnymi procesami psychologicznymi i socjologicznymi i nie można ich klasyfikować na podstawie jednego tylko punktu widzenia. Powyższa trudność

Quelle ihrer geistigen Kraft und inneren Befriedigung bilden die Begegnungen und engen Beziehungen, die den Priester vor allem mit seinen Freunden verbinden, inmitten derer er arbeitet und denen er hilft. Die freundschaftlichen Beziehungen zu Mitgliedern seiner Pfarrgemeinde bilden 81,2% all seiner Interaktionen. Seine Priesterberufung versteht er eher als Realisierung, Menschen zu gewinnen und sozialen Einfluß auf sie auszuüben, und nicht nur als Auftrag zu religiösen Glaubens- und Kultakten. Eine solche spezifische Form der Seelsorge, die mit einem tiefen emotionalen Engagement einhergeht, erfüllt die überwiegende Mehrheit der in den Fernsehserien gezeigten Priester (87,5%).

Aus den durchgeführten Untersuchungen wird deutlich, daß in der täglichen Seelsorgetätigkeit des Führerpriesters seine menschlichen Eigenschaften und Vorzüge stärker erkennbar werden und größere Bedeutung besitzen als die spirituellen Werte. Nachsicht gegenüber menschlichen Schwächen, Güte, Geduld und vor allem seine Dialogfähigkeit auch mit Ungläubigen – das alles sind Eigenschaften, die ihn den Menschen nicht nur näherbringen, sondern ihm auch die Knüpfung tiefer Freundschaftsbande und die Schaffung einer brüderlichen Gemeinschaft ermöglichen. Sein Sinn für Humor und seine wohlwollende Einstellung anderen gegenüber tragen zu seiner Popularität in der Pfarrgemeinde und auch außerhalb ihrer bei. Auch wenn er manchmal mit einem gewissen Augenzwinkern dargestellt wird, flieht er nicht vor der Verantwortung für den anderen Menschen, sondern zeigt Mut und Umsicht und ist auch zu heroischen Akten fähig (61,9% der analysierten Filmpriester).

Die Fernsehserienfigur des Priesters als Gemeinschaftsführers besitzt ebenso wie der Priesterdetektiv oder der Priesteraktivist ebenfalls ein Äquivalent in der Geschichte des italienischen Kinos. Angeknüpft wird an das sehr populäre und bekannte Bild des Geistlichen, der sich

dotyczy również stereotypowych postaci księży w serialach telewizyjnych. Odzwierciedlają one bowiem, w sposób określony przez wymogi scenariusza, wiele aspektów kapłańskiej służby, zarówno w społeczeństwie (księża filantropi, wychowawcy, społecznicy i działacze charytatywni, detektywi), jak i w samym Kościele (księża celebrycy obrzędy liturgiczne i sakramenty). Nie bez znaczenia jest też wszechstronny opis postaci księdza, począwszy od cech zewnętrznych, jak np. sutanna i ogólny wygląd, a skończywszy na psychologicznej charakterystyce (kłopoty z celibatem, kryzysy i wątpliwości w wierze, załamania i depresje). Stereotypy w sposobie telewizyjnego obrazowania księży można odnaleźć również w ich postawach moralnych, społecznych oraz religijnych.

Pośród wielu stereotypowych wyobrażeń księdza, które telewizja włoska pokazuje w swoich serialach, na pierwsze miejsce wysuwa się postać księdza społecznika, działacza charytatywnego i wychowawcy dzieci i młodzieży. Jest to stereotyp wykreowany, zdaniem włoskiego badacza filmu i kina Leandro Castellaniego, przez kino amerykańskie już w latach 30. ubiegłego stulecia i reprezentowany głównie przez dwie wielkie produkcje filmowe Normana Tauraga – *Miasto chłopców* (1938) i *Ludzie z miasta chłopców* (1941)⁷. Podobnie jak bohaterowie tego edukacyjnego nurtu filmowego w kinie amerykańskim, również księża z seriali telewizyjnych są zaangażowani głównie w działalność charytatywną i społeczną, najczęściej wśród dzieci i młodzieży. Ze względu na swoją prospołeczną konotację jest to typ bohatera bardzo popularny, zarówno wśród twórców kina telewizyjnego, jak również wśród jego odbiorców. Takim stereotypowi duchownego przypisywane są zawsze te same cechy i takie same postawy społeczno-religijne. Są to bohaterowie silni wewnętrznie, odważni i przekonani o słuszności wybranej drogi życiowej i misji służenia ludziom.

für die Arbeit mit Waisenkindern und verhaltensgestörten Jugendlichen engagiert – hier sei nur an die zahlreichen Filmproduktionen über Pater Bosco oder Pater Orione erinnert. Sie alle präsentieren ihre Helden als Sozialaktivisten und Führer von ihnen gegründeter Gemeinschaften, allerdings mit geringerer Betonung geistiger und religiöser Werte.

Auch wenn die Gestalt des Priesters als Führer der Pfarrgemeinde und Führer verschiedener Gemeinschaften von den Serienautoren in der hier präsentierten Charakteristik seine religiösen und geistigen Vorzüge reduziert wird, entspricht diese Silhouette doch weitgehend dem wirklichen Bild des heutigen italienischen Geistlichen. Wie die oben zitierten soziologischen Untersuchungen über den italienischen Klerus zeigen, engagiert sich ein großer Teil der italienischen Geistlichen auch außerhalb der eigenen Pfarrei in verschiedenen Gemeinschaften und Einrichtungen mit religiösem und sozialem Charakter wie z.B. in Waisenhäusern, Erziehungsanstalten oder Gefängnissen, und ihre tägliche Arbeit überschreitet die Grenzen der traditionell verstandenen Pfarrgemeinde.⁵

3. Zwischen Stereotyp und Wirklichkeit

Aus der durchgeführten Analyse italienischer Fernsehserien und auf der Grundlage der einschlägigen Literatur zum Thema des Phänomens der Stereotypen überhaupt ergeben sich Priestersilhouetten, die wir als stereotype Figuren bezeichnen können. Jedoch im Vergleich zu den zahlreichen Stereotypen des Priesterbildes, die in der italienischen Tradition und in der öffentlichen Meinung existieren, sind dies andere, in gewissem Sinne neue Stereotypen. Es scheint, daß dies das Ergebnis der in der italienischen Gesellschaft stattfindenden Wandlungen und infolgedessen auch der Anpassung der Formen der Seelsorgetätigkeit und des Lebensstils der Geistlichen an die veränderte Situation ist. Um von

Powyższy stereotyp staje się, w powszechnej świadomości odbiorców, mocnym punktem odniesienia wskazującym na to, że ksiądz powinien być zawsze dyspozycyjny i gotowy, aby służyć innym. Postać księdza społecznika i wychowawcy jest na wskroś pozytywna i jako taka nie stanowi uproszczonego czy zafałszowanego wyobrażenia kapłana. Wręcz przeciwnie, odzwierciedla ona solidną i trwale obecną w społeczeństwie i Kościele włoskim sylwetkę duszpasterza. Poprzez przedstawianie takiego stereotypu księdza seriale telewizyjne, w sposób bardziej lub mniej wierny, odtwarzają jednak rzeczywistość, i tym samym potwierdzają swoją ludyczną funkcję.

Jeśli chodzi o stereotypy, które możemy określić jako nowe, to w serialach poddanych analizie spotykamy postacie księży otwartych, komunikatywnych i gotowych do dialogu ze współczesnym światem. Nie przypominają one w niczym – znanych także z historii kina – konserwatywnych i apodyktycznych duchownych stojących po stronie silnych i rządzących, a równocześnie niezdolnych do dzielenia z wiernymi trudów, ale też i radości, codziennego życia. Są to postacie dalekie również od tych, które, zarówno w kinematografii jak i w tradycji, przyjęły karykaturalne i negatywne zabarwienie: księży skąpych, nadużywających alkoholu czy rozwiązłych. Nowy stereotyp stworzony przez seriale telewizyjne ukazuje natomiast księdza sympatycznego i przyjacielskiego, który spełnia również rolę dobrego i życzliwego doradcy. Taki pozytywny charakter serialowego bohatera w sutannie jest w filmach wyakcentowany zarówno poprzez zewnętrzne cechy postaci (sympatyczny i dobroduszny wyraz twarzy, przyjacielskie gesty), jak również styl duszpasterstwa i życia: ksiądz otoczony parafianami, lubiany przez dzieci, młodzież i starszych, niosący różnorodną pomoc nie tylko w parafii, ale też w środowiskach dalekich tradycyjnemu duszpasterstwu. Z przeprowadzonej analizy bohaterów

einem stereotypen Bild des Priesters in den Fernsehfilmen zu sprechen, ist es wohl angebracht, zuerst an die Definition der Stereotypen zu erinnern: als im gesellschaftlichen Bewußtsein funktionierende, vereinfachte und wertend gefärbte Vorstellungen über Dinge, Personen und soziale Gruppen, die oft auf unvollständigen oder falschen Informationen beruhen, aber durch Traditionen verfestigt wurden und keinen Veränderungen mehr unterliegen.⁶

Es sei daran erinnert, daß Stereotypen immer im komplexen Raum verschiedenartiger psychologischer und soziologischer Prozesse festgemacht sind und nicht gestützt auf nur einen Standpunkt klassifiziert werden können. Diese Schwierigkeit betrifft auch die Stereotypen der Priestergestalt in den Fernsehserien. Sie widerspiegeln nämlich – auf eine von den Erfordernissen des Drehbuches bestimmte Art – viele Aspekte des priesterlichen Dienstes, sowohl in der Gesellschaft (Priester als Philanthropen, Erzieher, soziale und karitative Aktivisten sowie Detektive) als auch in der Kirche selbst (Priester, die liturgische Riten zelebrieren und die Sakramente spenden). Nicht ohne Bedeutung ist auch die allseitige Darstellung bei der Beschreibung ihrer Gestalt, angefangen von Äußerlichkeiten wie z.B. Soutane und allgemeinem äußerem Aussehen bis hin zu ihrer psychologischen Charakteristik (Schwierigkeiten mit dem Zölibat, Glaubenskrisen und -zweifel, Zusammenbrüche und Depressionen). Stereotypen bei der Fernsehpräsentation des Priesterbildes können auch in ihren moralischen, sozialen und religiösen Haltungen gefunden werden.

Von den vielen stereotypen Darstellungen des Priesters, die das italienische Fernsehen in ihren Serien bringt, steht an erster Stelle die Gestalt des sozial und karitativ engagierten Priesters, der sich auch für die Erziehung von Kindern und Jugendlichen einsetzt. Dem italienischen Film- und Kinowissenschaftler Leandro Castellani zufolge ist

drugoplanowych wynika, że wokół księdza pojawiają się przedstawiciele różnych zawodów, grup społecznych, wieku i płci. Spotykamy tam gospodynie domowe i przedsiębiorców, policjantów i przestępców. To zróżnicowane pod względem demograficznym i społecznym środowisko sprawia, że ksiądz, z jednej strony, jest reprezentantem Kościoła i pośrednikiem Boga, a z drugiej strony zwyczajnym człowiekiem, który towarzyszy w codziennym życiu ludziom wierzącym i niewierzącym, biednym i bogatym, dzieląc ich trudy i problemy.

Na poziomie zewnętrznej charakterystyki postaci głównego bohatera można zauważyć, że w serialach telewizyjnych ksiądz jest łatwo rozpoznawalny po kapłańskim stroju. Najczęściej jest to sutanna lub koloratka. Brakuje w filmach telewizyjnych duchownych bez wyraźnej zewnętrznej oznaki stanu kapłańskiego. Jest to kolejny i nie do końca prawdziwy stereotyp włoskiego księdza. Obecnie coraz częściej duchowni we Włoszech, a szczególnie młode pokolenie księży, odchodzi od zewnętrznych oznak kapłaństwa, jakimi są sutanna i koloratka, i wybiera strój nieidentyfikujący ich wprost z pełnioną służbą.

Warto zauważyć, że w poddanych badaniu serialach nie występuje, tak ulubiony przez twórców kina i filmu, stereotyp księdza zakochanego lub przeżywającego kłopoty z celibatem. Ten rozpowszechniony w światowej kinematografii stereotyp księdza przybierał z reguły charakter melodramatyczny o negatywnym zabarwieniu. Była to najczęściej postać złożona, problematyczna i niedojrzała emocjonalnie. Z przeprowadzonych badań empirycznych wynika, że twórców seriali telewizyjnych nie interesuje taka sylwetka duchownego. Ksiądz w serialach telewizyjnych jest często przedstawiany w różnych relacjach z kobietami i traktuje je zawsze z szacunkiem i obdarza przyjaźnią. Tylko w trzech epizodach bohater w sutannie przywołuje na myśl stereotyp księdza zadurzonego w kobiecie

dies ein schon in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts vom amerikanischen Kino kreierter Stereotyp, der hauptsächlich durch zwei große Filmproduktionen repräsentiert wurde: „Teufelskerle“ („Boys Town“, 1938) und „Das sind Kerle“ („Men of Boys Town“, 1941) von Norman Taurog.⁷ Ähnlich wie die Helden dieser erzieherischen Filmrichtung im amerikanischen Kino engagieren sich auch die Priester in den italienischen Fernsehserien hauptsächlich für karitative und soziale Aktivitäten, vorwiegend in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen. Wegen ihrer prosozialen Konnotation ist dies eine sehr populäre Kategorie, sowohl bei den Autoren der Fernsehfilme als auch bei den Zuschauern. Diesem Stereotyp von Geistlichen werden immer dieselben Eigenschaften und dieselben sozio-religiösen Haltungen zugeschrieben. Es sind innerlich starke, mutige und von der Richtigkeit des gewählten Lebensweges und ihrer Mission des Dienstes für andere Menschen überzeugte Helden. Dieser Stereotyp bildet im allgemeinen Bewußtsein der Zuschauer einen starken Bezugspunkt, der darauf verweist, daß ein Priester immer offen und bereit sein sollte, anderen zu helfen. Die Figur des Priesters als Sozialaktivist und Erzieher ist durchaus positiv und stellt als solche keine vereinfachte oder falsche Vorstellung vom Priesterberuf dar. Ganz im Gegenteil, sie widerspiegelt eine solide und in der italienischen Gesellschaft und der italienischen Kirche auch weiterhin präsenste Silhouette des Seelsorgers. Durch die Darstellung eines solchen Priesterstereotyps reproduzieren die Fernsehserien jedoch immer nur auf mehr oder weniger getreue Weise die Wirklichkeit und bestätigen damit ihre unterhaltende Funktion.

Was die Stereotypen betrifft, die wir als neu bezeichnen können, so begegnen wir in den analysierten Fernsehserien auch offenen, kommunikativen und zum Dialog mit der heutigen Welt bereiten Priestern. Sie erinnern überhaupt nicht

i przeżywającego emocjonalne stany zagubienia i utraty sensu własnego powołania. Generalnie księży z telewizyjnych seriali nie mają kłopotów z zachowaniem złożonych ślubów czystości i nie okazują żadnych związanych z tym wewnętrznych konfliktów czy kryzysu powołania. Są to w większości duchowni dojrzały emocjonalnie i cieszący się duchową harmonią.

Kolejnym stereotypem, który zniknął z ekranu, jest obraz księdza przeżywającego wewnętrzne dramaty i konflikty wiary, szukającego w sposób desperacki spokoju sumienia i pocieszenia u innych. Ten stereotypowy obraz księdza był obecny przede wszystkim w kinematografii francuskiej i amerykańskiej. Wystarczy tutaj wspomnieć o takich głośnych filmach, jak *Dziennik wiejskiego proboszcza* Roberta Bressona (Francja, 1951), *Rozgrzeszenie* Ulu Grosbarda (USA, 1981) czy *Pod słońcem szatana* Maurice Pialata (Francja, 1987). Jak wynika z empirycznych badań, bohaterowie seriali telewizyjnych nie doświadczenia tego typu dramatów i kryzysów kapłańskiej tożsamości. Jeśli nawet muszą stawić czoła poważnym problemom związanym z konfliktami, przemocą i cierpieniem, nie tracą nadziei, a wiara jest dla nich oparciem.

Jeszcze jednym stereotypem, który, wydaje się, odszedł w zapomnienie wśród twórców seriali, jest obraz księdza, którego możemy nazwać świadkiem wiary i epoki. To postać bardzo często przywoływana przez reżyserów minionych czasów, bardzo lubiana i popularna wśród odbiorców. Głównym przedstawicielem tego typu księdza był Don Camillo z telewizyjnej serii włoskiego reżysera Carla Gallone'a, który swój pierwowzór literacki znalazł w opowieściach Giovanni Guareschiego na początku lat 50. ubiegłego stulecia. Wspomniani bohaterowie reprezentowali księży będących swego rodzaju świadkami zmian historycznych, społecznych i politycznych w przeobrażającym się społeczeństwie włoskim. Stali przy tym na straży tra-

an die – ebenfalls aus der Kinogeschichte bekannten – konservativen und apodiktischen Geistlichen, die auf Seiten der Starken und Mächtigen stehen, zugleich aber unfähig sind, mit den Gläubigen deren Mühen, aber auch Freuden des Alltagslebens zu teilen. Diese Priesterbilder sind auch weit entfernt von Bildern, die sowohl in der Kinomatographie als auch in der Tradition eine karikaturistische und negative Färbung besitzen: von geizigen, trinksüchtigen oder ausschweifenden Priestern. Der von den Fernsehserien geschaffene neue Stereotyp zeigt vielmehr einen sympathischen und freundlichen Priester, der auch die Rolle eines guten und wohlwollenden Ratgebers erfüllt. Ein so positiver Charakter des Serienhelden in der Soutane wird in diesen Filmen sowohl durch die äußeren Züge des Helden (sympathischer und gutmütiger Gesichtsausdruck, freundschaftliche Gesten) als auch durch seinen Arbeits- und Lebensstil betont: ein von den Mitgliedern seiner Pfarrgemeinde umgebener, bei Kindern, Jugendlichen und Senioren beliebter Priester, der den Menschen nicht nur innerhalb der eigenen Pfarrei vielfältige Hilfe leistet, sondern auch in solchen Milieus, die von der traditionellen Seelsorge weit entfernt sind. Aus den durchgeführten Analysen der Hintergrundhelden wird erkennbar, daß sich um diesen Priester Vertreter ganz unterschiedlicher Berufe, sozialer Gruppen, verschiedenen Alters und Geschlechts scharen. Wir begegnen dort Hausfrauen und Unternehmern, Polizisten und Kriminellen. Dieses in demographischer und sozialer Hinsicht differenzierte Tätigkeitsfeld des Priesters bewirkt, daß er einerseits die Kirche repräsentiert und ein Vermittler zu Gott ist, andererseits aber auch ein durchaus gewöhnlicher Mensch, der im alltäglichen Leben Gläubige und Ungläubige, Arme und Reiche begleitet, deren Schwierigkeiten und Probleme er teilt.

Auf der Ebene der äußerlichen Charakteristik des Haupthelden kann festgestellt werden,

dycyjnych wartości i wiary, a dla swoich parafian byli wzorem postawy nie tylko religijnej, ale też patriotycznej i społecznej. Księża z poddanych analizie seriali nie reprezentują tego typu zachowań i postaw. Choć cenią wartości społeczne i są przywiązani do wartości tradycyjnych, to jednak nie są dla swoich wiernych bohaterскими świadkami czasów i historii, a ich różnorodna działalność duszpasterska nie czyni z nich w oczach innych osób jednostek wyjątkowych.

Innym nowym stereotypowym obrazem księdza występującym w serialach jest postać duchownego, który się nie modli. Na ogół, jak pokazano to wcześniej, telewizyjni bohaterowie w sutannach modlą się rzadko albo wcale i podobnie rzadko prowadzą życie duchowe czy liturgiczne. Osobisty kontakt z Bogiem w modlitwie czy sprawowane sakramenty nie stanowią centrum ich kapłańskiego życia i duszpasterstwa. Podczas gdy historia kina obfituje w różnego rodzaju postaci księży celebransów, spowiedników czy misjonarzy, seriale telewizyjne ukazują duchownych, którzy się nie modlą, ale to nie przeszkadza im realizować ich kapłańskiej misji z wielką skutecznością. Jest to kolejne stereotypowe przedstawienie postaci księdza i nabiera ono tutaj wyraźnie negatywnego i fałszywego znaczenia.

Przeprowadzone badania empiryczne pokazują również, że większość serialowych postaci księży nie odnajduje w swoim kapłańskim życiu takich wartości osobistych, jak szczęście, wewnętrzna harmonia, dojrzałość, spełnienie się i pokój ducha. Stereotypowy obraz księdza wyłaniający się po analizie wskaźników dotyczących tej sfery pozwala stwierdzić, że są to duchowni, którzy z jednej strony pomagają innym odnaleźć spokój i szczęście, a z drugiej strony sami są do tego niezdolni. W sposób paradoksalny to bohaterowie przedstawiani jako bardzo aktywni i skuteczni w działalności społecznej, ale płytki i wewnętrznie zablokowani.

daß der Priester in den Fernsehserien immer leicht an seiner Priesterkleidung zu erkennen ist. Meistens ist das eine Soutane oder ein Priesterkragen. In den Fernsehfilmen fehlt es an Priestern ohne äußerliche Anzeichen ihres Priesterstandes. Das ist ein weiterer und nicht ganz wahrer Stereotyp des italienischen Priesters. Denn gegenwärtig verzichten viele Geistliche in Italien und insbesondere die junge Generation von Priestern immer häufiger auf äußerliche Zeichen ihrer Priesterschaft wie Soutane oder Priesterkragen und wählen eine Kleidung, die nicht mit ihrem Dienst identifiziert werden kann.

Erwähnenswert ist, daß in den untersuchten Fernsehserien der bei den Kino- und Filmautoren sehr beliebte Stereotyp des verliebten oder Schwierigkeiten mit dem Zölibat habenden Priesters nicht vorkommt. Dieser in der internationalen Kinematographie so verbreitete Stereotyp des Priesters hat in der Regel einen negativ gefärbten melodramatischen Charakter angenommen. Meistens waren dies komplizierte, problematische und emotional unreife Personen. Aus den durchgeführten Untersuchungen wird ersichtlich, daß die Autoren der Fernsehserien an einer solchen Silhouette des Geistlichen nicht interessiert sind. In den italienischen Fernsehserien wird der Priester oft in verschiedenen Beziehungen zu Frauen dargestellt, welchen er immer mit Hochachtung und Freundschaft begegnet. Nur in drei Episoden kommt einem der Stereotyp des in eine Frau verliebten Priesters in den Sinn, der emotionale Zustände der Verlorenheit und des Sinnverlustes seiner Berufung erlebt. Generell haben die Priester in den Fernsehserien keine Schwierigkeiten mit der Einhaltung ihres Keuschheitsgelübdes und manifestieren auch keine damit verbundenen inneren Konflikte oder Berufungskrisen. Es sind überwiegend emotional reife Persönlichkeiten, die sich geistiger Harmonie erfreuen.

Ein anderer Stereotyp, der vom Bildschirm verschwunden ist, betrifft das Bild des innere

Z przeprowadzonej analizy seriali wynika poza tym, że jeszcze jednym stereotypowym obrazem księdza w telewizji jest postać bohatera osamotnionego i nieprzywiązanego wagi do wspólnoty z innymi duchownymi. Jest rzeczą ewidentną, że serialowi księża realizują swoją kapłańską misję sami, bez bliższych więzów przyjaźni czy sympatii z innymi osobami duchownymi. Wśród ich przyjaciół można spotkać niewielu duchownych, zakonników czy siostr zakonnych. W ten sposób postać księdza zostaje ukazana schematycznie i w negatywnym świetle, pozbawiając naszego bohatera istoty jego kapłańskiej tożsamości, którą jest wspólnota z Kościołem i braćmi kapłanami.

Należy podkreślić, że księża – bohaterowie telewizyjnych seriali – nie stają się nigdy ofiarami uprzedzeń i negatywnych stereotypów. Również sami nie przejawiają wobec innych postaw i zachowań naznaczonych uprzedzeniami czy negatywnymi stereotypami. Realizując własne powołanie, bardzo często w środowiskach przestępczych i pełnych przemocy, okazują się nosicielami tolerancji i akceptacji.

Podsumowanie

Seriale będące przedmiotem badania ukazały historie różnych księży i środowisk, w których realizują oni swoją kapłańską misję. Spotykamy tam duchownych pracujących w diecezjalnych centrach socjalnych dla młodzieży, kapelanów więzień, proboszczów parafii i wikariuszy. Celem badania była weryfikacja słuszności postawionej przez nas tezy, że seriale telewizyjne pokazują sylwetki księży w sposób stereotypowy. Wyniki badań potwierdzają to założenie. Ogromna część seriali telewizyjnych, realizowanych w ostatnich latach we Włoszech, pośród bohaterów wielu profesji i zawodów pokazuje widzom również księży, stanowiących grupę specyficzną nie tylko ze względu na ich misję czy pozycję społeczną,

Kämpfe und Glaubenskonflikte erleidenden Priesters, der auf verzweifelte Weise nach Gewissensfrieden und Tröstung durch andere sucht. Dieses stereotype Bild des Geistlichen war vor allem im französischen und amerikanischen Kino verbreitet. In diesem Zusammenhang sei nur an solche bekannten Filme erinnert wie „Das Tagebuch eines Landpfarrers“ (Frankreich 1951), „Fesseln der Macht“ („True Confessions“) von Ulu Grosbard (USA 1981) oder „Die Sonne des Satans“ von Maurice Pialat (Frankreich 1987). Wie aus den empirischen Untersuchungen hervorgeht, erleben die Serienhelden im Fernsehen keine derartigen Dramen und Krisen ihrer Priesteridentität. Selbst wenn sie ernsthaften Problemen im Zusammenhang mit Konflikten, Gewalt und Leiden die Stirn bieten müssen, verlieren sie nie die Hoffnung, und der Glaube ist ihr Rückhalt.

Noch ein Stereotyp, der bei den Serienautoren in Vergessenheit geraten zu sein scheint, betrifft den Priester, den wir als einen Zeugen des Glaubens und seiner Epoche bezeichnen können. Diese Figur wurde von den Regisseuren vergangener Zeiten sehr oft herbeibeschworen und war auch bei den Zuschauern sehr beliebt und populär. Der wichtigste Vertreter dieses Priesterbildes war Don Camillo aus der italienischen Fernsehserie von Carlo Gallone, dessen literarisches Vorbild dieser den zu Beginn der fünfziger Jahre erschienenen Büchern von Giovanni Guareschi entnahm. Die erwähnten Helden repräsentierten Priester, die sozusagen Zeugen der sozialen und politischen historischen Veränderungen in der sich wandelnden italienischen Gesellschaft waren. Dabei wachten sie über die traditionellen Werte und über den Glauben und bildeten für ihre Pfarrkinder das Vorbild einer nicht nur religiösen, sondern auch patriotischen und sozialen Haltung. Die Priester in den analysierten Fernsehserien präsentieren derartige Verhaltensweisen und Haltungen nicht. Obwohl auch sie die sozialen Werte achten und wert-

ale przede wszystkim na ich charakterystyczną tożsamość. I chociaż są to różnorodne postacie, ukazywane na tle ciekawych i bogatych tematycznie wątków i opowieści, to jednak wszystkie te sylwetki przedstawia się według powtarzanych wciąż schematów. Są to osobowości najczęściej przejawiające w swoich postawach i zachowaniach; potwierdzają stereotypy, występujące w bogatej twórczości filmowej, a z drugiej strony proponują obraz księdza mało realny, stworzony tylko i wyłącznie na potrzeby telewizji.

Trzy główne stereotypy księdza powtarzające się w analizowanych serialach to ksiądz detektyw, który jest obdarzony szczególną zdolnością rozwiązywania zawiłych kryminalnych zagadek, ksiądz działacz społeczny, poświęcający się głównie misji charytatywnej oraz lider wspólnoty, traktowany jednak z przymrużeniem oka. Wszyscy bohaterowie w sutannach to postaci sympatyczne i cieszące się popularnością i prestiżem w lokalnych społecznościach. Pokazywani są najczęściej w sutannie lub tylko koloratce, są zawsze gotowi iść z pomocą tym, którzy jej potrzebują, rzadko sprawują sakramenty i modlą się, a w konfrontacji z prawdziwą tożsamością księży są mało wiarygodni i nie prezentują się jako realni duszpasterze, których spotkać można w parafii. Uzyskane wyniki pozwoliły ustalić również, że istnieje przesunięcie kontekstu religijnego, w którym bohaterowie seriali spełniają swoje powołanie: tłem opowiadanych historii i rozgrywających się zdarzeń nie są już tylko i wyłącznie parafia, kościół czy plebania. Księża ukazują się w środowiskach nieznanymi wcześniejszym produkcjom filmowym, jak więzienia, zakłady pracy, różne instytucje kulturalne i społeczne. Bohaterowie w sutannach „opuszczają” więc tradycyjne miejsca realizowania swojej misji. Pośród tych sylwetek pojawia się sylwetka księdza zupełnie nowa i dotąd nieobecna w filmie: to ksiądz młody, bardzo komunikatywny, o wszechstronnych zainteresowaniach, gotowy do dialogu także z niewierzą-

szätzen und den traditionellen Werten treu bleiben, sind sie für ihre Gläubigen dennoch keine heroischen Zeugen ihrer Zeit und der Geschichte mehr, und ihre vielfältige Seelsorgetätigkeit macht sie in den Augen der anderen Menschen auch nicht zu außergewöhnlichen Helden.

Ein in den analysierten Serien vorkommendes weiteres stereotypes Bild betrifft die Gestalt eines Geistlichen, der nicht betet. Wie weiter oben bereits erwähnt wurde, beten die Fernsehhelden in Soutanen generell nur selten oder gar nicht und führen auch kein spirituelles oder liturgisches Leben. Der persönliche Kontakt mit Gott im Gebet oder die Spendung der Sakramente stehen nicht im Mittelpunkt ihres Priesterlebens und ihrer Pastoral. Während die Kinogeschichte reich ist an den verschiedensten Priestergestalten als Zelebrans, Beichtvater oder Missionar, zeigen die Fernsehserien eher Geistliche, die nicht beten, was sie jedoch nicht hindert, ihre priesterliche Mission mit großem Erfolg zu erfüllen. Dies ist eine weitere stereotype Darstellung der Gestalt des Geistlichen, die hier eindeutig eine negative und falsche Bedeutung bekommt.

Die durchgeführten empirischen Untersuchungen zeigen auch, daß die meisten der in den analysierten Serien präsentierten Geistlichen in ihrem Priesterleben keine solchen persönlichen Werte wie Glück, innere Harmonie, Reife, Erfüllung und Herzensfrieden finden. Das stereotype Bild des Priesters, das sich aus der Untersuchung der diesen Bereich betreffenden Indikatoren ergibt, erlaubt die Feststellung, daß dies Geistliche sind, die einerseits anderen helfen, Frieden und Glück zu finden, andererseits aber selbst dazu unfähig sind. Auf paradoxe Weise sind dies Helden, die in ihren sozialen Aktivitäten als sehr aktiv und effektiv, aber gleichzeitig als oberflächlich und innerlich blockiert dargestellt werden.

Wie aus der durchgeführten Analyse der Serien hervorgeht, gibt es noch ein stereotypes Bild des Priesters im Fernsehen: die Gestalt des ver-

cymi, otwarty na zmieniające się wartości i odpowiadający na wyzwania stawiane przez współczesny świat.

■ PRZYPISY

¹ G. Losito, *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*, Milano 1993.

² Tenze, *Sociologia. Un'introduzione alla teoria e alla ricerca sociale*, Roma 2000.

³ F. Garelli, *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2003.

⁴ M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York 1973.

⁵ F. Garelli, dz. cyt., s. 338–342.

⁶ E. Sobol (red.), *Nowy słownik języka polskiego* PWN, Warszawa 2002, s. 959.

⁷ L. Castellani, *Temi e figure del film religioso*, Leumann 1994, s. 34.

Piotr Donarski

Ks. dr, socjolog i medioznawca – ur. w 1963 r. Ukończył studia w zakresie nauk społecznej komunikacji na Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Autor artykułów na temat ewangelizacji w mediach i duszpasterstwa poprzez środki masowego przekazu oraz haseł do *Encyklopedii kina religijnego* (w druku). Obecnie dyrektor i redaktor naczelny Radia VOX FM w Szczecinie.

einsamen Helden, der der Gemeinschaft mit anderen Geistlichen keine Bedeutung beimißt. Es ist evident, daß die Priester in den analysierten Fernsehserien ihre priesterliche Mission allein realisieren, ohne engere Bande der Freundschaft oder Sympathie mit anderen Geistlichen. Unter ihren Freunden sind nicht viele Geistliche, Ordensmänner oder Ordensschwwestern zu finden. Auf diese Weise wird die Gestalt des Priesters in einem stereotypen und negativen Licht aufgezeigt, das unseren Helden des Wesens seiner Identität als Priester beraubt – der Gemeinschaft mit der Kirche und seinen Mitbrüdern im Priesteramt.

Es muß unterstrichen werden, daß die Priester in den Fernsehserien niemals das Opfer von Voreingenommenheit und negativen Stereotypen sind. Auch sie selbst hegen anderen gegenüber keine von Vorurteilen oder negativen Stereotypen gekennzeichneten Haltungen und Verhaltensweisen. Bei der Realisierung ihrer Berufung – sehr oft in einem kriminellen und von Gewalt geprägten Milieu – manifestieren sie Toleranz und die Akzeptanz anderer.

Zusammenfassung

Die den Gegenstand unserer Untersuchung bildenden Serien zeigen Geschichten verschiedener Priester und das jeweilige Umfeld, in dem sie ihre priesterliche Mission realisieren. Wir begegnen dort Geistlichen, die in Sozialen Diözesanzentren für Jugendliche arbeiten, sowie Gefängnisgeistlichen, Gemeindepfarrern und Vikaren. Das Ziel der Untersuchungen bestand darin, die Richtigkeit der von uns aufgestellten These zu verifizieren, daß die italienischen Fernsehserien die Silhouetten der Priester auf stereotype Weise zeigen. Die Ergebnisse unserer Untersuchungen bestätigten diese Annahme. In der überwiegenden Mehrheit der in den letzten Jahren in Italien produzierten Fernsehserien, deren Helden viele Berufe ausüben, werden den Zuschauern auch Priester gezeigt, die nicht nur

wegen ihrer Mission oder sozialen Position eine spezifische Gruppe bilden, sondern vor allem aufgrund ihrer charakteristischen Identität. Und obwohl dies unterschiedliche Gestalten sind, die auf dem Hintergrund interessanter und thematisch reichhaltiger Motive und Erzählungen präsentiert werden, sind doch alle ihre Silhouetten nach sich ständig wiederholenden Schemata konstruiert. Dies sind meistens in ihren Haltungen und Verhaltensweisen etwas zu dick aufgetragene Persönlichkeiten; einerseits bestätigen sie die im umfangreichen Filmschaffen auftretenden Stereotypen, aber andererseits präsentieren sie ein nur wenig realistisches Bild des Priesters, das einzig und allein für Fernsehzwecke geschaffen wurde.

Die drei Hauptstereotypen des Priesterbildes, die in den analysierten Fernsehserien immer wiederkehren, sind der mit besonderen Fähigkeiten zur Lösung komplizierter Kriminalfälle ausgestattete Priesterdetektiv, der Priester als Sozialaktivist, der sich hauptsächlich karitativen Aufgaben widmet, sowie der Gemeinschaftsführer, welcher allerdings manchmal mit einem gewissen Augenzwinkern dargestellt wird. Alle Helden in Soutanen sind sympathische Gestalten, die sich in ihren lokalen Gemeinschaften großer Popularität erfreuen und ein hohes Prestige besitzen. Meistens werden sie in der Soutane oder wenigstens mit Priesterkragen dargestellt. Sie sind immer bereit, denen zu helfen, die solche Hilfe benötigen, spenden (selten) die Sakramente und beten, aber in Konfrontation mit der wahren Identität von Priestern sind sie wenig glaubwürdig und präsentieren sich nicht als reale Seelsorger, die man in der Pfarrgemeinde antreffen kann. Die gewonnenen Ergebnisse erlaubten auch die Feststellung, daß wir es hier mit einer Verschiebung des religiösen Kontextes zu tun haben, in dem die Serienhelden ihre Berufung erfüllen: den Hintergrund der erzählten Geschichten und stattfindenden Ereignisse bildet nicht mehr nur die Pfarrei, die Kirche oder das Pfarrhaus allein. Die Priester werden in

einem Umfeld gezeigt, das früheren Filmproduktionen fremd war, zum Beispiel in Gefängnissen, Betrieben, verschiedenen kulturellen und sozialen Einrichtungen. Die Helden in Soutanen „verlassen“ also die Orte, an denen sie traditionell ihre Mission realisierten. Unter diesen Priesterbildern tritt auch eine ganz neue und im Film bisher nicht präsente Silhouette in Erscheinung: der junge, sehr kommunikative und vielseitig interessierte, auch zum Dialog mit Ungläubigen bereite und für die sich verändernden Werte offene Priester, der auf die Herausforderungen der Welt von heute eingeht.

■ ANMERKUNGEN

¹ G. Losito, *L'analisi del contenuto nella ricerca sociale*, Milano 1993.

² Ders., *Sociologia. Un'introduzione alla teoria e alla ricerca sociale*, Roma 2000.

³ F. Garelli, *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna 2003.

⁴ M. Rokeach, *The Nature of Human Values*, New York 1973.

⁵ F. Garelli, op. cit., S. 338–342.

⁶ E. Sobol (Hrsg.), *Nowy słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 2002, S. 959.

⁷ L. Castellani, *Temi e figure del film religioso*, Leumann 1994, S. 34.

Piotr Donarski

Dr. (geb. 1963), Soziologe und Medienspezialist, Absolvent eines Studiums der Sozialen Kommunikationswissenschaften an der Universität der Salesianer in Rom. Verfasser von Artikeln zum Thema der Evangelisierung in den Medien und der Seelsorge durch Massenmedien sowie von Stichworten zur *Enzyklopädie des Religiösen Kinos* (im Druck). Gegenwärtig Direktor und Chefredakteur von Radio VOX FM in Szczecin.

Karolin Küpper-Popp



„Nauczanie” umierających. Kształcenie otwarte w hospicjum

„Unterricht“ der Sterbenden. Offene Bildungsarbeit im Hospiz

Słowa kluczowe: hospicjum, agogika, hospicyjna praca agogiczna, terapeuta, kształcenie, współtowarzyszenie, bolesne doświadczenie, ostatnie pożegnanie

Schlüsselworte: Hospiz, Agogik, Agogische Hospizarbeit, TherapeutInnen, Bildungsarbeit, Begleitung, Betroffensein, Abschiednehmen

Oprócz roztaczania opieki nad umierającymi i ich bliskimi, a także nad ludźmi w żałobie po stracie bliskiej osoby, w rozwoju ruchu hospicyjnego wykształciła się, jako trzeci sektor zaangażowania, sfera zadań należących do dziedziny agogiki. Oto pracownicy hospicjów, odwołując się do doświadczeń nabytych w pracy z terminalnie chorymi, zapraszają członków hospicyjnej społeczności, aby razem z nimi, pracownikami – oraz przy wsparciu nauczycieli zajmujących się kształceniem dorosłych, a także np. artystów, terapeutów i duszpasterzy – podjęli refleksję nad swoim życiem w kontekście przemijalności istnienia, dając wyraz tej refleksji we wspólnej rozmowie.

Agogika hospicyjna, odróżniająca się wyraźnie od pracy społecznej i działań uświadamiających, łączy w sobie z jednej strony społeczne zaangażowanie na rzecz ludzi dotkniętych **nagle** sytuacją utraty bliskiej osoby, z drugiej zaś strony kształcenie tych, których to **stale** dotyczy, o ile tylko mają oni świadomość swojej śmiertelności i wartości życia (kształcenie jest tu rozumiane jako trwające przez całe życie uczenie się). Agogiczna praca hospicyjna stanowi innowacyjną ofertę, która w założeniu ma przyczynić się do przewyciężenia sprzeczności występujących

Neben der Begleitung sterbender Menschen und ihrer Angehörigen sowie der Begleitung Trauernder nach dem Verlust eines ihnen nahe stehenden Menschen kristallisiert sich in der Entwicklung der Hospizbewegung als dritter Sektor des Engagements das Aufgabenfeld des agogischen Handelns heraus: Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrungen in der Begleitung laden Hospizmitarbeitende die Menschen in ihrem Umfeld dazu ein, gemeinsam mit ihnen und unterstützt von ErwachsenenbildnerInnen, KünstlerInnen, TherapeutInnen, SeelsorgerInnen u.a. angesichts der Vergänglichkeit des Daseins ihr Leben zu reflektieren und miteinander darüber ins Gespräch zu kommen.

Diese Hospiz-Agogik, die sich deutlich von Öffentlichkeits- oder Aufklärungsarbeit abhebt, verbindet einerseits das soziale Engagement für Menschen, die *akutes* Betroffensein von Abschiedssituationen erleben, und andererseits die Bildungsarbeit im Sinne lebenslangen Lernens einzelner, die *immer* Betroffene sind, insofern sie *bewusst* mit ihrer Sterblichkeit und der Kostbarkeit des Lebens umgehen. Mit ihrem innovativen Angebot leistet die Agogische Hospizarbeit einen Beitrag zur Überwindung des ver-

w naszym społeczeństwie między indywidualizacją z jednej i solidarnością z drugiej strony.

Cele

Główny cel zaprezentowania poniższych przemyśleń to przedstawienie ogólnej koncepcji działań hospicyjno-agogicznych oraz poddanie ich refleksji z punktu widzenia teologii praktycznej (koncepcja taka dotychczas nie powstała). Teza mojego opracowania jest następująca: osoby zajmujące się agogiczną pracą hospicyjną mogą z pożytkiem dla swoich działań odwoływać się do osiągnięć teologii praktycznej i nauk pokrewnych w celu sformułowania założeń swojej działalności.

Oprócz tego celem mojej pracy jest wykazanie, w jakim stopniu dialog między agogiczną pracą hospicyjną a teologią praktyczną może przyczynić się do budowania tożsamości obydwu dziedzin.

Przemyślenia

Na podstawie zebranej literatury oraz refleksji praktycznej (opartej na przykładzie projektu szkolnego opracowanego w Leverkusen i wyróżnionego w 2001 roku nagrodą Nadrenii Północnej–Westfalii za innowacyjność), używając terminów zaczerpniętych z pokrewnych dziedzin, sformułować można następującą koncepcję i definicję agogicznej pracy hospicyjnej:

- Agogiczna praca hospicyjna wyrasta z doświadczeń pracowników hospicjów, a także z wypracowanych przez nich sposobów radzenia sobie z tymi doświadczeniami, poddawania ich refleksji i wyrażania ich (chodzi tu o doświadczenia wynikające z opieki nad umierającymi, ich bliskimi oraz ludźmi w żałobie – nad osobami doświadczającymi „podróży tam”).
- W agogicznej pracy hospicyjnej pracownicy hospicjów, we współpracy z pedagogami, artystami, terapeutami i duszpasterzami, zwracają

meintlichen Gegensatzes von Individualisierung und Solidarität in unserer Gesellschaft.

Zielsetzung

Im Rahmen eines Dissertationsprojektes habe ich das Ziel verfolgt, ein – bisher noch nicht vorliegendes – Gesamtkonzept dieses hospizlich-agogischen Handelns zu erstellen und es im Kontext Praktischer Theologie zu reflektieren. Die These meiner Arbeit besagt, dass die Agogische Hospizarbeit in ihrem Rückbezug auf das Leben nicht akut Betroffener als integrativer Bestandteil der Hospizarbeit zu ihrer Konzeptfundierung mit Gewinn Erträge der Praktischen Theologie und ihrer Bezugswissenschaften heranzieht.

Darüber hinaus soll aufgewiesen werden, inwiefern der Dialog von Agogischer Hospizarbeit und Praktischer Theologie zur Identitätsbildung beider Gesprächspartnerinnen beiträgt.

Ergebnisse

Auf der Basis von Literaturrecherche und Praxisreflexion am Beispiel des 2001 mit dem Innovationspreis des Landes NRW ausgezeichneten Leverkusener Schulprojekts ergibt sich im Durchgang durch die Termini benachbarter Arbeitsfelder die folgende *Definition* Agogischer Hospizarbeit:

- Agogische Hospizarbeit erwächst aus den *Erfahrungen von Hospizmitarbeitenden* in der Begleitung Sterbender, deren Angehöriger und trauernder Menschen („Hinreise“) und der Aufarbeitung, der Reflexion und des Ausdrucks dieser Erfahrungen.
- In der Agogischen Hospizarbeit wenden sich Hospizmitarbeitende in Zusammenarbeit mit PädagogInnen, KünstlerInnen, SeelsorgerInnen usw. vor allem an Menschen in (teil)offenen Gruppen; sie ermutigen die Teilnehmer-

cają się przede wszystkim do ludzi spotykających się w (częściowo) otwartych grupach, dodając im odwagi i wspierając wtedy, gdy wskutek konfrontacji z rzeczywistością śmierci i przemijalnością cudzego i własnego istnienia zadają oni sobie podstawowe pytania egzystencjalne („podróż z powrotem”).

- Związek między *ars moriendi* a *ars vivendi* sprawia, że agogiczna praca hospicyjna powinna być rozumiana, podobnie jak opieka nad umierającymi i osobami w żałobie, jako osobny sektor i integralna część pracy hospicyjnej. Agogiczna praca hospicyjna opiera się na przekonaniu, że praca hospicyjna nie tylko stanowi inicjatywę społeczną na rzecz grup marginalnych, lecz należy ją rozumieć także jako zaangażowanie, które – wyrastając z hospicyjnej opieki nad umierającymi i osobami w żałobie – jednocześnie przynosi pożytek tym, którzy się nimi opiekują oraz tym, których te problemy bezpośrednio nie dotyczą, co z kolei ma pozytywne skutki dla praktycznych działań podejmowanych w ramach opieki nad umierającymi.
- Agogiczna praca hospicyjna, poprzez różnorodne oferty kształcenia, pomaga wszystkim zainteresowanym zmierzyć się z obowiązkiem rozwoju, który to obowiązek nakłada na wszystkich ludzi zarówno życie, jak i umieranie. Poprzez kształtowanie świadomości wspiera ona zaangażowanie w działalność hospicjów, nadając mu rangę ruchu społecznego i społeczno-krytycznego, wykraczającego poza zwykłą opiekę.

Tak sformułowana koncepcja otwiera możliwości dalszej refleksji nad agogiczną pracą hospicyjną na płaszczyźnie diachronicznej oraz synchronicznej, a także kreśli perspektywy dalszego rozwoju pracy agogicznej w obrębie ruchu hospicyjnego.

W celu osiągnięcia jak największej przejrzystości przedstawionej powyżej koncepcji, należy przytoczyć i rozwinąć filozoficzno-teologiczne

Innen dazu und unterstützen sie darin, sich in der Konfrontation mit der Realität des Todes und mit der Vergänglichkeit des fremden und des eigenen Daseins den *Grundfragen des Lebens* zu stellen („Rückreise”).

- Im Sinne der Zusammengehörigkeit von *ars moriendi* und *ars vivendi* versteht sich Agogische Hospizarbeit neben Sterbe- und Trauerbegleitung als eigenständiger Sektor und damit als *integrativer Bestandteil der Hospizarbeit*. Sie basiert auf der Überzeugung, dass Hospizarbeit nicht nur im Sinne einer Initiative sozialer Arbeit mit Randgruppen geleistet wird, sondern als ein Engagement zu verstehen ist, das aus der hospizlichen Sterbe- und Trauerbegleitung erwächst, darüber hinaus den Begleitenden selbst und *nicht akut Betroffenen* zugute kommt und sich positiv auf die praktische Arbeit der Begleitung Betroffener auswirkt.
- Damit fördert die Agogische Hospizarbeit in vielfältigen Bildungsangeboten die Auseinandersetzung aller Interessierten an der allgemeinen *Entwicklungsaufgabe in ihrem Leben und Sterben*. In dieser *Bewusstseinsbildung* erhält und fördert sie das hospizliche Engagement als eine (über die bloße Versorgung hinausgehende) gesellschaftliche und gesellschaftskritische *Bewegung*.

Das hiermit vorgelegte Konzept ermöglicht Zugänge zur weiteren Reflexion Agogischer Hospizarbeit auf diachroner wie auf synchroner Ebene und eröffnet Perspektiven für die weitere Entwicklung der Agogischen Arbeit innerhalb der Hospizbewegung.

Im Sinne einer möglichst großen Transparenz des vorgelegten Konzepts auf seine *Basis bezüglich der Weltdeutung* hin entdeckt und entfaltet die Dissertation die philosophisch-theologische Rede von der menschlichen *Verwiesenheit auf Sinn als Verwiesenheit auf Gott* und die anthropologischen Grunddaten von *Abschiedlichkeit und Relationalität* als Grundlage Agogi-

wypowiedzi na temat ludzkiej zależności od doświadczenia sensu życia jako doświadczania zależności od Boga, a także podstawowe prawdy antropologiczne o śmiertelności człowieka i o jego relacjach z innymi ludźmi. Wszystko to stanowi podbudowę agogicznej pracy hospicyjnej z perspektywy chrześcijańsko-teologicznej interpretacji świata:

- jako (stworzony przez Boga) *ens sociale*, człowiek wykształca swoją tożsamość w relacji z innymi;
- jako (stworzona przez Boga) moralnie autonomiczna istota, człowiek może i musi zająć stanowisko wobec obowiązku kształtowania swojego życia;
- jako (w świetle nauki o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i w nadziei na spełnienie własnego życia) istota dostrzegająca związek między wyjaśnianiem sensu życia i stosunkiem do śmierci, człowiek poszukuje możliwości poszerzenia swojej wiedzy tak, aby związek ten stał się bardziej przejrzysty w odniesieniu do jego osobistego życia.

Względniając istotne z powyżej nakreślonego punktu widzenia zasoby wiedzy wypracowane przez socjologię i pedagogikę – dziedziny wiedzy będące punktem odniesienia dla teologii – stwierdzić można, że obecnie, w dobie rozwiniętej nowoczesności, śmierć jest nadal wypierana ze świadomości, choć wydaje się, że lęk przed terrorem i możliwością zagłady całej ludzkości przeważa nad indywidualnym lękiem przed śmiercią. Można dyskutować nad tym, czy ruch hospicyjny przeciwdziała takiemu wypieraniu, czy też raczej wypełnia pewną lukę, sprawiając, że możliwe staje się przekazanie tych najważniejszych zadań stojących przed każdym człowiekiem w ręce profesjonalistów. Bez względu na to, jak jest w istocie, należy stwierdzić, że w postnowoczesnej sferze kształcenia zyskują na znaczeniu nowe miejsca umożliwiające refleksję nad śmiercią i umieraniem. Dotyczące tej kwestii projekty, zgodnie z założeniem o „uczeniu się tożsamo-

schier Hospizarbeit aus christlich-theologischer Perspektive:

- der Mensch seine Identität im Austausch mit anderen.
- Als (von Gott geschaffenes) *sittlich autonomes Wesen* kann und muss er sich zu der Aufgabe der Gestaltung seines Lebens verhalten.
- Als Mensch, der (im Lichte der Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu Christi und in der Hoffnung auf Vollendung des eigenen Lebens) den *Zusammenhang von Lebensdeutung und Todesverhältnis* sieht, sucht er nach Möglichkeiten der Bildung, die ihm diesen Zusammenhang für sein persönliches Leben transparent(er) machen.

Unter Berücksichtigung diesbezüglich relevanter Wissensbestände der theologischen Bezugswissenschaften Soziologie und Pädagogik wird festgestellt, dass der *Tod in der Entfalteten Moderne* weithin verdrängt wird, auch wenn die Furcht vor Terror und Holozid die individuelle Angst vor dem Tod zu überdecken scheint. Zu diskutieren bleibt, ob die Hospizbewegung dieser Verdrängung entgegenwirkt oder nicht vielmehr eine Versorgungslücke schließt und die Delegation von Lebensaufgaben eines jeden Menschen an (vermeintliche) Fachleute komplettiert. Wie auch immer – in der postmodernen Bildungslandschaft etablieren sich neue Orte, an denen Tod und Sterben reflektiert werden (Beispiele). Solche Projekte sind im Sinne des „Identitätslernens“ durch ihre Orientierung an der Biographie der Teilnehmenden gekennzeichnet.

Die *Rezeption dieser Entwicklung in Theologie und Kirche* resümierend, ist zu konstatieren, dass bei der Betrachtung des Spannungsfelds von affirmativer und emanzipatorischer Wirkung religiöser Praxis z.Zt. die affirmative Wirkung deutlich mehr Gewicht hat (Tröst im Trauerfall, Krisenbeistand etc.).

Im Anliegen, „den Zusammenhang zwischen dem ausgesperrten Tod und dem eingesperrten Leben ins Bewusstsein zu heben“ (Henning Lu-

ści”, charakteryzują się ukierunkowaniem na biografie uczestników.

Reasumując recepcję tendencji rozwojowych w teologii i Kościele, należy skonstatować, że obserwacja napięcia między afirmatywnym i emancypacyjnym oddziaływaniem praktyk religijnych wskazuje obecnie na to, że wyraźnie większe znaczenie ma oddziaływanie afirmatywne (pociecha w żałobie, opieka w sytuacji kryzysowej itp.).

Pedagogika religii oraz duszpasterstwo mogą inspirować się agogiczną pracą hospicyjną w zamiarze „uświadomienia związku między wykluczoną śmiercią a zamkniętym życiem” (określenie Henninga Luthera); wymiana myśli między tymi dziedzinami w takim samym zresztą stopniu jest owocna dla agogicznej pracy hospicyjnej. Dialog między nimi rozwijany jest zgodnie z koncepcją abduktywnej korelacji (Prokopf i Ziebertz): obydwie dziedziny biorące udział w dialogu odkrywają własne kompetencje i potencjały przez to, że dostrzegają je w obszarze należącym do dziedziny badań drugiej dyscypliny, czy to przez uwzględnienie dokonań praktycznych i refleksji nad nimi, czy też przez przyswojenie sobie odpowiedniej terminologii. Przykłady zaczerpnięte z praktyki hospicyjno-agogicznej pokazują, w jakim stopniu dialog teologii praktycznej i (agogicznej) pracy hospicyjnej wyodrębnia profil praktyki agogicznej w hospicjum.

Z dialogu agogicznej pracy hospicyjnej i teologii praktycznej wynikają dezyderaty dla obydwu dziedzin:

- Teologia praktyczna powinna stosować sformułowaną przez katolicką naukę społeczną zasadę pomocniczości i skonkretyzować ją przede wszystkim na płaszczyźnie administracyjnej (w jaki sposób Kościół może wspierać ruch hospicyjny?).
- Teologia praktyczna (i, szerzej, Kościół) powinna uwzględniać modelowy charakter agogicznej pracy hospicyjnej w swojej własnej praktyce.

ther), können sich Religionspädagogik und Seelsorge durch das Gespräch mit der Agogischen Hospizarbeit inspirieren lassen; ebenso bereichert der Austausch die Agogische Hospizarbeit. Beider Dialog wird nach dem Konzept der Abduktiven Korrelation (Prokopf / Ziebertz) entfaltet: Beide Gesprächspartnerinnen entdecken *eigene* Kompetenzen und Potentiale, indem sie sie im Bereich der Gesprächspartnerin in besonderer Weise wahrgenommen haben, sei es in der Beachtung der reflektierten Praxis, sei es anhand der herangezogenen Terminologie. Anhand von Beispielen aus der hospizlich-agogischen Praxis wird aufgewiesen, inwiefern der Dialog von Praktischer Theologie und (Agogischer) Hospizarbeit das Profil der agogischen Praxis im Hospiz schärft.

Aus dem Dialog von Agogischer Hospizarbeit und Praktischer Theologie ergeben sich Desiderate an beide Gesprächspartnerinnen:

- Theologie und Kirche mögen das von der Katholischen Soziallehre formulierte Subsidiaritätsprinzip anwenden und vor allem auf administrativer Ebene konkretisieren (Wie könne die Kirchen die Hospizbewegung unterstützen?).
- Theologie und Kirche mögen die Agogische Hospizarbeit in ihrem Modellcharakter für ihre eigene Praxis wahrnehmen, wie im Einzelnen ausgeführt wird.
- Die Hospizverantwortlichen mögen die praktisch-theologisch entwickelte Terminologie – soweit als sinnvoll – adaptieren. Am Beispiel veranschaulicht: Das im Bereich der Praktischen Theologie erarbeitete Konzept der „Bildung als Diakonie“ (Blasberg- Kuhnke), näherhin der „Krisenkompetenzbildung“ (Blasberg-Kuhnke/Küpper-Popp), ermöglicht der Hospizbewegung im Aufgreifen der bereitgestellten Terminologie, ihr eigenes agogisches Handeln besser zu beschreiben, zu evaluieren, zu deuten und damit die Praxis zu optimieren.

- Odpowiedzialni za hospicja powinni zaadaptować terminologię rozwiniętą na gruncie teologii praktycznej w takim stopniu, w jakim jest to celowe. Obrazuje to następujący przykład: opracowana przez przedstawicieli teologii praktycznej koncepcja „kształcenia jako diakonii” (Blasberg-Kuhnke), w szczególności zaś pojęcie „rozwoju kompetencji w sytuacjach kryzysowych” (Blasberg-Kuhnke i Küpper-Popp), pozwala ruchowi hospicyjnemu, poprzez zaczerpnięcie wypracowanej tam terminologii, na lepsze opisywanie, ewaluację i interpretację własnych działań agogicznych, a przez to optymalizację praktyki.
- Odpowiedzialni za hospicja powinni rozwijać – oprócz, jak sami to określają, „duchowości w opiece nad umierającymi” również „duchowość **wynikającą z opieki** nad umierającymi” i poświęcić jej uwagę, na jaką zasługuje. Chociaż używany w hospicjum język wykazuje braki w odniesieniu do dziedziny duchowości, to słownictwo chrześcijańsko-teologiczne może otworzyć dostęp do sfery duchowości, a ten z kolei, poddany poważnej refleksji, może wnieść do rozmowy coś więcej niż tylko dostosowaną do sytuacji obsługę w pełnej szacunku postawie.
Rozwój „duchowości wynikającej z opieki nad umierającymi” oznaczać więc może dla ruchu hospicyjnego to, że – niezależnie od funkcjonalizacji – otwiera się przestrzeń, w której w obliczu śmierci, umierania i śmiertelności można podjąć refleksję na temat życia jako całości, pytać o jego sens i tego sensu doświadczać. Jest to przestrzeń poszukiwań także dla tych, których ta sytuacja bezpośrednio nie dotyczy, poszukiwań zasługujących na miano duchowych – przestrzeń dla agogicznej pracy hospicyjnej.

Znaczenie dla nauki

Rozmaite badania dotyczące poszczególnych kwestii związanych z poruszoną przeze

- Die Hospizverantwortlichen mögen außer der von ihr so genannten „Spiritualität *in* der Sterbebegleitung” eine „Spiritualität *aus* der Sterbebegleitung” entwickeln und ihr den angemessenen Raum geben: Während der hospizliche Sprachgebrauch bezüglich der Spiritualität als defizitär zu bewerten ist – wie ich im einzelnen nachweise – kann der christlich-theologische, in der Dissertation detailliert dargelegt, als Zugang zur Spiritualität gelten, der verantwortlich reflektiert ist und mehr ins Gespräch bringt als situativen Service in respektvoller Haltung.

Die Entwicklung einer „Spiritualität aus der Sterbebegleitung” kann also für die Hospizbewegung bedeuten, jenseits der Funktionalisierung einen Raum zu eröffnen, in dem angesichts von Tod, Sterben und Sterblichkeit über das Lebensganze nachgedacht, nach dem Sinn gefragt und Sinn erlebt werden kann, einen Raum für die letztlich spirituell zu nennende Suchbewegung nicht akut Betroffener – für die Agogische Hospizarbeit.

Wissenschaftliche Relevanz

Verschiedene Untersuchungen zu Einzelfragen, z.B. die Reflexion der These der Verdrängung des Todes oder die Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Begriffsbestimmungen von Spiritualität, liefern Zusammenfassungen, die möglicherweise im wissenschaftlichen Diskurs aufgegriffen werden. Meiner Ansicht nach liegt die wissenschaftliche Relevanz jedoch vor allem in den folgenden Aspekten der Dissertation:

1. Wie eingangs dargelegt, befindet sich die Agogische Hospizarbeit *in statu nascendi* und wird von einer Einrichtung zur anderen in verschiedener Weise und Intensität, manchmal noch kaum praktiziert. Vor allem die Eingangskapitel meiner Arbeit stellen meines Wissens den ersten Versuch dar, die beobachtete bzw. selbst durch-

mnie tematyką, w tym np. dyskusja nad tezą o wypieraniu ze świadomości śmierci czy też rozważania na temat różnych definicji duchowości, dostarczają wniosków, które mogą stać się przedmiotem naukowego dyskursu. Moim zdaniem, szczególne znaczenie dla dalszych poszukiwań i prac badawczych mogą mieć następujące aspekty zaprezentowanej powyżej koncepcji:

1. Agogiczna działalność hospicyjna znajduje się obecnie *in statu nascendi* (co zazaczyłam na początku pracy) i jest praktykowana w poszczególnych instytucjach w różnym stopniu bądź nawet wcale. O ile mi wiadomo, przedstawione powyżej przemyślenia i wnioski to pierwsza próba refleksji nad obserwowaną lub własną praktyką i pierwsza próba sformułowania teorii odnoszącej się do tej refleksji. Kolejne publikacje dotyczące pracy hospicyjnej – teologiczne lub należące do innych dziedzin naukowych – mogą rozwinąć zaprezentowane założenia lub w uzasadnionym wypadku je odrzucić.

2. *Ad extra* zaproponowane rozwiązania mogą przyczynić się do dialogu między koncepcjami teologicznymi a praktyką hospicyjną. W ten sposób nie tylko uznany zostanie fakt, że w ruch hospicyjny w większości zaangażowani są chrześcijanie, lecz również na płaszczyźnie naukowej odnotowane zostanie to, że praca hospicyjna jest pracą prowadzoną w zespołach złożonych z profesjonalistów należących do wielu różnorodnych dyscyplin i zawodów. Poprzez odniesienia do specjalistycznej literatury teologicznej i publikacji poświęconych pracy w hospicjach, zaprezentowane przemyślenia stanowią mogą przyczynę do wymiany interdyscyplinarnej i jednocześnie zaproszenie do jej kontynuacji i pogłębienia w odniesieniu do agogicznej pracy hospicyjnej, a także do pracy hospicyjnej w ogóle.

3. Przedstawione rozważania mają charakter religijno-pedagogiczny na tyle, na ile odnoszą się do praktyki agogicznej, stanowią natomiast studium pastoralno-teologiczne w takim stopniu, w jakim ich przedmiotem jest praktyka

geführte *Praxis zu reflektieren* und eine diesbezügliche *Theorie* zu erstellen. Spätere Veröffentlichungen – seitens der Theologie oder seitens anderer Wissenschaften, die die Hospizarbeit zum Gegenstand haben –, können diesen Ansatz weiterentwickeln oder begründet verwerfen.

2. *Ad extra* bringt die Dissertation *theologische Konzepte und hospizliche Praxis ins Gespräch*. Damit trägt sie nicht nur der Tatsache Rechnung, dass die Hospizbewegung in weiten Teilen von Christinnen und Christen getragen wird, sondern greift das Anliegen der Hospizarbeit als Arbeit in multiprofessionellen Teams auch auf wissenschaftlicher Ebene auf. Insofern theologische und hospizliche Fachliteratur aufgegriffen wird, ist die Dissertation ein *Beitrag zum interdisziplinären Austausch* und zugleich eine *Einladung zur Fortsetzung und Vertiefung* desselben – hier bezogen auf die *Agogische Hospizarbeit*, aber auch auf die Hospizarbeit allgemein bezogen.

3. Die entfalten Überlegungen sind *religionspädagogischen* Charakters, insofern sie agogische Praxis bedenken; sie sind als *pastoral-theologische* Studie zu lesen, insofern sie den Baustein einer Praxis der Lebensbegleitung zum Gegenstand haben. Auf diese Weise kann die praktisch-theologische Reflexion der Agogischen Hospizarbeit *ad intra* das *Gespräch zweier Bereiche der Praktischen Theologie vertiefen* bzw. *exemplarisch veranschaulichen, dass und inwiefern Seelsorge und Diakonie als Bildungsarbeit und Bildungsarbeit als Seelsorge und Diakonie verstanden werden können*.

4. Sowohl das jüngst erschienene *Handbuch der Praktischen Theologie* als auch das *Neue Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe* lassen trotz ihres jeweils beträchtlichen Umfangs die Behandlung von „hospiznahen“ Themen vermissen. Tod, Sterben und Sterblichkeit nicht vor; nicht einmal die Begleitung Trauernder wird zur Frage. Nach Michael Schibilsky

opieki nad ludźmi w różnych sytuacjach życiowych. W ten sposób refleksja teologiczno-praktyczna nad agogiczną pracą hospicyjną *ad intra* przyczynia się do pogłębienia dialogu między dwiema dziedzinami teologii praktycznej, a także próbuje określić, w jakim stopniu duszpasterstwo i diakonię rozumieć można jako pracę edukacyjną, a pracę edukacyjną jako duszpasterstwo i diakonię.

4. Zarówno niedawno wydany *Słownik teologii praktycznej*, jak i *Nowy słownik terminów pedagogicznoreligijnych*, mimo swoich znacznych rozmiarów, nie podejmują takich tematów związanych z pracą hospicyjną, jak śmierć, umieranie i śmiertelność; nie jest omawiana również kwestia opieki nad ludźmi w żałobie. Jak stwierdza Michael Schibilsky, „teologia właściwie nie zajmowała się ruchem hospicyjnym w jego zasadniczym wymiarze”. Jego zdaniem nie ma także „podbudowanej teologicznie dyskusji na temat kwestii i deficytów, które dzięki ruchowi hospicyjnemu stały się widoczne dla nowożytnego chrześcijaństwa i jego teorii teologicznej”. Należy mieć nadzieję, że niniejsza praca przyczyni się do ożywienia dyskusji w ramach teologii praktycznej na temat kwestii związanych ze śmiercią, umieraniem i śmiertelnością.

Karolin Küpper-Popp

Dr filozofii i mgr teologii – ur. w 1961 r. Nauczyciel szkoły średniej i wykładowca Katolickiej Szkoły Wyższej w Kolonii, członek zarządu hospicjum w Leverkusen (stowarzyszenie zarejestrowane), kierownik Zespołu Duszpasterskiego w Krajowej Komisji do spraw Hospicjów Nadrenii Północnej–Westfalii / ALPHA NRW (wspólnie z Idą Lamp), wyróżniona nagrodą Nadrenii Północnej–Westfalii za innowacyjny projekt „Praca hospicyjna w szkole” w 2001 r. – w „Roku Wolontariusza”.

hat sich „die Theologie mit der Hospizbewegung im Kern eigentlich nicht beschäftigt”, es gibt nach seiner Auffassung „keine theologisch fundierte Auseinandersetzung mit den Fragestellungen und Defiziten, die anhand der Hospizbewegung für das neuzeitliche Christentum und seine theologische Theorie sichtbar geworden sind.” Es ist zu hoffen, dass die vorgelegte Dissertation einen Beitrag dazu leistet, die Auseinandersetzung mit den Fragen nach Tod, Sterben und Sterblichkeit in der praktisch-theologischen Diskussion anzuregen.

Karolin Küpper-Popp

Dr. phil., Dipl. theol. – geb. 1961. Studienrätin, Lehrbeauftragte der Katholischen Fachhochschule Köln, Vorstandsmitglied des Hospiz Leverkusen e.V., (zusammen mit Ida Lamp) Leiterin des Arbeitskreises Seelsorge in der Landesarbeitsgemeinschaft Hospiz NRW / ALPHA NRW; Innovationspreis des Landes NRW für das Projekt „Hospizarbeit in der Schule” im „Jahr des Freiwilligen” 2001.

Recenzje Rezensionen



Janusz Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie* [Säkularisierung und Desäkularisierung in der modernen Welt]

**Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego,
Lublin 2006**

Znane i cenione Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego opublikowało kolejną znaczącą pracę wybitnego polskiego socjologa religii ks. prof. Janusza Mariańskiego *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Książka ta wpisuje się w trwającą od lat wśród socjologów religii dyskusję na temat religijnego kształtu świata, współczesnej roli religii, znaczenia Kościoła katolickiego czy – szerzej – tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich w warunkach kultury postmodernistycznej i strukturalnej globalizacji świata.

Socjologowie, którzy w latach 70. XX wieku diagnozowali kierunek przemian wywołanych rozwojem społeczeństwa przemysłowego i modernizacją kultury, stworzyli osadzoną w realiach empirycznych teorię sekularyzacji. Socjologowie początków XXI wieku poddają rewizji jej podstawowe założenia i podważają ich zasadność. Opowiadają się tym samym za desekularyzacyjną wizją przyszłości.

Omawiana praca składa się z trzech rozbudowanych rozdziałów i bogatej bibliografii przedmiotowej. Całość poprzedza wstęp wprowadzający w wielowątkową problematykę, kończy zaś autorska refleksja na temat współczesnej kondycji i przyszłości Kościoła katolickiego.

Rozdział I nosi tytuł „Sekularyzacja jako dominujący model wyjaśniania zmian religijności

Der angesehene Verlag der Katholischen Universität Lublin hat eine weitere bedeutsame Arbeit des hervorragenden polnischen Religionssoziologen Prof. Janusz Mariański unter dem Titel *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie* [Säkularisierung und Desäkularisierung in der modernen Welt] veröffentlicht. Diese Publikation ist in der seit Jahren andauernden Diskussion unter den Religionssoziologen über die religiöse Gestalt der Welt, die heutige Rolle der Religion, die Bedeutung der katholischen Kirche oder umfassender: der traditionellen christlichen Kirchen unter den Bedingungen der postmodernistischen Kultur und der strukturellen Globalisierung der Welt situiert.

Die Soziologen, die in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine durch die Entwicklungsmerkmale der Industriegesellschaft und die Modernisierung der Kultur verursachte Wandlungstendenz diagnostizierten, haben eine auf empirische Realien aufbauende Theorie der Säkularisierung geschaffen. Die Soziologen zu Beginn des 21. Jahrhunderts unterziehen ihre grundlegenden Prämissen jedoch einer Revision und stellen deren Berechtigung in Frage. Damit sprechen sie sich eher für die Vision einer desäkularisierten Zukunft aus.

Die Arbeit besteht aus drei umfangreichen Kapiteln und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis zu diesem Thema. Sie beginnt mit einer

współczesnej”. Autor zaznacza, że termin „sekularyzacja” jest nieprecyzyjny i wieloznaczny. Debata na temat sekularyzacji, jako swoistego paradygmatu objaśniającego współczesne przemiany życia społecznego i jednostkowego, angażująca środowisko socjologów religii niemal na całym świecie, tę definicyjną niejednoznaczność jeszcze bardziej pogłębiła. Mariański stan ten szczegółowo dokumentuje odwołaniami do literatury. Przedstawione i opatrzone autorskim komentarzem poglądy współczesnych socjologów, głównie z kręgu kultury zachodniej, konfrontują dwa odmienne stanowiska – zwolenników teorii sekularyzacji z jej krytykami. Autor ujmuje sekularyzację i desekularyzację dwuaspektowo. Z jednej strony, używając tych pojęć, charakteryzuje stan religijności zachodnioeuropejskich społeczeństw, z drugiej zaś dokonujące się przeobrażenia interpretuje w świetle socjologicznych teorii sekularyzacji i desekularyzacji.

Najogólniej ujmując zawarty w tytule prezentowanej publikacji termin „sekularyzacja”, oznacza on uniezależnienie i wyzwolenie wszystkich dziedzin życia świeckiego, a więc polityki, gospodarki, kultury, oświaty, wychowania i nauki, spod dyktatu i kontroli instytucji wyznaniowych. Na poziomie jednostki oznacza rozbrat z kościołem definiowaną religijnością. Przejawy sekularyzacji mierzone są udziałem osób wierzących w praktykach religijnych, zakresem akceptacji dogmatów wiary i kościelnych nakazów moralnych, przynależnością i zaufaniem do instytucji religijnych oraz finansowym wspieraniem ich.

Teorie sekularyzacyjne rozwijane zwłaszcza w latach 70. XX wieku diagnozowały i prognozowały marginalizację roli religii w życiu publicznym, odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności ku indywidualizacji i prywatyzacji przekonań religijnych – lub wybór areligijnego, laickiego modelu życia. Powoływano się na wyniki ilościowych badań w krajach zachodniej Europy, w których pustoszejące

Einführung in die vielschichtige Problematik und endet mit Gedanken des Autors zum Thema der heutigen Kondition der katholischen Kirche und ihrer Zukunft.

Das 1. Kapitel trägt den Titel „Die Säkularisierung als dominierendes Modell zur Erklärung der Wandlungen heutiger Religiosität”. Der Begriff „Säkularisierung” ist ungenau und vieldeutig. Die Debatte zum Thema der Säkularisierung als einer Art Paradigma zur Erklärung der gegenwärtigen Veränderungen des sozialen und individuellen Lebens, welche die Religionssoziologen fast auf der ganzen Welt beschäftigt, hat diese Mehrdeutigkeit der Definition noch vertieft. Janusz Mariański dokumentiert diesen Zustand unter Berufung auf die einschlägige Literatur. Die präsentierten und vom Autor mit einem Kommentar versehenen Ansichten der heutigen Soziologen, hauptsächlich aus dem westlichen Kulturkreis, konfrontieren zwei unterschiedliche Standpunkte – den der Befürworter der Säkularisierungstheorie mit dem ihrer Kritiker. Der Autor erfasst die Säkularisierung und die Desäkularisierung unter zwei Aspekten. Einerseits charakterisiert er mit Hilfe dieser Begriffe den Stand der Religiosität in den westeuropäischen Gesellschaften, andererseits interpretiert er die sich dort vollziehenden Wandlungen im Lichte der soziologischen Theorien zur Säkularisierung und Desäkularisierung.

Ganz allgemein bedeutet Säkularisierung die Verselbständigung und Befreiung aller Bereiche des weltlichen Lebens, d.h. der Politik, der Wirtschaft, der Kultur, des Bildungswesens, der Erziehung und der Wissenschaft, vom Diktat und von der Kontrolle konfessioneller Institutionen. Auf individueller Ebene bedeutet sie einen Bruch mit der kirchlich definierten Religiosität. Gemessen werden die Symptome der Säkularisierung anhand der Teilnahme an den religiösen Praktiken, der Reichweite der Akzeptanz der Glaubensdogmen und kirchlichen Moralgebote, der Zugehörigkeit zu religiösen Institutionen,

kościół był jaskrawo widocznym przejawem malejącego znaczenia wspólnotowego kultu. Spadające wskaźniki religijnej identyfikacji i zaufania do instytucji kościelnej, kwestionowanie norm moralności kościelnej utwierdzały badaczy w sekularyzacyjnych prognozach. Pod koniec XX i na początku XXI wieku socjologowie – na czele z Peterem Bergerem – w kontekście zaistniałej sytuacji społecznej zweryfikowali wcześniejsze przewidywania i przyznali się do błędnych prognoz. Uznali, że świat Zachodu nie zmierza jednoznacznie i bezwarunkowo w kierunku negacji religii. Przeciwnie, dostrzegli zjawisko renesansu religii, religijnego ożywienia, powstawania religijnych wspólnot wewnątrz Kościołów, na ich obrzeżach, a także autonomicznych ruchów konfesyjnych czerpiących inspirację z tradycyjnych religii oraz odmiennie doświadczanej transcendencji. Okazało się, że we współczesnym społeczeństwie religijność zyskuje różne oblicza. W niektórych państwach Kościół traci na znaczeniu, w innych – na przykład w Polsce – jego pozycja nadal jest silna, a autorytet osób duchownych ma moc wiążącą na forum publicznym. Tam, gdzie pozycja Kościoła słabnie, pojawiają się nowe formy religijnego wyrazu – indywidualizm religijny i pluralizm światopoglądowych ofert. Na zakończenie przeglądu stanowisk socjologów, głównie zachodnich, od autorską konkluzję zamykającą pierwszy rozdział jest stwierdzenie, że „dawny model bezwzględnego posłuszeństwa Kościołowi w wierze odchodzi w przeszłość. Nowoczesny człowiek nie poddaje się, nawet w sprawach ściśle religijnych, reżyserii instytucjonalizowanej religii.” Nie oznacza to jednak, zdaniem autora, że społeczeństwa współczesne są pozbawione wartości religijnych.

Rozdział II zatytułowany został „Desekularyzacja w nowoczesnym społeczeństwie”. Podana weryfikacja teza o sekularyzacji zamienia się, zdaniem większości socjologów, w swoją

des in sie gesetzten Vertrauens und der ihnen gewährten finanziellen Unterstützung.

Die insbesondere in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts entwickelten Säkularisierungstheorien diagnostizierten und prognostizierten eine Marginalisierung der Rolle der Religion im öffentlichen Leben, ein Abgehen von den institutionellen Formen der Frömmigkeit hin zu einer Individualisierung und Privatisierung der religiösen Überzeugungen oder der Wahl eines nichtreligiösen, laizistischen Lebensstils. Man berief sich dabei auf die Ergebnisse quantitativer Untersuchungen in Ländern Westeuropas, in denen die immer leereren Kirchen eine deutlich sichtbare Bestätigung der zurückgehenden Bedeutung des gemeinschaftlichen Kultes bildeten. Fallende Kennziffern der religiösen Identifikation und des in die kirchlichen Institutionen gesetzten Vertrauens sowie die Infragestellung der kirchlichen Moralnormen bekräftigten die Forscher damals in ihren Prognosen hinsichtlich der Säkularisierung. Gegen Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts gaben die Soziologen – mit Peter Berger an der Spitze – jedoch zu, damals falsche Prognosen aufgestellt zu haben, oder genauer gesagt, sie verifizierten ihre früheren Voraussagen im Kontext der entstandenen sozialen Situation. Sie sind jetzt der Meinung, dass die westliche Welt nicht eindeutig und unbedingt in Richtung einer Negation der Religion strebt. Im Gegenteil, sie konnten das Phänomen einer Renaissance der Religion, einer religiösen Belebung, der Entstehung religiöser Gemeinschaften innerhalb der Kirche und an ihren Rändern sowie autonomer konfessioneller Bewegungen feststellen, die sich von traditionellen Religionen oder von einer anders erfahrenen Transzendenz inspirieren lassen. In der heutigen Gesellschaft besitzt die Religiosität verschiedene Gesichter. In manchen Staaten verliert die Kirche an Bedeutung, in anderen – wie zum Beispiel in Polen – ist ihre Position weiterhin sehr stark, und die Autorität der Geistlichen hat

antytezę, czyli w pogląd mówiący o zaistnieniu zjawiska desekularyzacji. Desekularyzacja to powrót religii do zsekularyzowanych miast, rozwój nowych form duchowości i mistycyzmu. Desekularyzacja nie oznacza powrotu dominującej pozycji Kościoła, odnowy jego autorytetu w życiu publicznym. Mariański procesy desekularyzacyjne ujmuje i pokazuje dwupłaszczyznowo: jako przejście od religijności kościelnej do pozakościelnej oraz jako indywidualizację religijną. To pierwsze zjawisko określa mianem „fragmentaryzacji” religii i Kościoła. Dla niektórych socjologów teza o indywidualizacji religii stanowi uzupełnienie tezy sekularyzacyjnej, dla innych, także dla Mariańskiego, jest wobec niej konkurencyjna. „Religia w takiej czy innej formie jest elementem nie do wykreślenia ze społeczeństwa. Nie jest przejściową fazą w rozwoju ludzkości, niedopasowaną do współczesnych społeczeństw, lecz uniwersalną cechą ludzkiej kondycji. [...] Desekularyzacja staje się powoli faktem globalnym, podobnie jak stała się nim uprzednio sekularyzacja”.

Rozdział III, „Globalizacja i religia – sprzymierzeńcy czy konkurenci?”, rozpisany został na siedem paragrafów. W formie ścierających się opcji pro- i antyglobalizacyjnych autor przedstawił w nim optymistyczne i pesymistyczne scenariusze określające miejsce religii i Kościoła w globalizującym się świecie. Zaznaczył, że globalizacja oznacza nie tylko współzależność polityczną i gospodarczą oraz jedność i homogenizację kultury, ale także relatywizm w sferze religii i zamazywanie tradycyjnych tożsamości. Na temat sytuacji Kościoła w czasach globalizacji wiele razy wypowiedali się papież Jan Paweł II i Benedykt XVI. Do ich autorytetu i przemyśleń odwołuje się autor recenzowanej książki.

Niepokój Kościoła budzi permisywizm, relatywizm moralny, hedonizm i konsumpcjonizm. Zjawiska te zagrażają życiu duchowemu i etycznemu. Odbudowa systemu aksjologicznego i normatywnego

duży wpływ na die öffentliche Meinung. Dort, wo die Position der Kirche schwächer wird, treten neue religiöse Ausdrucksformen in Erscheinung – hier haben wir es mit einem religiösen Individualismus und einem Pluralismus weltanschaulicher Angebote zu tun. Zum Abschluss des Überblicks über die Standpunkte insbesondere unter westlichen Soziologen kommt der Autor am Ende des ersten Kapitels zu dem Schluss, dass „das frühere Modell unbedingten Glaubensgehorsams der Kirche gegenüber wohl der Vergangenheit angehört. Der moderne Mensch unterwirft sich nicht mehr der Regie einer institutionalisierten Religion, nicht einmal in rein religiösen Dingen.” Was – dem Autor zufolge – nicht bedeutet, dass die heutigen Gesellschaften ohne religiöse Werte existieren.

Das 2. Kapitel trägt den Titel „Die Desäkularisierung in der modernen Gesellschaft”. Die klassifizierte These von der Säkularisierung verkehrt sich, den meisten Soziologen zufolge, in ihre Antithese, d.h. prognostiziert wird jetzt eine Desäkularisierung, die Rückkehr der Religion in die säkularisierten Städte, die Entwicklung neuer Formen der Spiritualität und des Mystizismus. Diese Desäkularisierung bedeutet jedoch nicht die Wiederherstellung der dominierenden Position der Kirche oder die Erneuerung ihrer Autorität im öffentlichen Leben. Mariański erfasst und zeigt die Desäkularisierungsprozesse auf zwei Ebenen: als Übergang von der kirchlichen zu einer außerkirchlichen Religiosität sowie als Prozess einer religiösen Individualisierung. Die erste Ebene bezeichnet er als „Fragmentarisierung” von Religion und Kirche. Für manche Soziologen stellt die These von der Individualisierung der Religion lediglich eine Ergänzung der Säkularisierungsthese dar, während sie für andere, auch für Janusz Mariański, mit dieser konkurriert. „Die Religion stellt in dieser oder anderer Form ein Element dar, welches nicht aus der Gesellschaft eliminiert werden kann. Sie ist keine Übergangsphase in der Entwicklung der Men-

na podstawie Dekalogu to zadania stojące przed chrześcijaństwem i innymi tradycyjnymi religiami w czasach postępującej globalizacji. Mariański, kwestionując linearny model sekularyzacji oraz tezę o zanikaniu instytucjonalnej religii w warunkach nowoczesności, uważa, że „Kościoły chrześcijańskie mają jeszcze coś do powiedzenia współczesnemu światu, nie stały się jeszcze relikwiami przeszłości”, ale dodaje, że „potrzebne są nowe sposoby przekazu treści wiary”.

Książka ks. prof. Janusza Mariańskiego ma dwa istotne wymiary – socjologiczny i teologiczny. Jako wybitny profesor socjologii, autor kilkunastu książek z zakresu socjologii religii, Mariański dokonał rzetelnej analizy stanu religijności i form obecności Kościoła w Europie z perspektywy socjologicznych teorii sekularyzacji i indywidualizacji. Jako ksiądz, osoba zatroskana o przyszłość swojego Kościoła, stara się podpowiedzieć mu optymalne, bo wsparte wiedzą socjologiczną i obiektywnymi analizami, rozwiązania. Omawiana książka porusza niezwykle istotny i aktualny problem obecności i kondycji religii we współczesnym świecie, a także zadań, które stoją przed Kościołem w szerzeniu miłości bliźniego i ideałów solidaryzmu społecznego w czasach postępującej globalizacji.

Wielość wątków tematycznych i przytoczonych argumentów gwarantuje nie tylko fascynującą lekturę, ale także pozwala odczytać dokonujące się w krajach Zachodu przemiany, niekoniecznie w perspektywie sekularyzacyjnej. Odpowiedzialni za Kościół znajdują w niej konstruktywną podpowiedź, jak pełnić duszpasterską posługę w czasach globalizacji.

Wiele osób zauważa, że sytuacja Kościoła katolickiego w Polsce jest wyjątkowa oraz że Polacy wyróżniają się pod względem religijności spośród innych nacji. Nas w mniejszym stopniu dosięgły procesy sekularyzacyjne. Z czasów odgórnie sterowanej laicyzacji jako społeczeństwo wyszliśmy prawie bez szwanku. Zda-

schheit, die sich den modernen Gesellschaften nicht anpassen könnte, sondern eine universale Eigenschaft der menschlichen Kondition. (...) Die Desäkularisierung wird langsam zu einer globalen Tatsache, ähnlich wie früher die Säkularisierung.”

Das 3. Kapitel „Globalisierung und Religion – Verbündete oder Konkurrenten?” präsentiert in sieben Paragraphen die widersprüchlichen Optionen für und gegen die Globalisierung, d.h. optimistische und pessimistische Szenarien für den Ort von Religion und Kirche in der globalisierten Welt. Globalisierung bedeutet nicht nur wechselseitige politische und wirtschaftliche Abhängigkeit sowie die Vereinheitlichung und Homogenisierung der Kultur, sondern auch einen zunehmenden Relativismus auf dem Gebiet der Religion und die Verwischung traditioneller Identitäten. Zur Situation der Kirche in Zeiten der Globalisierung haben sich die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. mehrfach geäußert. Auf ihre Autorität und ihre Überlegungen beruft sich Mariański.

Beunruhigt zeigt sich die Kirche über den Permissivismus, den moralischen Relativismus, den Hedonismus und den Konsumtionismus. Dies sind Gefahren für das geistige und ethische Leben. Die Wiederherstellung eines axiologischen und normativen Systems auf der Grundlage des Dekalogs ist eine Aufgabe, vor der das Christentum und andere traditionelle Religionen in der Zeit fortschreitender Globalisierung stehen. Janusz Mariański stellt das lineare Säkularisierungsmodell und die These vom Verschwinden der institutionalisierten Religion unter den Bedingungen der Moderne in Frage und meint, dass „die christlichen Kirchen der Welt von heute durchaus noch etwas zu sagen haben und noch keineswegs Relikte der Vergangenheit geworden sind”, aber er fügt auch hinzu: „Notwendig sind neue Formen für die Vermittlung der Glaubensinhalte.”

Das Buch von Prof. Janusz Mariański besitzt zwei wesentliche Aspekte – einen soziologischen

jąc sobie z tego sprawę, warto teraz poznać sytuację religii w innych krajach. Z książki prof. Mariańskiego wiele na ten temat możemy się dowiedzieć. Z pełnym przekonaniem polecam ją nie tylko polskim czytelnikom.

Maria Libiszowska-Żółtkowska

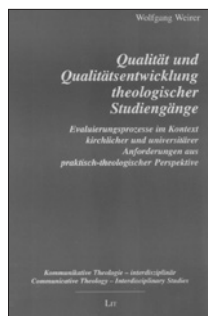
und einen theologischen. Janusz Mariański hat als hervorragender Soziologieprofessor und Verfasser mehrerer Bücher auf dem Gebiet der Religionssoziologie hier aus der Perspektive der soziologischen Säkularisierungs- und Individualisierungstheorien eine solide Analyse des Zustandes der Religiosität und der Formen der Präsenz der Kirche in Europa aus der Perspektive der soziologischen Säkularisierungs- und Individualisierungstheorien vollzogen. Als ein um die Zukunft seiner Kirche besorgter Priester ist er bemüht, ihr optimale, weil auf soziologisches Wissen und objektive Analysen gestützte Lösungen vorzuschlagen.

Janusz Mariańskis Buch berührt das außerordentlich wichtige und aktuelle Problem der Präsenz und Kondition der Religion in der heutigen Welt sowie der Aufgaben, vor denen die Kirche steht, was die Verbreitung der Nächstenliebe und der Ideale des sozialen Solidarismus in Zeiten fortschreitender Globalisierung betrifft.

Die Vielfalt der thematischen Motive und angeführten Argumente garantiert nicht nur eine faszinierende Lektüre, sondern erlaubt auch die sich in den Ländern des Westens vollziehenden Wandlungen zu entdecken, die nicht unbedingt in der Perspektive einer weiteren Säkularisierung verlaufen. Die für die Kirche verantwortlichen Personen finden darin konstruktive Hinweise zur Durchführung der Seelsorge in Zeiten der Globalisierung.

Die Situation der Kirche in Polen und der Religiosität der Polen stellt im Weltmaßstab eine Ausnahme dar. Uns haben die Säkularisierungsprozesse noch nicht erreicht. Aus der Epoche einer von oben gesteuerten Laizisierung sind wir als Gesellschaft fast unbeschadet davongekommen. Aber es lohnt sich immer zu wissen, wie sich die Situation der Religion in anderen Ländern darstellt. Aus J. Mariańskis Buch können wir viel darüber erfahren. Mit voller Überzeugung empfehle ich es nicht nur den polnischen Lesern.

Maria Libiszowska-Żółtkowska



Wolfgang Weirer, *Qualität und Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge. Evaluierungsprozesse im Kontext kirchlicher und universitärer Anforderungen aus praktisch-theologischer Perspektive* [Jakość i rozwój jakości na kierunkach studiów teologicznych. Procesy ewaluacji w kontekście wymagań kościelnych i uniwersyteckich z perspektywy teologii praktycznej]

Münster 2004 (Kommunikative Theologie – interdisziplinär Bd. 2)

Analizy poświęcone jakości studiów teologicznych, takie jak obszerna, trzyczęściowa praca habilitacyjna autorstwa Wolfganga Weirera, w epoce Bolonii są niezbędne. Chociaż wszędzie słyszy się skargi na wynaturzenia Procesu Bolońskiego ze strony tych, którzy coraz bardziej czują się narodem ewaluujących i ewaluowanych, to jednak, przy całej ambiwalencji sytuacji wyjściowej, nie można uniknąć procesów transformacji środowisk uniwersyteckich. Tym większe znaczenie ma więc wspomniana praca, której celem jest weryfikacja obiegowych kryteriów jakości i ewaluacji pod kątem ich przydatności dla rozwoju jakości studiów teologicznych na uniwersytetach państwowych, a także rozwinięcie teologicznie podbudowanej kryteriologii. Chociaż w drugiej części pracy W. Weirera punkt odniesienia stanowią założenia ramowe studiów teologicznych w Austrii, to przedstawione założenia teoretyczne mogą z powodzeniem być zastosowane również w innych kontekstach regionalnych. Już teza wyjściowa, że studia teologiczne stanowią – również – „wkład Kościoła w kształcenie uniwersyteckie” (s. 27) oraz znaczący etap w biografii młodych ludzi będących podmiotami tego kształcenia, a także że mogą być prowadzone tylko w formie komunikatywnej i z uwzględnieniem kontekstu, uzmysławia, że przedstawione z różnych punktów

Studien zur Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge wie die von Wolfgang Weirer sind im Bologna-Zeitalter unerlässlich. Zwar klagt man allenthalben über die Auswüchse des Bologna-Prozesses und fühlt sich zunehmend als Volk der Evaluierer und Evaluierten, trotzdem kann und darf man sich bei aller Ambivalenz der Ausgangslage diesen Transformationsprozessen der Universitätslandschaften nicht entziehen.

Umso bedeutender ist deshalb Wolfgang Weirers umfassende Habilitationsschrift, die auf eine Überprüfung gängiger Qualitäts- und Evaluierungskriterien in ihrer Tauglichkeit für die Qualitätsentwicklung theologischer Studiengänge an staatlichen Universitäten zielt und eine theologisch begründete Kriteriologie entfalten will. Auch wenn der Bezugspunkt im zweiten Teil die Rahmenbedingungen für das Studium der Theologie in Österreich sind, können dennoch die theoretischen Grundlegungen auch für andere regionale Kontexte ertragreich genutzt werden. Bereits die Eingangsthese, ein Theologiestudium sei „– auch – Bildungshandeln der Kirche an der Universität” (S. 27), für die Studierenden als Subjekte ihres Bildungswegs auch biografierelevant und könne nur kommunikativ und kontextuell betrieben werden, verdeutlicht, dass das beschriebene Handlungsfeld zwischen Kirche und Staat von verschiedenen Blickwinkeln aus kein spannungsfreies ist.

widzenia pole działania między Kościołem a państwem nie jest wolne od napięć.

W pierwszej części studium Weirer przedstawia kościelne i uniwersyteckie założenia jakościowe z uwzględnieniem nowszych dyskusji na temat kształcenia „po Bolonii”, konkretyzując swoje rozważania na przykładzie procedury akredytacyjnej. Autor stwierdza, że w ciągu ostatnich lat wyraźnie zyskały na znaczeniu utylitarystyczne kryteria, takie jak ukierunkowanie zawodowe, możliwość spożytkowania wiedzy i skuteczność.

W części drugiej Weirer przedstawia nie tylko społeczne i prawne założenia ramowe studiów teologicznych w Austrii od czasów Soboru Watykańskiego II w warunkach (religijnej) indywidualizacji, pluralizacji i globalizacji, lecz również rozmaite propozycje reform studiów teologicznych, które, co ciekawe, zostały opracowane w przeważającej części przez teologów praktycznych.

Koncepcja, w której nie tylko Kościół, lecz również uniwersytet staje się przedmiotem refleksji jako miejsce i kontekst ramowy studiów, jest przekonująca i otwiera możliwości dalszej refleksji. W części drugiej można znaleźć także krótki zarys problemowy dotyczący motywacji do podjęcia studiów przez studentów teologii w różnych obszarach zawodowych. Zakończenie tej części stanowi pytanie o podmioty studiów teologicznych. Autor udziela odpowiedzi z pozycji teologicznej oraz pedagogiczno-dydaktycznej: w przypadku studiów teologicznych w grę wchodzić musi dotychczasowa biografia i historia wiary, a nauczający i studiujący muszą być traktowani podmiotowo. Krótkie studium empiryczne na bazie wywiadów eksploracyjnych stanowi podbudowę tego podmiotowo ukierunkowanego założenia.

Część trzecią („Rozwój jakości i procesy ewaluacji na kierunkach studiów teologicznych”) można uważać za innowacyjny rdzeń omawianej pracy. Cztery opcje teologiczne – teologia jako wkład Kościoła w kształcenie, jej

Im ersten Teil referiert Weirer Qualitätsvorstellungen von kirchlicher und universitärer Seite unter Einbezug der neueren Bildungsdiskussion „nach Bologna” und konkretisiert seine Überlegungen mit der Darstellung eines Akkreditierungsverfahrens. Weirer stellt fest, dass die utilitarisch geprägten Kriterien wie Berufsorientierung, Verwertbarkeit und Effizienz in den letzten Jahren deutlich wichtiger geworden sind.

Im zweiten Teil werden nicht nur die gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen eines Theologiestudiums in Österreich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und unter den Vorzeichen von (religiöser) Individualisierung, Pluralisierung und Globalisierung beschrieben, sondern auch verschiedene Reformvorschläge für das Theologiestudium insgesamt vorgestellt, die interessanterweise zumeist von praktischen Theologen entwickelt wurden. Dass nicht nur die Kirche, sondern auch die Universität als eigener Handlungsort und Rahmenkontext des Studiums in die Reflexion einbezogen wird, wirkt plausibel und weiterführend. Hier findet man auch einen kurzen problemorientierten Abriss über die Studienmotivation und Berufsfelder von Theologiestudierenden. Dieses Kapitel endet mit der Fragestellung, wie es denn um die Subjekte des Theologiestudiums bestellt ist; Weirer beantwortet die Folgen dieser Frage theologisch sowie pädagogisch-didaktisch: die je eigene Lebens- und Glaubensgeschichte müsse beim Theologiestudium ins Spiel kommen, die Lehrenden und Studierenden müssten als Subjekte des Studiums betrachtet werden. Eine kleine empirische Studie auf der Basis von explorativen Interviews untermauert diesen subjektorientierten Ansatz.

Teil III „Qualitätsentwicklung und Evaluierungsprozesse in theologischen Studiengängen” kann als innovatives Zentrum der Arbeit bewertet werden. Die vier theologischen Optionen – Theologie als Bildungshandeln der Kirche am Handlungsort, ihre Kontextualität und lebenge-

kontekst, jej zakotwiczenie w historii, a także teologia rozumiana jako praktyczna nauka o wierze – prowadzą do odpowiednich wniosków zmierzających do udoskonalenia studiów teologicznych. Weirer formułuje kryteria i procedury ewaluacji kierunków teologicznych w obszarach takich, jak: cel/idea przewodnia, program nauczania, strukturalne założenia ramowe, środki pomocnicze, metody rozwoju i zapewnienia jakości. Gdy w zakończeniu autor określa teologię jako piasek w trybach uniwersyteckiego aparatu kształcenia i objaśnia antytetycznie poszczególne słabe punkty takiego rozumowania, jego rozważania mają w sobie coś na kształt wizjonerskiego przedsmaku słynnego przemówienia, wygłoszonego później przez papieża Benedykta XVI w Regensburgu. Zasadniczą część tego wystąpienia Benedykt XVI poświęcił znaczeniu teologii dla *universitas litterarum*. Weirer za pomocą trafnego obrazu piasku w trybach ukazuje napięcie między wyraźnie przedstawionymi opcjami teologicznymi odnoszającymi się do jakości studiów teologicznych, oczekiwaniami ze strony Kościoła i państwa oraz niekiedy zawężonymi koncepcjami ewaluacji w poszczególnych procedurach certyfikacyjnych. Ten, kto chciałby najpierw przestudiować streszczenie obszernej pracy Weirera, dzieła liczącego ponad 400 stron, może zapoznać się z jego zasadniczymi tezami opisanymi w jednym z numerów czasopisma „Keryks” z 2005 roku („Keryks” 2005, nr 1, s. 145–163). Recenzowana publikacja to książka niezbędna dla tych, którzy w warunkach obecnych przekształceń uniwersytetów i kierunków studiów zainteresowani są pozycją teologii na państwowych uniwersytetach – teologii zdolnej do stawienia czoła wyzwaniom przyszłości.

Hans Mendl

schichtliche Verankerung sowie ein Verständnis von Theologie als praktischer Glaubenswissenschaft – münden jeweils in entsprechende Folgerungen für die Ausgestaltung theologischer Studiengänge. Weirer formuliert theologische Kriterien und Verfahren zur Evaluierung theologischer Studiengänge in den Bereichen Ziel / Leitidee, Curriculum, strukturelle Rahmenbedingungen, Ressourcen und qualitätsentwickelnde und -sichernde Maßnahmen. Wenn Weirer abschließend Theologie als „Sand im Getriebe” des universitären Bildungsapparats bezeichnet und die jeweiligen Sollbruchstellen antithetisch erläutert, so erscheint dies angesichts der später vorgetragenen, inzwischen berühmten Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg, wo dieser ja im Zentrum die Bedeutung von Theologie für die *universitas litterarum* entfaltetete, wie ein visionärer Vorgesmack. Werkimmanent verdeutlicht Weirer mit diesem treffenden Bild „Sand im Getriebe” die Spannung zwischen deutlich vorgetragene theologischen Optionen bezüglich der Qualität des Theologiestudiums und den kirchlichen und staatlichen Erwartungen und den gelegentlich verengten Vorstellungen von Evaluation bei den entsprechenden Zertifizierungs-Verfahren.

Wer das umfangreiche Werk mit über 400 Seiten zunächst in einer Zusammenfassung studieren möchte: Die Ausgangsgedanken Weirers kann man übrigens in „Keryks” nachlesen (2005/1, 145–163). Das Buch selbst ist für alle unverzichtbar, die in der aktuellen Umgestaltung von Universitäten und Studiengängen eine zukunfts-fähige Theologie an staatlichen Universitäten positionieren wollen.

Hans Mendl



Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers, Friedrich Schweitzer (Hrsg.), *Lernen durch Begegnung [Fenomen spotkania]*

„Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP) 2004, Bd. 21, Neukirchen 2004

Wokół problematyki dotyczącej ery globalizacji, ery, w której przychodzi żyć współczesnemu człowiekowi, toczą się coraz głębsze dyskusje. Niepokoją wyrażane w ich trakcie opinie i wynikające z nich wnioski. Otóż globalizacja – jak twierdzą uznani socjologowie – niesie ze sobą nie tylko elementy pozytywne, ale również poważne zagrożenia. Zarówno socjologowie, jak i przedstawiciele innych dyscyplin naukowych nie mają wątpliwości co do tego, że rozwój społeczeństwa informacyjnego nabiera coraz większego tempa. Z jednej strony jesteśmy świadkami wręcz błyskawicznego przepływu informacji, z drugiej zaś – zaniku bezpośredniej komunikacji interpersonalnej.

Powyższymi zagadnieniami zajmuje się 21 tom rocznika pedagogiki religii „Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP). Współautorzy tego tomu stawiają sobie pytanie, czy relacje międzyludzkie – rozumiane także jako spotkania (Begegnung) – mogą mieć charakter edukacyjny. Problem ten rozważają pod kątem refleksji pedagogiczno-religijnej zarówno w wymiarze teoretycznym, jak i praktycznym. Wskazują przy tym niejednokrotnie na nowe, bardzo ważne w tym kontekście koncepcje, które w przyszłości mogą wpłynąć na zmianę świadomości społecznej. Proponowane przez nich ujęcie omawianych tematów może zainspirować do dalszego rozwoju teorii i praktyki w tym zakresie.

Zu den die Ära der Globalisierung, in der der Mensch heute lebt, betreffenden Fragen werden immer tiefschürfendere Diskussionen geführt, die die Besorgnis der Welt widerspiegeln, weil diese – wie anerkannte Soziologen bestätigen – eben nicht nur positive Elemente mit sich bringt, sondern auch ernstliche Gefahren. Es steht außer Zweifel, dass die Informationsgesellschaft, vom Standpunkt der Soziologie und anderer wissenschaftlicher Disziplinen aus gesehen, immer mehr an Tempo gewinnt. Einerseits sind wir Zeugen eines geradezu blitzschnellen Informationsflusses, andererseits aber auch des Verschwindens der direkten interpersonalen Kommunikation.

Mit dieser Problematik beschäftigt sich die 21. Edition des „Jahrbuches der Religionspädagogik” (JRP). Die Autoren dieses Bandes stellen sich die Frage, ob und inwieweit die zwischenmenschlichen Beziehungen und Begegnungen der Erziehung und Bildung dienen können. Diese Frage erörtern sie unter dem Blickwinkel der religionspädagogischen Reflexion sowohl in ihrer theoretischen als auch ihrer praktischen Dimension, wobei mehrfach auf relevante neue Konzeptionen verwiesen wird, die in Zukunft eine Veränderung des sozialen Bewusstseins beeinflussen können. Solche Ansätze können zur Schaffung neuer Möglichkeiten für die künftige Entwicklung von Praxis und Theorie der behandelten Materie inspirieren.

Autorzy, wykazujący głębokie zrozumienie przemian zachodzących we współczesnym życiu społecznym, dotykają różnych ich aspektów w sposób wielowymiarowy, a mianowicie traktują relacje międzyludzkie – spotkania – przede wszystkim w wymiarze praktycznym jako formy edukacyjne, na co wskazują liczne przykłady zamieszczone w recenzowanej publikacji. Chodzi tu głównie o doświadczenia ludzi podlegających różnym uwarunkowaniom społecznym, bez względu na różnice religijne, a także o sytuacje wzięte z życia codziennego.

Na uwagę zasługują również te refleksje autorów, które dotyczą w szczególności dzieci i młodzieży: dziecięcych i młodzieżowych kontaktów w środowisku szkolnym, od wspólnie organizowanych wycieczek aż do opowieści skupiających uwagę na życiorysach świętych. Istotne wydają się być tu pytania związane z religijnopedagogicznym rozumieniem procesu nauczania w różnego rodzaju spotkaniach – tych w środowisku szkoły i wspólnot parafialnych, ale też tych przekraczających granice własnego kraju i sięgających nawet Trzeciego Świata przy okazji podróży. Dlatego też warto wskazać na te przyczynki, które mają charakter międzynarodowy, co służy popularyzowaniu jeszcze ciągle mało znanej metodologii porównawczej pedagogiki religii. Ważne są tu zwłaszcza opracowania na temat dialogu interreligijnego, opisujące możliwości spotkań z innymi religiami, jak również opracowania na temat pedagogiki religii, teologii i nauk religioznawczych.

Jak każdy poprzedni numer, tak też i obecny wskazuje na najnowszą literaturę w zakresie poruszanych zagadnień. Ze względu na ich wagę, i tym razem gorąco zachęcam wszystkich Czytelników, a już szczególnie pedagogów, do zapoznania się z treścią recenzowanego rocznika pedagogiki religii, przybliżającego dokonania i przemyślenia niemieckojęzycznych autorów.

Cyprian Rogowski

Die Autoren bewegen sich zwanglos in diesen Bereichen und berühren hierbei die unterschiedlichen Aspekte auf vielschichtige Weise. Und zwar verstehen sie den Begriff der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Begegnung und ihres Verständnisses, zuerst als erzieherische Form in ihrer praktischen Dimension, worauf zahlreiche in der rezensierten Veröffentlichung enthaltene Beispiele verweisen. Darin geht es insbesondere um die Erfahrung von Menschen unter verschiedenen sozialen Bedingungen sowie um Situationen aus dem täglichen Leben.

Aufmerksamkeit verdienen auch die Reflexionen der Autoren, die insbesondere Kinder und Jugendliche, ihre Kontakte im schulischen Milieu sowie gemeinsam organisierte Ausflüge betreffen, bis hin zu Berichten, die ihre Aufmerksamkeit auf Lebensläufe von Heiligen richten. Von wesentlicher Bedeutung scheint hierbei die Frage nach dem religionspädagogischen Verständnis der Lernprozesse in den verschiedenen Begegnungsarten zu sein – sei es im schulischen Milieu oder in den Pfarrgemeinden, aber auch die Grenzen des eigenen Landes überschreitend und anlässlich von Reisen sogar bis in die Dritte Welt reichend. Deshalb lohnt es sich, besonders auf die Beiträge mit internationalem Charakter hinzuweisen, was der Popularisierung der immer noch wenig bekannten vergleichenden Methodologie der Religionspädagogik dient. Wichtig sind diesbezüglich vor allem die Arbeiten zum Thema des interreligiösen Dialogs, in denen die Möglichkeiten von Begegnungen mit anderen Religionen erörtert werden, sowie zum Thema der Religionspädagogik, der Theologie und der Religionskunde.

Wie jeder vorige Band, stellt auch diese Edition die neueste Literatur zum Thema des behandelten Stoffes vor. Daher empfehle ich allen Lesern und besonders den Pädagogen, sich mit dem Inhalt des rezensierten „Jahrbuches“ der Religionspädagogik des deutschen Sprachraumes vertraut zu machen.

Cyprian Rogowski

Beata Śliż

Olsztyn – Vechta (Niemcy): różnica i wspólnota doświadczeń.

Seminarium naukowe (7–11 listopada 2006)

Olsztyn – Vechta (Deutschland): Unterschiedliche und gemeinsame Erfahrungen.

Wissenschaftliches Seminar (7.-11. November 2006)

1. Wprowadzenie

We współczesnej rzeczywistości, na pewno wielorakiej, niejednoznacznej i globalizującej się, definiowanej z zastosowaniem licznych kategorii korespondujących ze sobą bądź wzajemnie sprzecznych, coraz większej wagi nabierają rozmaite inicjatywy i projekty, których celem jest twórcze poszukiwanie potencjalnie wspólnych przestrzeni w obszarach szeroko pojętego zróżnicowania społeczeństw. Wprawdzie w homogenizacji, uznawanej za równie istotny trend obecnych przemian kulturowych, co wszelkiego rodzaju dyferencjacje, dostrzega się realne zagrożenie dla świata lokalnej specyfiki¹, trudno jednakże zaliczyć do przejawów tej pierwszej międzynarodową współpracę, zmierzającą m.in. do odkrycia różnorodnych pól dialogu i wzajemnej wymiany doświadczeń. Aktywność na płaszczyźnie współpracy międzynarodowej wydaje się szczególnie znacząca w kontekście postępującego procesu jednoczenia się Europy i wyjątkowo cenna w postaci działań na gruncie naukowym.

1. Einführung

In der heutigen, mittels zahlreicher miteinander korrespondierender bzw. widersprüchlicher Kategorien definierten und ganz gewiss vielfältigen, mehrdeutigen und globalisierten Wirklichkeit gewinnen verschiedene Initiativen und Projekte immer mehr an Bedeutung, deren Ziel es ist, nach potentiell gemeinsamen Räumen auf dem Gebiet der im weitesten Sinne verstandenen Differenzierung der Gesellschaften zu suchen. Zwar werden in der Homogenisierung, die als ebenso wichtig wie alle Arten von Differenzierungen gilt, und im Trend der gegenwärtigen kulturellen Wandlungen auch reale Gefahren für die Welt der lokalen Besonderheiten wahrgenommen, die allerdings kaum den Erscheinungsformen der zuerst erwähnten internationalen Zusammenarbeit zugerechnet werden können, welche u.a. das Entdecken verschiedener Felder des Dialogs und des gegenseitigen Meinungsaustauschs anstrebt. Die Aktivität auf dieser Ebene scheint im Kontext des fortschreitenden europäischen Einigungsprozesses besonders bedeutsam und in Gestalt der Aktivitäten auf wissenschaftlichem Boden außerordentlich wertvoll zu sein.

2. Olsztyn – Vechta: partnerska kooperacja

Wzajemnego pogłębiania wiedzy posiadają realizowane w ramach znanego programu Socrates-Erasmus wspólne projekty Wydziału Teologii UWM w Olsztynie oraz Instytutu Teologii Katolickiej w Hochschule Vechta. Jedną z wdrożonych form komunikowania się tych dwóch obszarów językowych, polskiego i niemieckiego, reprezentowanych przez wyżej wymienione podmioty, stanowi seminarium naukowe prowadzone kolegialnie przez głównych inicjatorów i organizatorów międzyuczelnianej kooperacji: ks. prof. Cypriana Rogowskiego, dziekana Wydziału Teologii UWM, a zarazem kierownika Katedry Katechetyki i Pedagogiki Religii na tym Wydziale, oraz prof. Egon Spiegel, kierownika Katedry Teologii Praktycznej, Pedagogiki Religii i Teologii Pastoralnej w Instytucie Teologii Katolickiej Hochschule Vechta, również prof. Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Uczestnikami tej formy intelektualnych spotkań są m.in. studenci studiów doktoranckich, przygotowujący rozprawy naukowe z dziedziny pedagogiki religii pod kierunkiem obu wspomnianych profesorów.

3. Polsko-niemieckie seminarium: płaszczyzny dialogu

W dniach 7–11 listopada 2006 roku trzyosobowa grupa z Olsztyna, w tym dwie doktorantki i jeden student studiów magisterskich, wzięła udział w kolejnym projekcie o nakreślonym powyżej profilu, a zrealizowanym w Hochschule Vechta. Według przyjętego już zwyczaju, ustalony program wizyty oprócz interesującej propozycji naukowej zawierał też atrakcyjną ofertę kulturalną. Wraz z niecodzienną możliwością spotkania przedstawiciele różnych obszarów językowych tworzył on ciekawy kolaż inspiracji poznawczych oraz społeczno-kulturowych. W jego warstwie merytorycznej można było od-

2. Olsztyn – Vechta: partnerschaftliche Kooperation

Diesen Vorteil bieten die im Rahmen des bekannten Sokrates-Erasmus-Programms realisierten gemeinsamen Projekte der Theologischen Fakultät der Ermländisch-Masurischen Universität (UWM) in Olsztyn (Allenstein) und des Instituts für Katholische Theologie an der Hochschule Vechta. Eine der eingeführten Formen der Kommunikation beider Sprachgebiete – des polnischen und des deutschen –, die von den oben genannten Trägern repräsentiert werden, stellt das von den Hauptinitiatoren und Organisatoren der Kooperation zwischen beiden Hochschulen kollegial durchgeführte wissenschaftliche Seminar dar: von Prof. Cyprian Rogowski, dem Dekan der Theologischen Fakultät der UWM und zugleich Lehrstuhlinhaber für Katechetik und Religionspädagogik an dieser Fakultät, und Prof. Egon Spiegel, dem Lehrstuhlinhaber für Praktische Theologie: Religionspädagogik und Pastoraltheologie am Institut für Katholische Theologie der Hochschule Vechta und zugleich Professor der Theologischen Fakultät der UWM in Olsztyn. Teilnehmer dieser intellektuellen Begegnungen sind u.a. Studenten und Doktoranden, die unter der Leitung beider erwähnter Professoren wissenschaftliche Arbeiten auf dem Gebiet der Religionspädagogik vorbereiten.

3. Das polnisch-deutsche Seminar: Ebenen des Dialogs

Vom 7. bis 11. November 2006 nahm eine dreiköpfige Gruppe aus Olsztyn, bestehend aus zwei Doktorandinnen und einem Magisterstudenten, an einem an der Hochschule Vechta realisierten weiteren Projekt mit analogem Profil teil. Einem bereits akzeptierten Brauch entsprechend enthielt das festgelegte Besuchsprogramm außer einem interessanten wissenschaftlichen Angebot auch attraktive kulturelle Vorschläge.

należć trzy wzajemnie korelujące nurty zagadnień: empiryczny, dydaktyczny i etyczny.

3.1. Empiria

Empiryczny nurt seminarium znalazł swoje wyraźne odzwierciedlenie w tematyce wykładu prof. Spiegela, zogniskowanej wokół problemu kościelności młodzieży polskiej i niemieckiej. Jego aktywnymi słuchaczami byli studenci Hochschule Vechta, w gronie których znajdowała się pięcioosobowa grupa uczestników międzyuczelnianej wymiany semestralnej z Olsztyna, a także trzyosobowy zespół młodych olsztyńskich naukowców bezpośrednio zaangażowanych w realizację projektu. Zaprezentowane wyniki badań porównawczych, prowadzonych w ramach pracy dyplomowej przez studentkę prof. Spiegela, Agnes Kucharski, stworzyły okazję do wglądu w świat religijnej socjalizacji równoległe polskiej i niemieckiej młodzieży przez pryzmat jej odniesień do wspólnoty Kościoła. Wykład odbył się przy udziale ks. prof. Rogowskiego, który w kontekście poruszanej problematyki sformułował własne wnioski i komentarze.

3.2. Dydaktyka

W dydaktycznym nurcie obopólnych poszukiwań istotny akcent padł na koncepcję korelacyjnej dydaktyki symbolu, stanowiącą wspólny przedmiot zainteresowań obu profesorów: ks. Cypriana Rogowskiego i Egon Spiegela². Analizę wybranych aspektów tego zagadnienia podjęto na pierwszym seminarium z cyklu seminariów, w których pod kierunkiem prof. Spiegela uczestniczyli polscy goście. Zorientowana na teologiczną zasadność oraz pedagogicznoreligijne implikacje, refleksja nad tezami zawartymi w jednym z artykułów prof. Spiegela sprzyjała ponownej konfrontacji lokalnych doświadczeń i specyficznych punktów widzenia.

Zusammen mit dem Phänomen der Begegnung von Vertretern der unterschiedlichen Sprachräume wurde eine interessante Collage intellektueller Inspirationen und sozio-kultureller Anreize geschaffen. Was die fachliche Ebene betrifft, so können drei miteinander verbundene Fragenkomplexe genannt werden: der empirische, der didaktische und der ethische Bereich.

3.1 Empirik

Der erste Bereich fand seine deutliche Widerspiegelung in der Thematik des Vortrages von Prof. Egon Spiegel, der sich auf das Problem der kirchlichen Bindung polnischer und deutscher Jugendlicher konzentrierte. Seine aktiven Zuhörer waren Studenten der Hochschule Vechta, unter denen sich auch eine fünfköpfige Gruppe von Teilnehmern am interakademischen Semesteraustausch aus Olsztyn befand, sowie die sich unmittelbar für den Verlauf dieses Projekts engagierende dreiköpfige Gruppe. Die präsentierten Ergebnisse vergleichender Untersuchungen, welche von Agnes Kucharski, einer Studentin von Prof. Spiegel, im Rahmen ihrer Diplomarbeit durchgeführt wurden, boten die Gelegenheit zu einem parallelen Einblick in die Welt der religiösen Sozialisation polnischer und deutscher Jugendlicher durch das Prisma ihrer Einstellungen zur Gemeinschaft der Kirche. Dieser Vortrag fand unter Beteiligung von Prof. Cyprian Rogowski statt, der im Kontext der angesprochenen Problematik eigene Schlussfolgerungen und Kommentare formulierte.

3.2 Didaktik

Was die didaktische Richtung der beiderseitigen Suche betraf, so wurde der Konzeption der korrelativen Symboldidaktik deutlich Nachdruck verliehen, die den gemeinsamen Interessengegenstand der Professoren Cyprian Rogowski und Egon Spiegel bildet. Ausgewählte Aspekte die-

Nie mniej znaczącym wątkiem rozważań prowadzonych na gruncie dydaktyki okazała się być kwestia precyzji terminologicznej rozpatrywanej w odniesieniu do pedagogiki religii. Krytyczna konstatacja niejednoznaczności w obrębie świata elementarnych pojęć, wynikająca z porównawczej analizy polskiego i niemieckiego obszaru nauki, odznaczała się wyjątkowym walorem inspiracji w kontekście przygotowywanych przez uczestników seminarium własnych prac i dysertacji.

3.3. Etyka

Trzeci, etyczny nurt zagadnień cechowała szczególna różnorodność oraz wyraźne odwołania tak do obszaru dydaktyki, jak do aktualnych i minionych egzemplifikacji ludzkiego doświadczenia. W polu seminaryjnej refleksji znalazły się tym razem dwie kategorie tematyczne: etyka zwierząt oraz alternatywne programy na rzecz pokoju. Bez wątplenia interesujące i ważne, nabrały szczególnej wymowy w kontekście zrodzonej na ich podłożu dyskusji. Etyczny wymiar spojrzenia na problem kondycji zwierząt w przestrzeni ludzkiej rzeczywistości, rozważany przez pryzmat pedagogiczno-religijnej prakseologii, w toku późniejszych rozmów przekształcił się w analizę doświadczeń związanych z filozofią i praktyką wegetarianizmu.

Cenną wymianę poglądów na temat kultury pokoju krzewionej metodami wolnymi od przemocy³ zainspirował wspólny, pełny uwagi i zaangażowania odbiór ekspozycji „Frieden braucht Fachleute – Alternativen zur Gewalt” [„Pokój potrzebuje kompetentnych ludzi – alternatywy wobec przemocy”] w czasie zwiedzania Erich Maria Remarque – Friedenszentrum w Osnabrück. W ożywionej dyskusji nie zabrakło nawiązań do najnowszej historii Europy, w tym do sztandarego ruchu polskich przemian – „Solidarności”, symbolizującej skutecznie zrealizowaną ideę rozwiązań pacyfistycznych.

ser Problematik wurden auf dem ersten der Seminare dieser Reihe analysiert, an denen unter der Leitung von Prof. Spiegel auch die polnischen Gäste teilnahmen. Die auf eine theologische Begründung und die religionspädagogischen Implikationen dieser Didaktik ausgerichtete Reflexion der in einem Artikel von Prof. Spiegel enthaltenen Thesen förderte die erneute Konfrontation lokaler Erfahrungen und spezifischer Gesichtspunkte.

Als ein nicht weniger wichtiges Thema der auf dem Boden der Didaktik getätigten Überlegungen erwies sich die Frage der terminologischen Genauigkeit, welche mit Bezug auf die Religionspädagogik erörtert wurde. Die kritische Feststellung der Mehrdeutigkeit elementarer Begriffe, die sich aus der vergleichenden Analyse des polnischen und des deutschen Wissenschaftsbereiches ergab, zeichnete sich durch außerordentlich inspirierende Vorzüge im Kontext der von den Seminarteilnehmern vorbereiteten eigenen Arbeiten und Dissertationen aus.

3.3 Ethik

Die dritte, ethische Problemrichtung zeichnete sich durch besondere Vielfalt und die ausdrückliche Berufung sowohl auf den Bereich der Didaktik als auch die aktuellen und vergangenen Exemplifikationen menschlicher Erfahrung aus. Im Feld der Seminarreflexion befanden sich diesmal zwei Themenkategorien: die Tierethik sowie alternative Programme für den Frieden. Zweifellos interessant und wichtig, gewannen sie besondere Aussagekraft im Kontext der auf ihrer Grundlage entstandenen Diskussion. Die ethische Dimension der Betrachtung des Problems der Kondition der Tiere im Raum der menschlichen Realität, gesehen durch das Prisma der religionspädagogischen Praxeologie, verwandelte sich im Verlauf der späteren Gespräche in eine Analyse der mit der Philosophie und Praxis des Vegetarismus verbundenen Erfahrungen.

Z powyższym tematem w pewnym zakresie korespondowały założenia regionalnej konferencji dla nauczycieli, która odbyła się pod hasłem „Mobbing in der Schule – Phänomene, Prävention und Intervention” [„Mobbing w szkole – przejawy, zapobieganie i interwencja”]. W jej części praktycznej wzięła udział trzyosobowa grupa z Olsztyna. Doświadczenia, koncepcje i metody dotyczące efektywnego rozwiązywania problemu mobbingu w szkole, naświetlone przez niemieckich pedagogów i uczniów w formie zajmującej prezentacji oraz rzeczowej dyskusji, stanowiły dla polskich gości niebywałą okazję do poczynienia zorientowanych prakseologicznie obserwacji i porównań.

Na marginesie przybliżonych tu pokrótce obszarów pracy seminaryjnej znalazło się ponadto pole tematyczne, mieszczące się w obrębie wprowadzenia do badań naukowych. Jednym z istotnych wątków poruszonych na tej płaszczyźnie był metodologiczny aspekt posługiwania się techniką komputerową.

4. Osnabrück – Brema: spotkanie z lokalną kulturą

Za równie znaczący wymiar referowanej wizyty należy na koniec uznać jej program kulturowy. Zorganizowane w ramach jego realizacji jednodniowe wycieczki do Osnabrück i Bremy wzbogaciły wachlarz doświadczeń i przeżyć. Pierwsze z wymienionych miast przykuło uwagę imponującym kompleksem budynków uniwersyteckich. Miłe wspomnienia pozostawiła znajdująca się w jednym z nich, wysoko ceniona w niemieckim rankingu międzyuczelnianym, studencka mensa, w której polscy goście mieli okazję zjeść znakomity posiłek. Pośród innych zwiedzonych miejsc, w tym obiektów sakralnych, wyjątkowe wrażenie wywarło wzmiankowane już Erich Maria Remarque – Friedenszentrum, w którym oprócz wspomnianej propokojowej wystawy

Und die gemeinsame, engagierte Rezeption der Ausstellung „Frieden braucht Fachleute – Alternativen zur Gewalt” während der Besichtigung des Erich-Maria-Remarque-Friedenszentrums in Osnabrück wurde zum Impuls für einen wertvollen Meinungs austausch zum Thema einer durch gewaltfreie Methoden propagierten Friedenspolitik. In der lebhaft geführten Diskussion fehlte es nicht an Anknüpfungen an die neueste Geschichte Europas, einschließlich der führenden Bewegung der polnischen Veränderungen „Solidarność”, die die effektiv realisierte Idee pazifistischer Lösungen symbolisierte.

Mit dieser Prämisse korrespondierten in gewissem Maße auch die Grundsätze der Regionalkonferenz für Lehrer, die unter der Losung „Mobbing in der Schule – Phänomene, Prävention und Intervention” stattfand. An ihrem praktischen Teil nahm auch die dreiköpfige Gruppe aus Olsztyn teil. Die von deutschen Pädagogen und Schülern in Form einer interessanten Präsentation und sachlichen Diskussion beleuchteten Erfahrungen, Konzeptionen und Methoden zur effektiven Lösung des Problems des Mobbing in der Schule boten den polnischen Gästen die einmalige Gelegenheit, praxeologisch orientierte Beobachtungen und Vergleiche zu tätigen.

Am Rande der hier kurz nähergebrachten Bereiche der Seminararbeit befanden sich darüber hinaus Themenfelder, die zum Gebiet der Einführung in wissenschaftliche Forschungen gehören. Eines der wesentlichen Themen, die auf dieser Ebene behandelt wurden, bildete der methodologische Aspekt der Anwendung der Computertechnik.

4. Osnabrück – Bremen: Begegnung mit der lokalen Kultur

Eine ebenfalls bedeutsame Dimension des hier besprochenen Besuches bildete auch sein kulturelles Programm. Die im Rahmen dieser

warto było obejrzeć stałą ekspozycję poświęconą życiu i twórczości patrona rzeczzonej instytucji. W pamięci uczestników seminarium zachowała się też wspaniała architektura starówki w Bremie, m.in. piękne, surowe wnętrza świątyni służących różnym grupom wyznaniowym.

5. Podsumowanie

Niezależnie od roboczych zajęć i spotkań zaplanowanych w bogatym i różnorodnym scenariuszu wizyty, ważną rolę odegrały w niej kontakty nieformalne, w szczególności sposób sprzyjające wzajemnemu poznaniu, wymianie poglądów i doświadczeń oraz wzmożeniu efektywnej kooperacji. Zawarta we wprowadzeniu do przedstawionego sprawozdania myśl o znaczeniu tego typu współpracy znalazła potwierdzenie właśnie w postaci zrealizowanego projektu. Jakkolwiek w odbiorze jego uczestników istotną wartość mogą stanowić przede wszystkim poznawcze i społeczno-kulturowe aspekty wizyty, to rozwój polsko-niemieckiej komunikacji w obszarze naukowym, np. w formie wspólnego seminarium, potencjalnie przyczynia się do cennego dla obu obszarów językowych szerzej pojętego dialogu. Konkludując należy stwierdzić, że opisane lub analogiczne inicjatywy i działania ze wszech miar zasługują na powielanie i kontynuację.

■ PRZYPISY

¹ Część autorów pisze o homogenizacji jako przejawie globalizacji kultury. Zob. E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004, s. 40–42; por. P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, s. 97–101.

² Zob. C. Rogowski, *Edukacja religijna: założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju*, Lublin 2002, s. 175–185; E. Spiegel, *Indukcyjne mówienie o Bogu. Zarys korelacyjnej dydaktyki symbolicznej*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny” 2005, nr 1, s. 165–189. Zob. też rozważania autorów

Reise organisierten Tagesausflüge nach Osnabrück und nach Bremen bereicherten die Palette unserer Erfahrungen und Erlebnisse. In der ersten der genannten Städte fesselte der imponierende Komplex der Universitätsgebäude unsere Aufmerksamkeit. In guter Erinnerung werden wir besonders die sich in einem dieser Gebäude befindende, im deutschen Universitätsvergleich einen hohen Rang einnehmende Studentenmensa behalten, in der die polnischen Gäste die Gelegenheit hatten, eine vorzügliche Mahlzeit einzunehmen. Was die anderen besuchten Orte betrifft, einschließlich der Sakralobjekte, so machte das bereits erwähnte Erich-Maria-Remarque-Friedenszentrum einen besonders starken Eindruck auf uns, in dem neben der oben erwähnten Friedenausstellung auch die Besichtigung des dem Leben und Schaffen des Patrons dieser Einrichtung gewidmete Dauerausstellung lohnenswert war.

In Erinnerung behalten werden die Seminarteilnehmer auch die herrliche Architektur der Altstadt in Bremen, u.a. die schönen, strengen Innenräume der Kirchen verschiedener Konfessionen.

5. Resümee

Unabhängig von den im reichhaltigen und vielfältigen Szenarium unseres Besuches geplanten Arbeitsgruppen und Begegnungen spielten die informellen Kontakte eine wichtige Rolle, durch die das gegenseitige Kennenlernen, der Meinungs- und Erfahrungsaustausch sowie die Stärkung einer effektiven Kooperation auf besondere Weise gefördert wurden. Die in der Einführung formulierte These von der Bedeutung dieser Art von Zusammenarbeit fand in Gestalt des hier realisierten Projekts ihre Bestätigung. Auch wenn in der Rezeption seiner unmittelbaren Teilnehmer vor allem die kognitiven und sozio-kulturellen Aspekte des Besuches wesentlich

z obszaru języka niemieckiego, zamieszczone w dziale praktycznym jednego z numerów cytowanego periodyku („Keryks” 2004, nr 2, s. 253–307).

³ W tym kontekście zob. inny numer wymienionego powyżej czasopisma, w całości poświęcony tematyce przemocy rozważanej m.in. przez pryzmat pedagogii pokoju: „Keryks” 2003, nr 2.

waren, trägt die Entwicklung der polnisch-deutschen Kommunikation im wissenschaftlichen Bereich, z.B. in Form eines gemeinsamen Seminars, potentiell zu einem für beide Sprachgebiete wertvollen Dialog im weitesten Sinne bei. Schlussfolgernd muss festgestellt werden, dass die hier geschilderten oder dazu analoge Initiativen und Aktivitäten es in jeder Hinsicht verdienen, vielfältigt und fortgeführt zu werden.

■ ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu folgende Autoren: E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki: globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Kraków 2004, S. 40–42; P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, Kraków 2005, S. 97–101.

² Siehe C. Rogowski, *Edukacja religijna: założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju*, Lublin 2002, S. 175–185; E. Spiegel, *Indukcyjne mówienie o Bogu. Zarys korelacyjnej dydaktyki symbolicznej*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogicznoreligijny” 2005, Nr. 1, S. 165–189. Vgl. auch Überlegungen der Autoren aus dem deutschen Sprachraum, in: „Keryks” 2004, Nr. 2, S. 253–307.

³ In diesem Kontext siehe auch „Keryks” 2003, Nr. 2.

„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**

Editorial

In this issue of our periodical a well-known and held in high repute German reporter Franz Alt shares his experience, a result of many years of his journalistic work, with our Readers. Alt's thoughts concern many areas of human life. Among other things, he is involved in searching environmentally friendly, ecological solutions. He refers mainly to the current usage of oil, gas and coal and indicates threats connected with it. At the same time he suggests other solutions, for example taking advantage of solar energy. Franz Alt paraphrases his statement this way: "The Sun does not bill us" („Die Sonne schickt uns keine Rechnung").

The section composed of articles begins with Bert Groen's work, in which he analyses the Roman Directory on Popular Piety and the Liturgy. The next author – Edward Wiszowaty – describes the structure of the catholic priests' ministry for the benefit of the policemen and policewomen in Poland. Józef Kożuchowski's considerations are indirectly connected with the above mentioned papers. The author shows the rules of community life, formulated by Josef Pieper. Sławomir Ropiak stresses the role of sacral music in liturgical education according to the bishop of Warmia, Maksymilian Kaller. The anthropological contribution by Stanisław Zięba about the origin of mankind closes the article section and, in a way, corresponds with the opinions of the Guest of the issue, Franz Alt.

In the section relating to new inspirations in education there is an article by Bogusław Śliwerski. The author reminds us of the ideas of Sergiusz Hessen, one of the most meritorious pedagogues, and points to their topicality.

In the practical section Harald Schwillus acquaints the readers with the facts of the catholic school in Halle, in Sachsen-Anhalt

in Germany. The founders of that school fix their attention on defining how it should perform its duty in the multicultural community. Leon Smyczek describes religiousness of the Polish youth, considering their altruism. Piotr Donarski reveals a portrait of a priest, depicted in Italian detective serials broadcasting by television, with reference to the stereotypes and the reality. The section closes an interesting article by Karolin Küpper-Popp, who shares her remarks about innovatory forms of working with people staying in terminal wards and with relatives of theirs.

The review section presents some new publications, both in the Polish and the German languages.

In the final section, the one containing reports, the reader will find information about a scientific seminar in Vechta, Germany, bringing up the subject of different and common experiences. It was held for the doctoral candidates of Rev Prof. Cyprian Rogowski i Prof. Egon Spiegel from the Chair of Catechesis and Pedagogy of Religion of the Theology Department of the university in Olsztyn.

The Editors hope that the readers will find the content of the presented issue of “Keryks” interesting and inspiring.

Cyprian Rogowski
Editor – in – Chief

Informacja dla Autorów

Information für die Autoren/innen

1. Artykuły nie powinny przekraczać 15 stron znormalizowanego maszynopisu (2 tys. znaków na stronie), czyli w sumie około 30 tys. znaków.

2. Materiały prosimy nadsyłać na adres Redakcji w formie wydruku komputerowego i na dyskiecie w programie Word, jak również pocztą elektroniczną na adres:

cyprian.rogowski@t-online.de

cyprian.rogowski@uwm.edu.pl

3. Redakcja prosi o załączenie do artykułu również zdjęcia autora (format legitymacyjny), krótkiej noty biograficznej i naukowej oraz adresu do korespondencji, jeśli możliwe – także elektronicznego (e-mail). Do tekstu recenzji prosimy dołączyć zeskanowaną okładkę książki w formacie TIFF albo JPG.

4. Redakcja nie zwraca materiałów niezamówionych.

1. Die Artikel sollen 15 Normseiten (etwa 2000 Zeichen pro Seite) nicht überschreiten, also insgesamt etwa 30 000 Zeichen.

2. Die Beiträge senden Sie bitte an die Adresse der Redaktion in Form eines Computerausdruckes und auf einer Diskette im Word-Programm sowie per e-mail an die Adresse:

cyprian.rogowski@t-online.de

3. Die Redaktion bittet, dem Artikel auch ein Foto des Verfassers (in Paßbildgröße), kurze Angaben zur Biographie und zur wissenschaftlichen Tätigkeit sowie die Korrespondenzanschrift beizulegen, wenn möglich auch eine E-Mail-Adresse. Fügen Sie, bitte, dem Text der Rezension den Umschlag des Buches (bei elektronischer Version – TIFF, JPG).

W następnym numerze m.in.

In der nächsten Nummer u. a.

**Artykuły
Beiträge**

Stanisław Wielgus

Postmodernizm

Józef Styk

Wartości młodzieży polskiej w społeczeństwie ponowoczesnym

Egon Spiegel

Schluss mit dem negativen Stereotyp Jugend

Józef Życiński

Rola wartości humanistycznych w kulturze współczesnych przemian

Wioletta Szymczak

Wartości w społeczeństwie obywatelskim

Regina Polak

Europa-gerechte Werteforschung
Bilanz und Herausforderungen

Manfred Eder

Recht muß Recht bleiben. Hans Wölfel (1902-1944)

**Nowe inspiracje
w naukach o wychowaniu
Impulse aus der
Erziehungswissenschaft**

Leon Dyczewski

Miejsce i funkcje wartości w kulturze

**W kierunku praktyki
Aus der Praxis****Heinz-Elmar Tenorth**

Klassiker in der Pädagogik – Gestalt und Funktion einer unentbehrlichen Gattung

**Recenzje
Rezensionen**

Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy, Wydawnictwo Księży Werbistów „Verbinum”, Warszawa 2007 (Janusz Mariański)

Janusz Mariański, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006 (Wojciech Misztal)

Mirosław Patalon, *Pedagogika ekumenizmu. Procesualność jako paradygmat interkonfesyjnej i interreligijnej hermeneutyki w ujęciu Johna B. Cobba, Jr.*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2007 (Mariusz Brodnicki)

Bogusław Śliwerski (red.), *Pedagogika*, t. 1: *Podstawy nauk o wychowaniu*, t. 2: *Pedagogika wobec edukacji, polityki oświatowej i badań naukowych*, t. 3: *Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej*, Gdańskie Wydawnictwo Pedagogiczne 2006 (Katarzyna Szumlewicz)

Christoph Bizer, Roland Degen, Rudolf Englert, Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette, Folkert Rickers i Friedrich Schweitzer (red.), *Was ist guter Religionsunterricht?*, „Jahrbuch der Religionspädagogik” (JRP) 2006, Band 22, Neukirchen 2006 (Cyprian Rogowski)

**Sprawozdania
Berichte****Engelbert Gross**

20-jähriges Jubiläum: „Eine-Welt-Religionspädagogik”

