STUDIA PASTORALNE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

STUDIA PASTORALNE

ROK VIII • 2012 • NR 8

WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
św. JACKA

RADA NAUKOWA: ks. prof. dr Matias Augé CFM (Istituto Liturgico Sant'Anselmo, Roma), ks. prof. dr hab. Ignacy Bokwa (UKSW), ks. prof. dr hab. Stanisław Czerwik (UPJPII), ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Kamiński (KUL), ks. prof. dr hab. Kazimierz Misiaszek SDB (UKSW), o. prof. dr Patrick Prétot, OSB (Institut Catholique, Paris), o. dr hab. Gerard Siwek CSsR (UPJPII), ks. prof. zw. dr hab. Helmut Jan Sobeczko (UO), ks. prof. dr Manlio Sodi SDB (Pontificia Accademia Teologica, Vaticano), prof. ThDr. Peter Šturák, PhD. (GTF PU, Prešov), prof. dr hab. Krystian Wojaczek (UO)

Redaktor naczelny: ks. prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło
Sekretarz redakcji: ks. dr Roman Buchta
Redaktor statystyczny: prof. UE dr hab. Józef Biolik
Redaktorzy językowi: mgr Ewa Kura (j. polski), prof. Corrado Calvano (j. włoski), o. prof. dr François-Marie Lèthel (j. francuski), dkn Donald Low (j. niemiecki), lic. Magdalena Pinkowski (j. angielski)
Redaktorzy tematyczni: ks. dr hab. Bogdan Biela (teologia pastoralna), ks. mgr lic. Sebastian Kreczmański (liturgika), ks. prof. UŚ dr hab. Antoni Reginek (muzyka kościelna, duchowość), ks. dr Krzysztof Sosna (katechetyka), ks. dr hab. Leszek Szewczyk (homiletyka)

RECENZENCI VIII TOMU „STUDIÓW PASTORALNYCH": ks. dr hab. Andrzej Anderwald (prof. UO), prof. dr Harald Buchinger (Universität Regensburg), ks. prof. dr Emiro Cepeda Cuervo (UPS, Roma), ks. dr hab. Radosław Chałupniak (prof. UO), ks. prof. PhDr. Pavol Dancák, PhD (GTF PU, Prešov), o. prof. dr hab. Bazyli Degórski (PUST „Angelicum", Roma), ks. prof. dr Cristian Desbouts (UPS, Roma), ks. prof. zw. dr hab. Tadeusz Dola (UO), ks. dr hab. Stanisław Dyk (prof. KUL), prof. dr Hans-Jürgen Feulner (Universität Wien), ks. prof. dr Zbigniew Formella (UPS, Roma), ks. dr hab. Tadeusz Gacia (prof. KUL), ks. dr hab. Konrad Glombik (UO), ks. prof. zw. dr hab. Jan Józef Janicki (UPJP II), o. prof. zw. dr hab. Andrzej Jasiński (UO), dr hab. Alicja Kalus (UO), ks. dr Dariusz Klejnowski-Różycki (UO), ks. dr hab. Dariusz Krok (UO), ks. dr hab. Roman Kuligowski (prof. UKSW), ks. prof. dr Tadeusz Lewicki (UPS, Roma), ks. dr hab. Marek Lis (UO), ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. UO), ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk (prof. UKSW), ks. dr hab. Józef Mikołajec (prof. UO), ks. prof. dr Józef Niewiadomski (Kathol.-Theol. Fakultät, Innsbruck), ks. dr hab. Przemysław Nowakowski (UPJP II), ks. prof. dr Paul O'Callaghan (PUSC, Roma), ks. prof. zw. dr hab. Maciej Ostrowski (UPJP II), ks. dr hab. Rudolf Pierskała (UO), dr hab. Remigiusz Pośpiech (prof. UO), ks. prof. dr hab. Stanisław Rabiej (UO), ks. prof. zw. dr hab. Czesław Rychlicki (UAM), s. dr hab. Adelajda Sielepin (UPJP II), ks. doc. PhDr. ThDr. Daniel Slivka, PhD. (GTF PU, Prešov), ks. doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. (GTF PU, Prešov), ks. prof. dr hab. Kazimierz Wolsza (UO), ks. dr hab. Marcin Worbs (prof. UO)

Adres Redakcji: „Studia Pastoralne"
Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach
ul. Jordana 18; 40-043 Katowice; tel.: +48 32 3569056, faks: +48 32 3569055
internet: www.wtl.us.edu.pl; e-mail: sekretariat@wtl.us.edu.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z.o.o.
ul. Warszawska 58; 40-008 Katowice; tel.: +48 32 355 48 00, faks: +48 32 259 78 25
e-mail: redakcja@ksj.pl; księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Adres internetowy „Studiów Pastoralnych": http://www.wtl.us.edu.pl/stp

PL ISSN 1734-4433

ISBN 978-83-7030-839-1

Korekta: Ewa Kura
Łamanie tekstu: Marzena Nosek
Projekt okładki: Piotr Pindur

Druk i oprawa:
Drukarnia GS Sp. z o.o.
ul. Zabłocie 13
30-701 KRAKÓW

OD REDAKCJI

Wiele jest tematów, zagadnień i spraw, które próbują zdominować współczesnego człowieka i zapanować nad poszczególnymi społecznościami świata – w dużym stopniu zglobalizowanego, choć poddawanego wciąż jeszcze procesowi tejże globalizacji. W wielu aspektach życia i w wielu przypadkach jesteśmy świadkami niezdrowego przeformatowywania wartości i dóbr, z których człowiek, a wraz z nim różne ogólnoludzkie podmioty, powinien korzystać dla pożytku własnego i ogółu stworzeń, dla szlachetnego rozwoju życia na ziemi i doświadczania prawdziwego, aczkolwiek przejściowego na tym świecie szczęścia. Niezależnie od uprawianej dziś tak często walki o wpływy, niezależnie też od taniej reklamy na rzecz pseudowartości, głód prawdy, wolności i dobra odczuwany jest przez każdego z nas. Świadomi jesteśmy też faktu, że istotną rolę w kształtowaniu naszych osobowości, charakterów i postaw prowadzących ku dobrom, z których prawda i wolność są największe, odgrywa wychowanie. Im bardziej jest to wychowanie pogłębione, tym więcej w nas głodu wspomnianych wartości, którym w dużej mierze poświęcony jest ósmy tom „Studiów Pastoralnych". Otwiera go refleksja filozoficzno-teologiczna kard. Zenona Grocholewskiego na temat relacji, jaka zachodzi pomiędzy wolnością i prawdą. W artykule zatytułowanym *Związek wolności z prawdą* autor na tle znanych tekstów, zwłaszcza dokumentów współczesnych papieży, przedstawia oryginalne i osobiste przemyślenia, w celu uzasadnienia tezy, że rzetelny stosunek do prawdy jest warunkiem wolności.

Ks. Wolfgang Klausnitzer w obszernym artykule podaje odpowiedź na pytanie: „Czy chrześcijaństwo przewyższa wszystkie inne religie?". W pierwszej części opracowania wyjaśnia rozumienie terminu „religia" na przestrzeni wieków, a także przedstawia rozwój oraz stosunek do religii myślicieli poszczególnych epok. W drugiej części pracy zastanawia się nad stosunkiem chrześcijaństwa do innych religii. Czy chrześcijaństwo góruje nad nimi? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, przywołuje różne spojrzenia na tę kwestię, w końcu odwołuje się do noty Kongregacji Nauki Wiary, z 24 stycznia 2001 roku, w której rozpatrywanych jest pięć kwestii, mających istotne znaczenie dla studiowanego zagadnienia.

Chrześcijańska kultura świętowania i kulturowa tożsamość Europy – kontynuacja i zerwanie, to tytuł artykułu, w którym Benedikt Kranemann pochyla się nad dwiema zasadniczymi tezami. Po pierwsze zauważa, że religijna obrzędowość,

a konkretniej rzecz biorąc chrześcijańska kultura świętowania, charakteryzuje się przede wszystkim właściwością anamnetyczno-performatywną. Po drugie przypomina, że wspomniana obrzędowość wywiera wpływ na kulturę, a tym samym na kulturową tożsamość ludzi. Jeśli dziś w Europie oczekuje się na nowe ożywienie religii, to – podobnie jak to miało miejsce w przeszłości – szczególna rola w tym procesie przypada obrzędowości. Autor zwraca uwagę na fakt, że jeśli na początku XXI wieku religia określana jest jako kulturowe źródło Europy, to chrześcijański styl świętowania może posłużyć za narzędzie w procesie wzmacniania tożsamości naszego europejskiego kontynentu.

W artykule *Katechumenat rodzinny w Kościele domowym* ks. Piotr Kulbacki wskazuje na rolę takiego Kościoła w inicjacji chrześcijańskiej, o której mowa w posoborowych *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (*Ordo initiationis christianae adultorum*). Szczególny charakter chrześcijańskiej inicjacji w rodzinie wynika z powołania rodziców do tego, aby otrzymaną w sakramencie małżeństwa konsekrację do chrześcijańskiego wychowania dzieci wcielali w życie bez przeszkód. Rodzina tworzy naturalne środowisko przygotowania młodych członków Kościoła do pełnego udziału w Eucharystii i do przyjęcia bierzmowania.

W trosce o religijny klimat w rodzinie to tytuł artykułu, w którym ks. Ireneusz Celary przekonuje, że rodzina posiada szczególne możliwości do wcielenia w czyn swych funkcji wychowawczych w stosunku do młodego człowieka. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* podkreśla, że „rodzice [...] w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców" (nr 3). Rodzice chrześcijańscy powinni uczyć dzieci poszanowania i czci Boga oraz bliźniego. Także jako pierwsi wychowawcy oraz katecheci, powinni być świadomi posiadanej wiedzy religijnej, umiejętności wychowawczych, odpowiedzialności za dziecko oraz jego wychowanie religijne. Powinni ponadto rozumieć potrzebę tworzenia klimatu chrześcijańskiego w swojej rodzinie, by na tej drodze pomagać dzieciom w przeżywaniu ich wiary, w przemierzaniu drogi do Jezusa.

Dla teologii pastoralnej szczególne znaczenie ma dokument II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes*. W konstytucji tej czytamy, że Kościół ma obowiązek odczytywać znaki czasu i interpretować je w świetle Ewangelii (por. KDK 4). Bolesnym znakiem czasu doby obecnej jest problem bezrobocia, stwierdza w swym opracowaniu ks. Bronisław Mierzwiński (*Zjawisko bezrobocia w Polsce współczesnej i jego wpływ na życie małżeńskie i rodzinne. Analiza teologiczno-pastoralna*). Problem ten dotyka większość krajów współczesnego świata. W Polsce pojawił się po roku 1989, wraz z przemianami ustrojowymi. Na ten fakt zwraca uwagę artykuł, w którym można wyodrębnić dwie części. W pierwszej z nich analizowane jest zjawisko bezrobocia w Polsce po roku 1989. W drugiej zaś zwraca się uwagę na fakt wpływu bezrobocia na życie małżeńskie i rodzinne. Negatywne skutki bezrobocia wymagają reakcji ze strony państwa i Kościoła.

Nikt nie może być obojętny wobec tego trudnego problemu, lecz każdy powinien spieszyć z różnymi formami pomocy dla bezrobotnych i ich rodzin.

Gerhard Höver w opracowaniu zatytułowanym *Troska o terminalnie chorych w Niemczech. Ogólny zarys problematyki* proponuje spojrzenie na zagadnienie troski o chorych w takim stanie z potrójnej perspektywy: a) epidemiologiczno-statystycznej, b) opiekuńczej, c) społeczno-politycznej oraz medyczno-etycznej. Wszystkie te perspektywy są przez autora szczegółowo analizowane. W opracowaniu podkreśla się z mocą, że osoba chora terminalnie i otrzymująca pomoc paliatywną nie powinna być postrzegana jako odosobniona ofiara choroby. Choć z medycznego punktu widzenia jakość życia osób wymagających opieki paliatywnej podlega pogorszeniu, to jednak trzeba do końca pamiętać o tym, że osoby chore ogarniają nie tylko lęk i obawy, ale napawa je także nadzieja, która rozszerza się również na rodzinę i osoby najbliższe chorego. Życie zbliżające się do ziemskiego kresu może u osób opiekujących się chorymi wzbudzić refleksję nad przemijalnością ludzkiego bytu, a także nad śmiercią, jako swego rodzaju dopełnieniem ziemskiego życia. Doświadczenie osób, które wspomagają chorych stojących na krawędzi życia ziemskiego, może w przypadku wielu z nich stanowić aktywne ubogacenie ich własnej egzystencji.

O innym schorzeniu traktują w swym artykule Elżbieta Osewska i ks. Józef Stala. W opracowaniu zatytułowanym *Przemiany społeczno-polityczne a wychowanie religijno-moralne w polskiej szkole* zwracają mianowicie uwagę na fakt, że po upadku systemu socjalistycznego w Polsce zaznaczył się wyraźny kryzys wychowania, stanowiący syndrom „choroby postsocjalistycznej". W obliczu takiego kryzysu, przy świadomości jawiących się wciąż nowych zagrożeń społecznych, Kościół katolicki w Polsce włącza się czynnie w proces formacji szkolnej, przejawiając troskę o religijne i moralne dojrzewanie młodych pokoleń, konsolidując to dojrzewanie i opierając je na solidnych podstawach antropologii personalistycznej. Przemyślenia domaga się na nowo kwestia moralnego wychowania, które dotyka podstawowych norm życia chrześcijańskiego, kształtuje sumienie, wspiera samowychowanie i rozwój życia religijnego, uczy szacunku dla świętości, która stanowi szczyt formacji chrześcijańskiej. Odpowiedzialne podjęcie procesu wychowania dzieci zakłada ścisłą współpracę rodziców, nauczycieli i wychowawców.

Anna Zellma w artykule opatrzonym tytułem *Edukacja regionalna polskiej młodzieży w szkolnym nauczaniu religii. Możliwości, ograniczenia i wyzwania* postawiła sobie za cel wskazanie na możliwości, ograniczenia i wyzwania związane z realizacją edukacji regionalnej polskiej młodzieży w nauczaniu religii. Wszystkie poruszane przez autorkę zagadnienia zostały opracowane na podstawie polskiej literatury pedagogicznej i katechetycznej, przewidzianej dla młodzieży.

Dla s. Eriki Prijatelj proces dojrzewania w wierze utożsamia się ze stałymi zmianami i transformacjami dokonującymi się w człowieku przez całe życie. Dorosły chrześcijanin może dziś przetrwać w trudnościach, jeśli osobiście odkryje korzenie swojej wiary i zaznajomi się z przemianami, jakim jego wiara podlega,

oraz mądrze nimi pokieruje. Artykuł pt. *Nowe ujęcia katechezy dorosłych* zwraca uwagę na typowe cechy wczesnej, średniej i późnej dorosłości, w perspektywie psychologicznego i duchowego rozwoju.

Różnice pomiędzy katechezą i edukacją religijną są dość klarownie rozpoznawane w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego, dotyczących edukacji i wychowania, zauważa Elżbieta Osewska w artykule *Refleksje dotyczące edukacji religijnej i katechezy w szkołach katolickich w Anglii*. Pomimo tego, mamy do czynienia z niegasnącym problemem relacji między teorią i praktyką w edukacji katolickiej. Autorka artykułu proponuje refleksję na temat poszukiwań odpowiedzi na pytanie, na ile różnice pomiędzy katechezą i edukacją religijną są rozpoznawane przez teoretyków edukacji katolickiej, ze szczególnym odniesieniem do *The National Project of Catechesis and Religious Education*. Ogromna praca związana z realizacją projektu stanowi odpowiedź na potrzeby nauczycieli religii, uczniów szkół katolickich, rodziców oraz katechetów. Jednak obecna sytuacja wymaga, aby wspólnota eklezjalna była gotowa na podjęcie się trudu tworzenia adekwatnego dla procesu edukacji religijnej języka i rozpatrywała go w kategoriach podstawowego dla siebie zadania.

Jest faktem dostrzegalnym gołym okiem, że w wolnej Polsce nastąpiła relatywizacja niedzieli. Coraz większy procent Polaków ten święty dzień spędza w nowych „świątyniach konsumpcji", jakimi są hipermarkety. Smutne jest to, że żadnych reperkusji w polskim prawie nie spowodował list apostolski Jana Pawła II *Dies Domini*, w którym papież apelował o poszanowanie niedzieli. Wobec faktu desakralizacji czasu oraz braku głębszego zrozumienia dla sensu niedzieli, jako dnia świątecznego, jawi się konieczność permanentnego wychowywania do właściwego jej świętowania. Do takich wniosków dochodzi ks. Bogdan Biela w opracowanym przez siebie artykule zatytułowanym *Zgromadzenie eucharystyczne sercem świętowania „ósmego dnia" w parafii*. W materiale swym podkreśla, że wciąż za mało eksponowany jest w nauczaniu i wychowaniu związek niedzieli z tym, co można nazwać „teologią dnia ósmego". Niedziela bowiem, jak o tym poucza *Dies Domini*, nie tylko jest dniem pierwszym, ale także „dniem ósmym". Oznacza to, że w stosunku do tygodniowego cyklu siedmiu dni zajmuje pozycję wyjątkową i transcendentną, symbolizując w ten sposób początek czasu i jego kres w „przyszłym wieku". Stanowi znak owego jedynego dnia, który nastąpi na końcu czasów. Jest nieustannym zwiastowaniem życia wiecznego, które podtrzymuje nadzieję chrześcijan i dodaje im sił w drodze. Społeczeństwo zabiegane dziś i zaabsorbowane sprawami tego świata przejawia wyjątkowe zapotrzebowanie na dobrą katechezę o teologicznym wymiarze niedzieli – na katechezę o charakterze mistagogicznym.

Autor artykułu o treści liturgiczno-teologicznej ks. Manlio Sodi zapoznaje nas z kolei z treścią i cechami księgi noszącej tytuł *Ordo paenitentiae*. Wskazuje przy tym na tę księgę jako na „podręcznik" duchowości dla wspólnoty chrześcijańskiej. Celem opracowania zatytułowanego *„Ordo paenitentiae": „podręcznik" duchowości*

dla wspólnoty chrześcijan. Od treści do metodologii jest wspomożenie czytelnika w dogłębnym przeżyciu daru przebaczenia i pojednania. Dla lepszego przygotowania go do osiągnięcia takiego celu ks. Sodi zwraca uwagę na te aspekty pedagogiczne, teologiczne, liturgiczne i duszpasterskie omawianego zagadnienia, które powinny być obecne w życiu osoby wierzącej przed celebracją liturgiczną, w czasie jej trwania i po jej zakończeniu.

Bliska jest wszystkim uczestnikom liturgii, a także wszystkim zgłębiającym naukę o liturgii kwestia muzyki liturgicznej. Spełnia ona zadanie podtrzymywania i wspierania dobrych relacji międzyludzkich oraz pogłębiania wewnętrznej harmonii z Bogiem. Ta zaś harmonia stanowi istotny warunek dobrego samopoczucia, a nawet zdrowia psychicznego i fizycznego. Stąd osoby oddane posłudze muzycznej w liturgii powinny pamiętać o tym, że niektóre zestawienia dźwięków mogą pełnić funkcję terapeutyczną i służyć nawiązaniu pogłębionej oraz kojącej (terapeutycznej) komunii z Bogiem. Warto pamiętać też o tym, że wiele osób jest w dużym stopniu wrażliwych na muzykę liturgiczną, a tym samym podatnych na nią i na jej oddziaływanie. Przekonuje o tym o. Ewald Volgger w opracowaniu zatytułowanym *Terapeutyczny wymiar muzycznej strony celebracji liturgicznej*.

Jan-Heiner Tück proponuje tekst zatytułowany *Ukryta obecność i oglądające przebywanie. O poetyckiej teologii hymnu „Adoro te devote”*. Sam tytuł mówi już wiele, tj. wskazuje wyraźnie na fakt, że w analizowanym hymnie mamy do czynienia ze świadectwem średniowiecznej pobożności eucharystycznej. Kluczem do analizy teologicznej hymnu jest jego struktura. Najpierw wskazuje się na wiarę jako środek dostępu do ukrytej prawdy (*latens veritas*), następnie zaś na konsekwencje płynące z wiary, tj. na życie w Chrystusie i z Chrystusa. W końcu hymn wprowadza modlącego się w perspektywę eschatologiczną – w pragnienie bezpośredniego zobaczenia Zmartwychwstałego. Autor dokonuje analizy tekstu w nawiązaniu do innych dzieł św. Tomasza z Akwinu oraz wskazuje, że także dziś hymn *Adoro te devote* może być cenną pomocą w zbliżaniu wiernych do misterium Eucharystii.

Ks. Paweł Maciaszek, przez fakt zamieszczenia w obecnym tomie „Studiów Pastoralnych” tekstu noszącego tytuł *Rola Maryi w życiu kapłana*, nawiązuje do bogatego w treść nauczania Kościoła, które wskazuje na związek Najświętszej Maryi Panny z życiem i posługą kapłanów. W dokumentach Soboru Watykańskiego II, w tekstach błogosławionego Jana Pawła II czy też Benedykta XVI wielokrotnie podkreślana jest rola Matki Bożej w rozwoju życia duchowego kapłanów. Jako aktualna jawi się zatem potrzeba analizowania tego zagadnienia, bo dzięki takiej analizie ci, którzy przyjęli sakrament święceń, mogą się czuć wspomagani w odkrywaniu własnej tożsamości, a przez to skuteczniej mobilizowani do wypełniania zleconych im zadań.

Na zakończenie działu artykułów Dariusz Adamczyk proponuje tekst zatytułowany *Cytaty z Księgi Malachiasza w Ewangeliach synoptycznych*. Lekturę wspomnianego działu artykułów zamyka zatem opracowanie czerpiące inspiracje

z treści objawionych. Okazuje się bowiem, że istnieje szereg takich tekstów Nowego Testamentu, w których przytaczane są słowa bądź całe passusy ze Starego Testamentu.

W kolejnym dziale 8 tomu „Studiów Pastoralnych", zatytułowanym „Materiały", napotykamy pięć opracowań, w których autorzy prezentują zróżnicowaną tematycznie problematykę. Otwiera ten dział ks. Jerzy Myszor, zapoznając nas z sylwetką „niedoszłego biskupa katowickiego", tj. biskupa polowego wojska polskiego Józefa Gawliny. Ks. Jan Przybyłowski traktuje o duszpasterzach jako wychowawcach odpowiedzialnych za młode pokolenie. Rocco Buttiglione uwrażliwia na kwestię troski o życie i budzenie nadziei na areopagach współczesnego świata. Hanna Suchocka przypomina historię pielgrzymowania kard. Karola Wojtyły do Piekar Śląskich, na tle długiej i bogatej tradycji przybywania do tamtejszego sanktuarium maryjnego mężczyzn w ostatnią niedzielę maja każdego roku. Jedną z podstawowych dewiz życia chrześcijańskiego, tę mianowicie zawartą w Ewangelii św. Łukasza i brzmiącą: *Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie* (21,19), przypomniał kard. Zenon Grocholewski w homilii, jaką wygłosił w czasie Mszy św. w katedrze Chrystusa Króla w Katowicach, sprawowanej 24 listopada 2010 roku, w 10-lecie istnienia Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim.

Autorzy recenzji, jakie zostały nadesłane do niniejszego tomu „Studiów Pastoralnych", prezentują i omawiają następujące publikacje: *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Hg. R. Hempelmann, J. Kandel, Göttingen 2006; Joseph in Egypt, *Der Einzug in Ägypten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefsgeschichte,* Hg. M. Fieger, S. Hodel-Hoenes, Bern–Berlin–Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien 2007; Pakiet edukacyjny *Bóg mnie kocha*: B. Pojawa, *Przewodnik metodyczny „Bóg mnie kocha" do podręcznika do nauki religii dla klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2008; „*Bóg mnie kocha". Podręcznik do nauki religii dla ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2009; B. Pojawa, „*Bóg mnie kocha*". *Zeszyt ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2008; N. Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne,* Regensburg 2008; M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009; L. Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów,* Kraków 2010; J. Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Warszawa 2010; R. Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła,* Olsztyn 2011; J. Wilk, *Pytania z drogi życia*, Katowice 2011.

Ostatnie strony omawianego tomu dedykowane są sprawozdaniom z sympozjów i konferencji naukowych, które w minionym czasie odbyły się w różnych ośrodkach naukowych w Polsce (6–8 IX 2011: Góra św. Anny; 13 X 2011: Katowice – w tym miejscu zaprezentowana jest też laudacja z okazji wręczenia księgi jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Janowi Twardemu; 27 X 2011: Katowice; 26 XI 2011: Będzin; 17 V 2012: Katowice) oraz poza Polską, a mianowicie w Niemczech (28 IX–02 X

2008: Würzburg; 27–30 IX 2010: München), na Słowacji (15–18 IX 2011: Bratysława; 26 X 2011: Prešov), na Węgrzech (31 VII–7 VIII 2011: Balatonfenyves), we Włoszech (25 X 2011: Rzym).

Ks. Andrzej Żądło

ARTYKUŁY

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 13–24

Kardynał Zenon Grocholewski
Kongregacja Edukacji Katolickiej w Rzymie

ZWIĄZEK WOLNOŚCI Z PRAWDĄ[1]

Moją refleksję pragnę poświęcić – choć bardzo skrótowo – relacji między wolnością człowieka i prawdą. Jest to niewątpliwie temat godny rozpatrywania na płaszczyźnie akademickiej. Wezmę pod uwagę podwójną perspektywę wzajemnie się uzupełniającą, tzn. filozoficzną i teologiczną. Z konieczności w moich rozważaniach ujawni się także wymiar społeczno-prawny problemu.

[1] Wykład wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, 25 listopada 2010 roku. W ramach wstępu do wykładu ks. kard. Grocholewski powiedział: „Ekscelencje, Magnificencje, Przedstawiciele Władz, Dostojni Profesorowie, Pracownicy Naukowi, Studenci, Przyjaciele, Panie i Panowie. Czuję się bardzo zaszczycony przyznaniem mi doktoratu honoris causa przez Uniwersytet Śląski w Katowicach, który chociaż stosunkowo młody w rodzinie uniwersytetów, może poszczycić się wieloma osiągnięciami w skali krajowej, jak również międzynarodowej, i należy do najbardziej prestiżowych wyższych uczelni w Polsce. Chociaż idea utworzenia Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, do którego wówczas miał należeć także wydział teologiczny, powstała już w 1945 roku, to mogła się ona urzeczywistnić dopiero w 1968 roku, lecz wówczas z racji politycznych już bez wydziału teologicznego. Narzucona ideologia komunistyczna starała się bowiem ograniczyć horyzonty wiedzy i nauki, zwłaszcza gdy chodzi o podstawowe problemy życia ludzkiego, forsując określony kierunek myślenia i działania, który miał prowadzić do świetlanej przyszłości, lecz okazał się zwodniczy. Przynosi chlubę Uniwersytetowi Śląskiemu w Katowicach fakt, że nie dał się zniewolić ideologii obcej naszej kulturze i po upadku komunizmu bardzo szybko, bo już na początku 1991 roku, Senat tego uniwersytetu podjął uchwałę, w której uznał konieczność utworzenia wydziału teologicznego i zwrócił się w tej sprawie do władz kościelnych. Uczynił to ponownie w 1998 roku, dowodząc tym samym, że totalitaryzm komunistyczny nie zdołał zniszczyć w nim szerszego spojrzenia, otwartości na szukanie prawdy we wszystkich jej wymiarach, umiłowania wolności myśli, uwrażliwienia na wartości duchowe, dzisiaj szczególnie ważne, oraz stworzył odpowiednią platformę dyskusji między rozumem i wiarą. W dziesiątą rocznicę erygowania Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego Senat Akademicki postanowił obdarzyć mnie

CZŁOWIEK ZE SWEJ SZCZEGÓLNEJ NATURY DĄŻY DO WOLNOŚCI I PRAWDY

Człowiek jako osoba jest podmiotem posiadającym samoświadomość, racjonalnym i wolnym, otwartym na postęp, co więcej, ukierunkowanym na przewyższającą go, czyli transcendentną prawdę. Ma zdolność poznawania samego siebie, poznawania Boga, poznawania prawdy i dobra, umie kochać, umie być twórczy i potrafi przygotować się na swój los ostateczny. Jest zaiste istotą szczególną. Gości w swojej naturze zalążek całokształtu swojego przyszłego rozwoju istoty stworzonej na obraz i podobieństwo Boże, ożywianej przez cel, który wyznacza również jego prawo moralne, najbliższe jej obiektywne kryterium rozeznania tego, co stanowi prawdziwe dobro człowieka, od tego, co jest jego prawdziwym złem.

Problem wolności jest w gruncie rzeczy problemem antropologicznym. Dotyczy wizji, jaką mamy odnośnie do człowieka. Co więcej, jest elementem kluczowym tej wizji.

Używanie wolności winno być określone wiernością prawdzie

Wstępnie pragnę zauważyć, że w korzystaniu ze swojej autentycznej wolności osoba ludzka ukazuje swą prawdziwą godność i realizuje swoje powołanie; możemy powiedzieć, że nadaje formę swej głębokiej tożsamości. Zasadzając się na prawach podstawowych, jakimi są prawo naturalne i pozytywne prawo Boskie, w korzystaniu z wolności bierze na siebie także odpowiedzialność za swoje czyny.

---

godnością doktora honoris causa właśnie – jak mnie poinformowano – by podziękować za wkład w powołanie wydziału, co świadczy o docenianiu przez Senat znaczenia teologii w twórczości i pracy uniwersytetu. Jestem dumny, że otrzymuję doktorat honoris causa od uczelni o takim profilu i otwartości. W tym kontekście pragnę szczerze pogratulować Wydziałowi Teologicznemu w Katowicach najwyższego wśród wszystkich wydziałów teologicznych w Polsce końcowego wskaźnika efektywności naukowej, o którym poinformował – w wyniku oceny parametrycznej – Komunikat Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego, z dnia 10 września br. Szczerą wdzięczność wyrażam wszystkim tym, którzy przyczynili się do nadania mi tego tytułu – Jego Magnificencji i Senatowi Uniwersytetu oraz Jego Ekscelencji Wielkiemu Kanclerzowi i Radzie Naukowej Wydziału Teologicznego, jak również *toto Docentium Corpori* – za okazaną dobroć. Jestem ujęty życzliwością wyrażoną pod moim adresem w słowach Jego Magnificencji pana Rektora, prof. zw. dr. hab. Wiesława Banysia, oraz w przyjaznej laudacji pana prof. dr. hab. Wojciecha Świątkiewicza. Czuję się zaszczycony obecnością tak licznych dostojnych Gości: Jego Ekscelencji Księdza Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, Księży Arcybiskupów i Biskupów, Rektorów wyższych uczelni, Profesorów i innych Pracowników naukowych, dostojnych przedstawicieli korpusu dyplomatycznego, władz wojewódzkich i samorządowych, instytucji naukowych i kulturalnych, policji i wojska oraz innych instytucji użyteczności publicznej, studentów i wielu drogich mi Przyjaciół. Wszystkim bardzo serdecznie dziękuję! Niech Dobry Bóg błogosławi tej Uczelni, by się rozwijała i swoim twórczym wkładem myśli i dobra coraz bardziej ubogacała Polskę i świat. Niech błogosławi obficie także wszystkim, którzy poprzez swą obecność lub duchową łączność okazali mi życzliwość i przyjaźń".

Współczesny świat jest bardzo wyczulony na problem wolności, uważa ją za podstawową wartość, za prawo, którego należy bronić. Zrodziły się różne ruchy wolnościowe, systemy wolności. Okazały się jednak zwodnicze. I tak marksizm, który był niewątpliwie wielką siłą polityczną XX wieku, narzucany nam przez wiele lat, rościł sobie pretensje, czy wprost prawo, do urzeczywistnienia nowego świata wolności, uczynienia człowieka wolnym. Do tego zmierzała wypracowana metoda (wolność indywidualną miała zapewnić odpowiednia struktura społeczno-polityczna). W rzeczywistości stał się, obok narodowego socjalizmu, największym systemem zniewolenia. Coś nie zafunkcjonowało. W ten sposób wysunął się na czoło liberalny system w polityce i ekonomii. Czy zapewnia on wolność? Zbyt wielu jest tych, którzy nie uczestniczą w tej wolności, co więcej, tracą zupełnie wszelką wolność: brak pracy stał się problemem społecznym, w związku z tym rodzi się poczucie nieużyteczności, niepokój wewnętrzny. Szerzy się w świecie wykorzystywanie bez skrupułów; zorganizowana przestępczość posługuje się możliwościami, jakie stwarza świat liberalny; dochodzi niejednokrotnie do poczucia bezsensu. Nawiasem mówiąc, istnieje także dość powszechne odczucie, że współczesna demokracja nie jest jeszcze właściwą formą wolności. Stawia się bowiem pytania: na ile wybory są naprawdę wolne? Na ile jest manipulowna wola wyborców poprzez propagandę, kapitał, pewne władze stojące za społecznymi środkami opinii publicznej? Czy nie istnieje jakaś nowa oligarchia tych, którzy określają, co jest nowoczesne i postępowe, jak należy myśleć? Kto chce się temu oprzeć, zostaje uznany za wroga wolności, ponieważ przeszkadza „wolnemu wyrażeniu opinii". Czy naprawdę dobro publiczne, a nierzadko interesy są determinujące? Illuminizm stawia na świeczniku rozum. Pojedyncza osoba musi się, według tej ideologii, uwolnić od więzów autorytetu. W dziedzinie polityki ostatnią instancją nie może być inny autorytet, jak tylko rozum. Stąd w mentalności współczesnej „prawo i porządek" jawią się jako ograniczające wolność. Zrodzona z idei illuminizmu rewolucja francuska, w jej dążeniu zrealizowania idei pełnej (anarchicznej) wolności, przerodziła się w krwawą dyktaturę[2].

Snując tego rodzaju rozważania, kard. Joseph Ratzinger stwierdza: „Częściowe prawdy są ukierunkowane na kłamstwo i z tego powodu nie da się utrzymać całości: kłamstwo na temat wolności niweczy także prawdziwe elementy. Wolność bez prawdy nie jest wolnością"[3].

Jan Paweł II już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* (RH)[4] zauważył:

> nie wszystko to, w czym różne systemy, a także poszczególni ludzie, widzą wolność i propagują wolność, okazuje się prawdziwą wolnością człowieka (nr 12b);

[2] Zob. J. Ratzinger, *Libertà e verità*, w: tenże, *Fede, verità, tolleranza*, Siena 2003, s. 247–260. Tekst oryginalny w języku niemieckim w: *Communio*, wyd. niemieckie, 24 (1995), s. 526–542.

[3] Tamże, s. 257.

[4] 4 III 1979.

> W naszych czasach nieraz błędnie się mniema, że wolność sama jest dla siebie celem, że człowiek jest wolny, kiedy jej używa w jakikolwiek sposób, że do tego należy dążyć w życiu jednostek i społeczeństw. Tymczasem wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem (nr 21e).

Widzimy w tym rozumowaniu ścisły związek między prawdą a dobrem: prawdziwym dobrem jest tylko to, co jest oparte na prawdzie. We Wrocławiu w 1997 roku nasz rodak na Stolicy Piotrowej dodał:

> Prawdziwa wolność mierzy się stopniem gotowości do służby i do daru z siebie. Tylko tak pojęta wolność jest prawdziwie twórcza, tak pojęta wolność buduje nasze człowieczeństwo, tak pojęta wolność buduje prawdziwe więzy międzyludzkie. Buduje i jednoczy, a nie dzieli! Jak bardzo tej jednoczącej wolności potrzeba światu, potrzeba Europie, potrzeba Polsce![5]

W rzeczywistości wolność, leżąca u podstaw aktów rozumu i woli człowieka, ma ściśle określony cel – doskonalenie swego człowieczeństwa, tzn. świadome dążenie do osiągnięcia ostatecznego celu, realizowanie siebie i wniesienie swojego wkładu we wspólne dobro. Aby móc to czynić, człowiek potrzebuje prawdy. W naturę każdego człowieka wpisane jest pragnienie zarówno wolności, jak i prawdy. Człowiek bowiem został obdarzony przez Stwórcę nie tylko wolnością, ale i naturalnym pragnieniem prawdy, wolą szukania jej, poznawania i dawania o niej świadectwa własnym życiem. Dotarcie do prawdy nie stanowi celu samego w sobie, on dopełnia się dopiero w działaniu, w miłości, w *caritas*, która z kolei znajduje własny sens w prawdzie.

Zaprzeczanie istnieniu związku pomiędzy tęsknotą za wolnością i pragnieniem prawdy równa się wydaniu rozumu na pastwę chaotycznej gamy „interesów", relatywizmu czy obecnie dominujących tendencji i władz, co w rezultacie stawia w niebezpieczeństwie samą ludzkość jako taką. Tak więc wolność, jeżeli ma uczłowieczać, humanizować, musi kierować się zawsze ku prawdzie, czyli ku temu, czym rzeczywiście jesteśmy.

W tym kontekście prawdziwie pouczające są słowa wspomnianej już pierwszej encykliki Jana Pawła II *Redemptor hominis* o tym „wymaganiu rzetelnego stosunku do prawdy, jako warunku prawdziwej wolności", która jedynie pozwoli nam uniknąć „jakiejkolwiek pozornej wolności, wolności rozumianej powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie" (nr 12c). Te słowa znajdują wymowne echo w ostatniej encyklice Benedykta XVI *Caritas in veritate* (29 VI 2009): „Wierność człowiekowi wymaga wierności prawdzie, która jako jedyna gwarantuje wolność" (nr 9).

[5] Jan Paweł II, Homilia na zakończenie 46. Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego, Wrocław, 1 VI 1997, nr 5, akapit 4.

Chociaż jest nie do zaakceptowania jakikolwiek rodzaj podporządkowania, które ograniczałoby wybór dobra i zdrowy rozwój możliwości człowieka, hamowało bodźce duszy, zacieśniało horyzont doświadczeń i stosunków społecznych lub niweczyło świat uczuć rodzinnych, to prawdą jest także, że domaganie się wolności absolutnej, całkowicie niezależnej i oderwanej od prawdy prowadzi do jej utraty, do zguby. Prawda wyznacza granice w obszarze intelektualnym, moralnym i społecznym, których wolność nigdy nie powinna przekraczać.

Człowiek urodził się do prawdy. Poznanie prawdy to prawdziwa zdobycz. Bardzo stanowczo papież Jan XXIII bronił prawa człowieka do poszukiwania prawdy („homo […] iure naturae postulat [...] ut libere possit verum inquirere")[6], złączonego z obowiązkiem czynienia postępów w tym poszukiwaniu („ius veritatem libere vestigandi [cohaeret] cum officio veritatem altius latiusque in dies quaerendi")[7].

Jak słusznie zauważył Jan Paweł II, nawiązując w sposób oczywisty do rzeczywistości minionego reżymu komunistycznego w Polsce, „wiemy z doświadczenia, że to, co buduje się »wbrew prawdzie« zawsze jest tylko przemocą, a nie prawdziwą mocą człowieka"[8]. Prawda bowiem o człowieku i o świecie musi być jedynym wyznacznikiem użytku, jaki czynimy z wolności. W encyklice *Veritatis splendor* (6 VIII 1993) tenże papież mógł więc stwierdzić z przekonaniem, że u podstaw aktualnego kryzysu moralnego (zarówno na płaszczyźnie pojęciowej, jak i w praktyce) „można dostrzec mniej lub bardziej ukryty wpływ nurtów myślowych, które prowadzą do rozerwania istotnej i konstytutywnej więzi pomiędzy ludzką wolnością a prawdą" (nr 4b). Ojciec Święty rozwinął potem obszernie ten temat (por. przede wszystkim nr 35–53 wzmiankowanej encykliki *Veritatis splendor*).

Pierwszeństwo kontemplacji prawdy wobec działania

Prawda zawiera więc w sobie stopień absolutu, z którego wyrasta pierwszeństwo kontemplacji wobec działania. Wszelkie moralne powinności człowieka znajdują usprawiedliwienie jedynie w szczerym zwróceniu się ku prawdzie o tym, kim jest człowiek.

Jak łatwo się domyślić, przy wyjściu od tego rozumowania nasuwa się wniosek, że nie wystarcza szukać prawdy, odkrywać ją i kontemplować. Człowiek ma też obowiązek żyć – używać wolności – zgodnie z prawdą swojego bytu. To jest źródło prawości jego życia, prawdziwej wolności w dokonywaniu wyboru, mądrości w działaniu i godnego rozwoju dziejowego.

---

[6] „Prawo naturalne domaga się, by każda istota ludzka korzystała […] z wolności w poszukiwaniu prawdy" (encyklika *Pacem in terris*, 11 IV 1963, cz. I, akapit 5).

[7] „Prawo do wolności poszukiwania prawdy jest złączone z obowiązkiem szukania prawdy, coraz szerzej i pełniej" (tamże, akapit 22).

[8] Mowa wygłoszona podczas audiencji generalnej w środę 28 marca 1990 roku: *Do Współrodaków z Polski*.

Jeżeli taka rzeczywistość ma miejsce, wtedy prawda staje się przyczyną radości i duchowego zadowolenia człowieka, które wypełniają po brzegi jego byt. To jest owo słynne *gaudium de veritate* (wyrażenie drogie św. Augustynowi), które chroni człowieka przed szaleństwem i dramatem chybionej, nieudanej egzystencji.

Dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek, trzeba stanowczo odpierać intrygi centralizującego immanentyzmu, który chciałby przekonać człowieka, że jest sam, że jest istotą samowystarczalną i niezależną od jakiejkolwiek absolutnej i transcendentnej normy. To jest szaleństwo dzisiejszego laicystycznego humanizmu, który odziera rzeczywistość ludzką z *sacrum*, desakralizuje człowieka. Ten „fałszywy humanizm" odrzuca prawdziwą koncepcję natury ludzkiej na rzecz chimerycznych ideologii rodzaju, osłabiając aspirację i rzeczywistą zdolność człowieka do dojścia do prawdy o sobie. W ten sposób propaguje się pozbawioną prawdy anarchiczną wolność, której przyznaje się prerogatywę przewodniczenia wszelkiej myśli, jako twórcy nowej moralności i jedynego ustawodawcy praw.

W tej perspektywie leży nam na sercu zachowanie wierności wobec owej pierwotnej świadomości, spontanicznej, uniwersalnej i nienaruszalnej, jaką posiada w sobie i o sobie każda jednostka ludzka, świadomości fundamentalnych praw wpisanych przez Stwórcę w jego naturę[9], wolnej od uprzedzeń jakiejkolwiek kultury, która albo skłania do pesymizmu i antropologicznej desperacji, albo wynosi do obłędu możliwości człowieka.

Walka o prawdziwy postęp w wymiarze ludzkim i społecznym

Wyrosłe z tak bogatego podłoża życie ludzkie rozwija się przyciągane siłą swojego ostatecznego celu: gloryfikacji Boga, Najwyższego Dobra. Uległość wobec tego końcowego celu – a będzie ona zależała od przywiązania, jakie nasza wolność żywi do prawdy – ucieleśnia się i nabiera kształtu w wielorakich sytuacjach ludzkiej pielgrzymki, budując tym sposobem egzystencję prawdziwie płodną, nieustannie na nowo definiującą proces dojrzewania i realizacji osoby ludzkiej. Nie jest to bynajmniej proces linearny. Niekiedy jest on nawet incydentalny i nieprzewidywalny, jako że wolność czynienia dobra i prawda zawsze będą się przedstawiać jako skarb, który każda jednostka ludzka i każde pokolenie musi na nowo zdobywać.

I tak, stwierdzamy istnienie granic „ideologii postępu", jak ją nazywa Benedykt XVI[10], która szerzy się bardzo szybko w naszym społeczeństwie, ale ma swe korzenie w myśli Francisa Bacona (1561–1626). Według tej ideologii postęp jest przede wszystkim

[9] Por. Z. Grocholewski, *Refleksje na temat prawa*, Kraków 2009, s. 12–54.
[10] Zob. Encyklika *Spe salvi* (SpS), 30 XI 2007, nr 17.

> postępem we wzroście panowania rozumu, a rozum jest oczywiście pojmowany jako władza dobra i dla dobra. Postęp jest pokonaniem wszelkich zależności – jest postępem ku doskonałej wolności. Również wolność jest pojmowana wyłącznie jako obietnica, w której człowiek realizuje się ku swej pełni (SpS 18).

W obliczu takiego współczesnego stanowiska, okazującego naiwny optymizm w relacji do faktycznej wewnętrznej dobroci rozumu i do wolności, zdolnych same z siebie zagwarantować nową doskonałą wspólnotę ludzką, my bronimy pierwszeństwa prawdy o człowieku, która z racji swej natury wpisuje się w przestrzeń cywilizacyjną, stwarzającą autentyczny postęp i pozwalającą na spójny rozwój egzystencji indywidualnych i wspólnotowych.

Ponieważ prawda o człowieku zawiera w sobie także istotowo jego wymiar społeczny i wspólnotowy, w takim procesie dojrzewania i postępu indywidualnego i wspólnotowego, w którym wolność idzie w parze z prawdą, człowiek – cały człowiek – jest wezwany również do wychodzenia na spotkanie, do dialogu, do autentycznego komunikowania.

W samej rzeczy, jak wielokrotnie miał okazję stwierdzić papież Benedykt XVI, ludzie nie są wyizolowanymi wyspami, monadami bez żadnych istotnych wzajemnych powiązań, pozostającymi wyłącznie w prostych, przypadkowych relacjach. Sama natura człowieka wykazuje, że jest on ukierunkowany na wzajemne relacjonowanie się: człowiek jest „bytem od" „bytem z", „bytem dla". Z tego wynika, że wolność ludzka może istnieć jedynie jako uregulowane współistnienie wielu wolności. Wolność człowieka jest wolnością podzielaną, wolnością w koegzystencji wielu wolności, które się wzajemnie ograniczają i wspierają: mierzyć ją trzeba według tego, czym ja jestem, czym my jesteśmy. W tym kontekście porządek prawny – reguła prawa – nie jest antytezą wolności, lecz jej warunkiem; co więcej, jest elementem konstytutywnym wolności jako takiej. Brak prawa pociągnąłby za sobą brak wolności[11]. Z drugiej strony, kwestia prawdy w wymiarze wspólnotowym nie tylko zapewnia pierwotną jedność rodzaju ludzkiego, ale jest też warunkiem umożliwiającym wszelką komunikację i wspólnotę między ludźmi, gdyż wszyscy uczestniczą w tej samej prawdzie. Słuszne jest więc, by to prawda była fundamentem zgody (aprobaty) między kulturami i narodami, a nie odwrotnie, tzn. żeby zgoda (aprobata) budowały prawdę. Co więcej, jeżeli neguje się wartość prawdy samej w sobie, prawdy obiektywnej, oraz możliwość jej poznania, a w związku z tym także jej praktykowania, to pozostaje jedynie utylitarystyczny czy pragmatyczny rozum, teoria konsumpcyjna stosowana wobec działania i wobec wiedzy. W tej sytuacji nierzadko dialog, zamiast budować agorę, gdzie wiedza zostaje poddawana surowej konfrontacji i dogłębnie badana, przemienia się w zwykłe widowisko, teatr opinii i banalnej dialektyki. Komunikację wykorzystuje się na cele globalizacji interesów stworzonych, a nie po to, by sprawiedliwie

[11] Por. J. Ratzinger, *Libertà e*..., s. 264.

i integralnie ubogacać narody. I wreszcie, jedność narodów staje się utopią zasilaną przez propozycje sztucznych kultur, które nie odpowiadają naturze osób i społeczności, a także przez podsuwane im oszukańcze tożsamości, które nie uczynią naszych społeczeństw bardziej racjonalnymi czy tolerancyjnymi, lecz przeciwnie, osłabią je tak, że będą one coraz mniej otwarte na przyjęcie innego od siebie, oraz za słabe, by rozeznać to, co jest prawdziwe, dobre i szlachetne.

JEZUS CHRYSTUS, PEŁNIA PRAWDY, KTÓRA CZYNI CZŁOWIEKA WOLNYM

Przechodząc do perspektywy teologicznej problemu, chciałbym najpierw zauważyć: ażeby człowiekowi oddać to, kim on rzeczywiście jest, to, co pozwala mu realizować siebie samego i dążyć do swego celu ostatecznego, nie tylko wspomniane już prądy ideologiczne (marksizm, liberalizm, illuminizm), lecz także inne współczesne kierunki myślowe, z nimi mniej lub więcej związane – jak skrajny empiryzm, pozytywizm scjentystyczny, sceptycyzm, relatywizm, agnostycyzm, egzystencjalny pesymizm – nie mogą być formą autentycznego wyzwolenia, ponieważ nie odpowiadają integralnej wizji człowieka, nie stawiają go wobec prawdy[12].

Kościół Chrystusowy nie patrzy na pozory człowieka, na jego powierzchowność, lecz na to, jakim on rzeczywiście jest, i przyjmuje na siebie wszystkie aspiracje ludzi naszych czasów, z ich żywym, świadomym poczuciem wolności, godności osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw. Pierwszym z nich i fundamentalnym prawem człowieka jest prawo do Boga. Bez tego podstawowego prawa, które jest zarazem prawem do prawdy, wszystkie pozostałe prawa człowieka są niewystarczające.

Słusznie zauważono, że:

> Usiłuje się [...] dzisiaj wmówić człowiekowi i całym społeczeństwom, iż Bóg jest przeszkodą na drodze do pełnej wolności – że Kościół jest wrogiem wolności, że wolności nie rozumie, że się jej lęka. Jest tutaj jakieś niesłychane pomylenie pojęć! Kościół bowiem nie przestaje być w świecie głosicielem Ewangelii wolności! To jest jego misja. *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus* (Ga 5,1). Dlatego chrześcijanin nie lęka się wolności, przed wolnością nie ucieka! Podejmuje ją w sposób twórczy i odpowiedzialny, jako zadanie swojego życia. Bo wolność nam dana jest przez Boga, jest nam nie tylko przez Boga dana, jest nam także zadana! Ona jest naszym powołaniem: *Wy, bracia* – pisze Apostoł – *powołani zostaliście do wolności* (Ga 5,13)[13].

W wizji chrześcijańskiej pozostaje przezwyciężony aksjomat człowieka, który w swoich wyzwoleńczych aspiracjach chce być autorem prawdy. Dla chrześcija-

[12] Por. E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia*, Udine 1993, s. 973.

[13] Jan Paweł II, Homilia na zakończenie..., nr 5, akapit 3.

nina prawda ma imię: Bóg; i ma swoje oblicze: Jezus Chrystus. W osobie Słowa wcielonego, od jego poczęcia aż po Tajemnicę Paschalną, prawda jawi się jako dar uczyniony wolności człowieka. Słowa Jezusa w Ewangelii św. Jana: *Prawda was wyzwoli* (8,32) wyjawiają, że każda obietnica wyzwolenia niesprzężonego z prawdą nie rodzi prawdziwej wolności, lecz przeciwnie – wolność tę niweczy, czyniąc z człowieka istotę przegraną, pozbawioną sensu.

Wolność chrześcijańska jest pójściem za Chrystusem – Słowem Bożym

To imię i to oblicze Prawdy chrześcijańskiej posiadają też swój własny głos, lub lepiej: Słowo. Chrystus nie tylko wypowiada słowa zbawienia, On jest *Verbum* – Słowem Bożym. Słowem, objawiającym istotę kogoś, kto pojawia się jako droga i prawda, i życie (por. J 14,6). Słowem wyznaczającym treść i cel Prawdy. Słowem, które głosi, że stanowi Jedno z Ojcem, Słowem, które nie tchnie na ludzkość jako zwykły *flatus vocis*, bo Ono samo jest tchnieniem życia w Osobie Ducha Świętego. Słowem wyrzeczonym w zaraniu dziejów, by tchnąć życie; Słowem, które w swoim wcieleniu ponownie nawiązuje prawdziwy i rzeczywisty dialog między Bogiem a człowiekiem. Dialog w prawdzie, gdyż Chrystus, Słowo Boże, które stało się ciałem, niesie światu Prawdę Bożą, w czym zawiera się prawda o człowieku i jego wolności. Oto wymiar daru prawdy. Ona nie może być tylko owocem zwykłego abstrakcyjnego rozumowania człowieka, ani tym bardziej prawdą wyrastającą z uprzedzeń czy jakiejś ugody. Ten dar może być przyjęty jedynie przez życie otwarte na pełnię prawdy, rozumianej jako przylgnięcie do Słowa urzeczywistnionego osobowo w Jezusie Chrystusie prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku, i zdolnego nadać całościowy sens rzeczywistości świata, rzeczywistości człowieka. Prawda przyjęta w darze rozwija się i doskonali w miłosnej jedności ze Słowem wcielonym.

Wolność chrześcijańska jako życie w świetle wiary, w „obliczu Boga"

Wolność prawdziwa jest elementem doskonałości chrześcijańskiej, poprzez którą wyzwalamy się nieustannie z niewoli grzechu (grzech bowiem, np. pijaństwo, używanie narkotyków, rozwiązłość, czyni nas niewolnikami tych słabości), stajemy się uczestnikami życia wyższego, opartego nie tylko na naszym naturalnym stanie wyjściowyn, lecz przede wszystkim na Chrystusie, na Jego Ewangelii, na Boskich obietnicach wyzwolenia i ich fundamencie, którym jest zwycięska śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. To właśnie ten rodzaj wolności, przeżywanej jako radosna nadzieja, dyktuje Apostołowi pogan słowa: *Któż nas może odłączyć od miłości Chrystusowej?* (Rz 8,35).

Prawdziwa wolność skłania więc chrześcijan, by patrzeć na wszystko oczami wiary, w świetle Chrystusa, stawiając nas *in conspectu Dei* (w obliczu Boga). Celem nie jest uwolnienie się od wszelakich więzów, lecz bezwarunkowe przylgnięcie

do Boga, co jest jedyną rzeczą niezbędną. Człowiek prawdziwie wolny wpisuje się w tę prawdę. Wolny od wszystkich nieuporządkowanych przywiązań, otwarty na posługę miłości, sprawiedliwości i pokoju.

Prawo Dekalogu a wolność

By móc przeżywać swoją wolność *in conspectu Dei*, co jest tym samym przeżywaniem „wolności w prawdzie" – jako jedynej alternatywy wobec „wolności władzy" laicystycznego społeczeństwa, które gloryfikuje wartość egzystencji pomyślanej i przeżywanej *etsi Deus non daretur* (jakby Boga nie było) – chrześcijanin znajduje nieocenioną pomoc w Prawie.

Prawo Dekalogu, jako objawienie autentycznej mądrości i miłości Boga – Jego planu zbawienia – przekazuje nam to, co jest dla człowieka najistotniejsze, czyli w jakim celu i w jakiej formie powinniśmy przeżywać naszą wolność. Żyć zgodnie z Dekalogiem, jak przenikliwie zauważył Joseph Ratzinger, „znaczy: przeżywać własne podobieństwo do Boga, odpowiadać prawdzie własnego bytu i czynić w ten sposób dobro"[14]. W tym sensie Dekalog ukazuje się prawdziwą drogą osobistej realizacji wolności, jako przestrzeni życiowej, w której krok ku *facere veritatem* (spełnianiu wymagania prawdy – por. J 3,21) jest niezwłoczny[15].

Realizacja prawdy w życiu wymaga jednak zdawania sobie sprawy z dramatycznej rzeczywistości grzechu i brania jej pod uwagę, gdyż istnieje realna i niestety częsta możliwość wynaturzenia sensu własnej wolności, która nakłania intelekt do odejścia od prawdy, a wolę od dobra, wysuwając na pierwsze miejsce własną osobę. Prawdziwą wolność, jak już wspomniałem, trzeba zdobywać dzień po dniu. Człowiek wezwany do uczestniczenia w życiu Bożym musi pójść drogą wyznaczoną mu przez Boga, jeśli chce osiągnąć tak wzniosłą realizację samego siebie. Wola Boga, objawiona w Jego Prawie, oczyszcza zranioną naturę człowieka, prowadząc go bezpiecznie ku wolności w prawdzie, a co za tym idzie, w sprawiedliwości i prawie, ożywianych przez miłość.

Jezus Chrystus, Prawda i Miłość – Nowe Prawo dla ludzkości

Jezus Chrystus lepiej niż ktokolwiek inny ukazał nam wewnętrzne potrzeby naszego bytu. W Jego Boskiej Osobie stopiły się natura boska i nasza własna, ludzka natura, przywracając wolności człowieka harmonijną zgodność z prawdą i z Bogiem. Dlatego to On – Chrystus – jest Nowym Prawem człowieka, nowym prawem naszej wolności.

[14] *Libertà e*..., s. 270.

[15] Szwajcarski teolog Hans Urs von Balthasar (1905–1988) mówił o egzystencjalnym charakterze prawdy: „…[la] si possiede realmente solo quando la si fa, quando non soltanto la si è indagata concettualmente, ma la si esprime con tutto il proprio essere e la vita intera" (*Azione e contemplazione,* w: tenże, *Saggi teologici*, t. 1: *Verbum Caro*, Brescia 1985[4], s. 254).

To Nowe Prawo, które zapoczątkowuje pełnię czasu (por. Ga 4,4), zasadza się na fundamencie prawdy o miłości, prawdy miłości. Bóg w człowieczeństwie swego wiecznego Syna wypowiedział się ostatecznie, przypieczętował swoje Prawo, swoje Przymierze, sprowadzając dialog Boga z człowiekiem do końcowej syntezy. Zwycięstwo Chrystusa w tajemnicy krzyża i zmartwychwstania pokonało mur alienacji, niekomunikatywności, konfrontacji, kłamstwa i prowadzi człowieka w nieskończenie otwartą przestrzeń, do jego prawdziwej ojczyzny duchowej: do wolności tego, co jest prawdą, do samej prawdy proklamowanej i przeżywanej w miłości.

Jezus poddał się Prawu *stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,8). Prawo to nie zostało mu narzucone z zewnątrz, było wpisane w jego osobę: jest to prawo miłości synowskiej. Posłuszeństwo temu prawu nie uczyniło z niego niewolnika – wręcz przeciwnie: umierając na oczach Ojca, Jezus uczynił to, co On kochał, w wolności swej nieskończonej miłości.

Chrystusowa Pascha – jako triumf prawdy i miłości, jako wydarzenie, w którym miłość zostaje ostatecznie sprowadzona do swojej najgłębszej prawdy, a prawda znajduje swoją zasadniczą formę, którą jest miłość – okazała się odkupicielką wolności człowieka.

Inspirowany przez jedną z najpiękniejszych, moim zdaniem, stronic literatury pierwszych wieków chrześcijaństwa – homilię nieznanego autora, czytaną podczas liturgii godzin Wielkiej Soboty – pragnę zauważyć, że Chrystus zmartwychwstały i zwycięski, w którym prawda i miłość stanowią jedno, jest i zawsze będzie jak wyciągnięta dłoń, gotowa zejść do piekieł historycznych dziejów człowieka, do duchowych więzień doczesnego świata, na spotkanie każdego Adamowego syna, by ofiarować mu światło prawdy, która przywróci mu godność, wolność i nadzieję, a tym samym również wspaniałą perspektywę owocnej realizacji swojego człowieczeństwa.

Eucharystia pokarmem dla człowieka spragnionego prawdy i wolności

W tym kontekście Benedykt XVI, w adhortacji apostolskiej *Sacramentum caritatis* (22 II 2007), ukazał Eucharystię jako sakrament, w którym „Pan staje się rzeczywiście pokarmem dla człowieka spragnionego prawdy i wolności" (nr 2):

- prawdy, gdyż Jezus Chrystus istotnie jest wcieloną Prawdą, do której tęskni „serce, które żebrze o prawdę"; albo raczej: „w sakramencie Eucharystii, Jezus ukazuje w sposób szczególny prawdę o miłości, która jest samą istotą Boga" (tamże). Ponadto należy zauważyć, że aby zrozumieć prawdy naszej wiary, nie wystarczy je studiować, potrzebna jest modlitwa, osobisty, intymny kontakt z Tym, który jest Prawdą, a gdzież kontakt ten jest bardziej intensywny niż w Eucharystii?
- wolności, gdyż „tylko prawda może nas uczynić wolnymi", a skoro Jezus „istotnie jest Prawdą", On też „jest gwiazdą polarną wolności ludzkiej: bez Niego traci ona orientację, ponieważ bez poznania prawdy wolność się wynaturza, izoluje i redukuje do poziomu jałowego kaprysu. Wraz

z Nim wolność się odnajduje" (tamże). Poza tym nie można pominąć faktu, że Chrystus, w swojej śmierci na krzyżu obecny w Eucharystii, jest prawdziwym wyzwolicielem człowieka jako ten „który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu" (RH 12c). Jezus, wyjaśniając swoje słowa: *prawda was wyzwoli*, zauważył: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam: każdy kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu.* […] *Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni* (J 8,32-36).

ZAKOŃCZENIE

Na zakończenie chciałbym uczynić dwie krótkie uwagi. Pierwsza odnosi się do konkretnej okazji i miejsca dzisiejszego spotkania, druga ma zasięg zdecydowanie bardziej globalny.

Instytucja uniwersytecka, w której się spotykamy, posiadająca swój wydział teologiczny, jest miejscem, w którym rozum i wiara, traktowane naukowo i kompetentnie, harmonijnie współobecne, są wezwane by niejako wznieść ducha ludzkiego ku kontemplacji prawdy. W szczególności wydział teologiczny powinien przykładać się do odnowienia ufnej wiary w przyciągającą i odkupieńczą moc oddziaływania Ukrzyżowanego nie tylko na dzieje świata, ale także na ludzką myśl i zdolność posługiwania się rozumem i czynienia użytku z wolności.

Jeżeli chodzi o drugą uwagę końcową, chciałbym odwołać się do Platona (428/427–348/347 przed Chrystusem), który stwierdził, że odbiera wszelki fundament społeczności ludzkiej ten, kto ją pozbawia religii. Chrześcijaństwo – zwłaszcza poprzez swoje instytucje studiów wyższych – pragnie przyczynić się do budowania społeczeństw i ludów: budowania opartego na prawdziwej wolności człowieka, czyli takiej, która nierozerwalnie sprzęga się z prawdą, a więc z konieczności zorientowanej na realizowaną miłość, która ma na celu autentyczne dobro całego człowieka i wszystkich ludzi. Chrześcijaństwo czyni to w przekonaniu, że jego rola w tym zadaniu jest fundamentalna, że zdradziłoby swoje powołanie i misję, gdyby zaniedbało wypełniania tego dobroczynnego posłannictwa.

RELATIONSHIP BETWEEN FREEDOM AND TRUTH
Summary

The article is a philosophical-theological reflection on the relationship between freedom and truth. The author, using familiar texts as a background, especially documents of contemporary Popes, presents original and personal thoughts on the topic. The author attempts to assert that an honest attitude towards truth is a condition of freedom.

Słowa kluczowe: dekalog, Eucharystia, Jezus, miłość, postęp, prawda, słowo Boże, wolność
Keywords: Eucharist, freedom, Jesus, love, progress, ten commandments, the word of God, truth

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 25–79

Ks. Wolfgang Klausnitzer
Universität Würzburg
Katholisch-Theologische Fakultät

IST DAS CHRISTENTUM ALLEN ANDEREN RELIGIONEN ÜBERLEGEN?

> Mr. Murray praised the ancient philosophers for the candour and good humour with which those of different sects disputed with each other. Johnson: 'Sir, they disputed with good humour, because they were not in earnest as to religion. Had the ancients been serious in their belief, we should not have had their Gods exhibited in the manner we find them represented in the Poets. The people would not have suffered it. They disputed with good humour upon their fanciful theories, because they were not interested in the truth of them: when a man has nothing to lose, he may be in good humour with his opponent. … Being angry with one who controverts an opinion which you value, is a necessary consequence of the uneasiness you feel. Every man who attacks my belief, diminishes in some degree my confidence in it, and therefore makes me uneasy; and I am angry with him who makes me uneasy. Those only who believed in revelation have been angry at having their faith called in question; because they only had something upon which they could rest as a matter of fact (Samuel Johnson[1]).

KONTEXT

„Define your terms (Definieren Sie die von Ihnen verwendeten Begriffe)!" Mit diesem Rat eines Dozenten an seine Studierenden beginnt in der Regel – aus gutem

[1] J. Boswell, *Life of Johnson* (The World's Classics), edited by Robert William Chapman, introduced by Pat Rogers, Oxford (1953[3]). Taschenbuchausgabe: 1980, S. 724 f.

Grund – jede Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten an der Universität. Der wissenschaftliche Fortschritt etwa in den Geisteswissenschaften erscheint im fortwährenden Ringen um immer adäquatere Begriffe.

Die folgenden Überlegungen tragen den Titel: „Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen?" Der entscheidende Begriff (und das operative Wort) ist der Terminus „Religion", dem das Christentum (als eine unter anderen Religionen) subsumiert wird. Es gibt also, so setzt es die Anfangsfrage voraus, mehrere geschichtlich und gesellschaftlich vorfindliche Phänomene, deren Ähnlichkeiten es erlauben, sie unter einem gemeinsamen Oberbegriff zusammenzufassen, deren Unterschiede es aber auch erfordern, sie in eine Reihung bzw. geradezu in eine Hierarchie zu bringen[2]. Es mag vielleicht nachdenklich machen, dass die hiermit getroffene Vorentscheidung weder diachron (im Blick auf die Menschheitsgeschichte) noch synchron (im Blick auf die gegenwärtigen Weltkulturen) konsensfähig ist. Das Wort „Religion" (in seinem heutigen umgangssprachlichen Sinn) bezeichnet nämlich einen *europäisch-neuzeitlichen* Begriff, der in keiner anderen Kultur außerhalb der christlich-abendländischen ein adäquates Gegenstück findet, dessen Inhalt unter Religionswissenschaftlern notorisch umstritten ist (Ist der Buddhismus eine „echte" Religion? Ist Scientology eine Religion?) und dessen heutige Bedeutung auch im Christentum vor der philosophischen Neuzeit (also etwa vor dem 17. Jahrhundert) völlig unbekannt war[3]. Aber auch wenn manche Vertreter der Religionswissenschaft (und zuweilen auch Angehörige nichtchristlicher Religionen) an der Adäquatheit dieses Begriffs zweifeln, so ist doch festzuhalten, dass es dieses damit beschriebene Phänomen gibt. Trotz aller Versuche, die in manchen totalitären Staaten speziell im 20. Jahrhundert unternommen wurden, religiöses

[2] M. Seckler, *Der theologische Begriff der Religion*, *in: Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: *Traktat Religion*, hrsg. v. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen 2000², S. 132: „Der Umstand, dass das Christentum als eine Religion neben anderen Religionen existiert, wirft eine Reihe von Fragen auf. Sie betreffen das Selbstverständnis des Christentums gegenüber den übrigen Religionen, sein heilsgeschichtliches Verhältnis zu ihnen, den Heilsstatus der Religionen, ihren möglichen Heilsdienst, das Problem der Erkennbarkeit und Anerkennbarkeit dessen, was die Religionen auch aus christlicher Sicht an Wahrem und Heiligem enthalten, sowie die Frage nach der Art der christlichen Sendung gegenüber den verschiedenen *Religionen* (und somit nicht nur gegenüber den ihnen angehörenden *Menschen*)". Die genannten (theologischen) Fragen ergeben sich aus dem eher religionswissenschaftlichen Befund.

[3] W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions,* mit einem Vorwort v. J. Hick, San Francisco (1962) 1978³ (Taschenbuchausgabe: Minneapolis 1991); M Despland, *La religion en Occident. Évolution des idées et du vécu* (CFi 101), Vorwort v. C. Geffré, Montreal 1979; E. Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (FKDG 36), Göttingen 1986; *Religio*, Bd. 2: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs zwischen Reformation und Rationalismus* (FKDG 70), Göttingen 1997; *Religio*, Bd. 3: *Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert* (FKDG 79), Göttingen 2001. Vgl. die Zusammenschau: *Religion in History. The Word, the Idea, the Reality* (EdSR 13), hrsg. v. M. Despland, G. Vallée, Waterloo, Ontario 1992.

Verhalten und religiösen Glauben durch systematische atheistische Erziehung und Propaganda auszurotten, und trotz aller Rede vom „Ende der Religion" existiert dieses Phänomen auch heute noch. Es besteht kein ernsthafter Grund anzunehmen, dass sich dies einmal grundlegend ändern wird.

> Es gibt kaum etwas, das so oft totgesagt wurde wie die Religion. Zweifellos ist es wahr, dass in der Geschichte verschiedene Religionen gekommen – und dann wieder gegangen sind. Aber in allen Gesellschaften, von der archaischsten bis zur modernsten, hat es sozial geformte, mehr oder minder verfestigte, mehr oder minder obligate Symbolsysteme gegeben, die Weltorientierung, Legitimierung natürlicher und gesellschaftlicher Ordnungen und den Einzelnen transzendierende (z.B. familien- und sippenbezogene) Sinngebungen mit praktischen Anleitungen zur Lebensführung und biographischen Verpflichtungen verbanden…[4]

Andererseits scheint sich dieses chronologisch und geographisch universal verbreitete Phänomen der Religion einer genaueren Bestimmung zu entziehen. Die Aussage des Augustinus über das Wesen der Zeit („Was ist also 'Zeit'? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragenden es erklären, weiß ich es nicht")[5] gilt dem ersten Eindruck nach entsprechend für die Religion.

Gewöhnlich beginnen die Darstellungen zum Begriff „Religion" mit der etymologischen Herleitung des Begriffs aus dem lateinischen Wort *religio*. Allerdings ist die Etymologie nicht eindeutig. Nachweislich seit Thomas von Aquin[6] hat sich in der Theologie eine dreifache Ableitung eingebürgert, die in ihren einzelnen Wurzeln auf Cicero, Lactantius und insgesamt vor allem auf Augustinus zurückgeht und durch Isidor von Sevilla ins Mittelalter überliefert wurde (relegere, häufig bzw. gründlich lesen, re-eligere, sorgfältig oder noch einmal eine Wahl treffen, re-ligare, gründlich binden). In der heutigen Bedeutung begegnet der Begriff „Religion" weder im AT noch im NT. Es existiert jedoch im christlichen Abendland (vor der Neuzeit) ein Oberbegriff für die drei damals bekannten (monotheistischen) „Religionen" Judentum, Christentum und Islam. Dieser ist beschrieben durch das Wort *lex* (Gesetz), also *lex Iudaica*, *lex Christiana* und *lex Mahumetana*. Eher selten ist das Wort *secta* (Gefolgschaft), das nicht abwertend gemeint ist, weil es auch auf das Christentum angewendet wird. Allerdings ist wohl noch genauer zu prüfen, ob *lex* tatsächlich bis zum 16. Jahrhundert funktional äquivalent zum heutigen Begriff „Religion" ist. Es fällt weiter auf, dass in den Texten auch das Wort *fides* (Glaube) zur Bezeichnung eines Oberbegriffs für Judentum, Christentum und Islam erscheint. Die beiden Worte *lex* und *fides* (in der Regel im Sinne der *fides quae* verwendet)

[4] Th. Luckmann, Einleitung zur deutschen Ausgabe v. B. Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion*. Und andere Schriften (1984), Frankfurt 1973, S. XI. Zur Rolle der Religion in der Menschheitsgeschichte: A. Brunner, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*, Freiburg 1956, S. 2 f.

[5] Augustinus, *Confessiones* XI 14, 17.

[6] Sth II–II 81, 1c.

bezeichnen gewöhnlich die je objektive Außengestalt des sozialen Phänomens, das wir heute Religion nennen.

In den christlichen Texten vor der Neuzeit werden mit dem lateinischen Wort *religio* drei Bedeutungen verbunden:

- Gottesverehrung
  Das ist die Bedeutung, die z.B. bei Augustinus dominiert, etwa in der Schrift *De vera religione*. Für Thomas von Aquin ist *religio* die Tugend die Gottesverehrung, die den Menschen auf Gott hin orientiert[7] und durch deren Ausübung der Mensch das tut, was er Gott schuldet. Sie ist damit ein Betätigungsfeld der Gerechtigkeit[8]. Die Bedeutung erscheint noch in der Schrift *De pace fidei* (1453) von Nikolaus von Kues in der bekannten Formel: *religio una in rituum varietate*[9]. Auch in den Schriften der Reformatoren Johannes (Jean) Calvin (*Christianae Religionis Institutio* 1536) und Huldrych Zwingli (*De vera et falsa religione commentarius* 1525) erscheint das Wort noch in der traditionellen Bedeutung der Gottesverehrung. Die Folie, der gegenüber *vera religio* eine kritische Funktion wahrnimmt, ist das in den Augen der Reformatoren mit Irrtümern belastete oder falsche (magische oder abergläubische) Tun der „Altgläubigen" in ihren Gottesdiensten.
- (Äußere) Kultische Verehrungshandlungen gegenüber der Gottheit
  Diese Bedeutung begegnet gewöhnlich nur in der Pluralverwendung des Wortes *religio*. Gemeint sind bestimmte Akte der Liturgie und des Kultes.

(Das bekannte Diktum der Juristenformel nach dem Augsburger Religionsfrieden vom 25. September 1555: *Cuius regio, eius religio*, die den Glauben des Landesfürsten für die Untertanen verpflichtend macht, meint noch die traditionelle Bedeutung Gottesverehrung bzw. Kult im Sinne unterschiedlicher *christlicher* Konfessionen, d.h. zunächst im Zeitalter der Konfessionsbildung der Katholiken und Lutheraner, zu denen 1648 offiziell-rechtlich der Calvinismus hinzukam).

- Ein eigener Stand, der sich besonders dem Dienst Gottes verschrieben hat
  Diese Bedeutung ist seit dem 5. Jahrhundert nachweisbar. Die Einsiedler- und Mönchsbewegung kommt ja um diese Zeit allmählich in den Westen (Benedikt von Nursia; Gründung von Montecassino um 529). Die Ordensleute heißen *religiosi*, Religiosen[10]. Dieser alte Sprachgebrauch zeigt sich

[7] Ebd.: „... religio proprie importat ordinem ad deum".

[8] Vgl. Sth I–II 60, 3 resp.; II–II 81, 2.

[9] N. von Kues, *De pace fidei. Der Friede im Glauben*, deutsche Übersetzung v. R. Haubst (Textauswahl in deutscher Übersetzung 1), Trier 2003[3], S. 10 (= Der Prolog im Himmel; Kap. 1,6).

[10] B. Primetshofer, Art. *Religio*, in: LThK[3] 8, 1034: „Religio ist ordensrechtlich eine von der kirchlichen Autorität approbierte Vereinigung, deren Mitglieder öffentliche (kirchenamtliche) Gelübde ablegen, auf diese Weise nach evangelischer Vollkommenheit streben und ein geschwisterliches Leben in Gemeinschaft führen (c. 607 § 2 CIC/1983; vgl. c. 487 § 1 CIC/1917). Diese Vereinigungen sind die Orden und Kongregationen; Sammelbezeichnung 'Instituta religiosa' (Ordensinstitute, Religionsinstitute). Ihre Mitglieder heißen Religiosen".

heute noch an dem Titel der *Religiosenkongregation* an der römischen Kurie. Später wird diese Bedeutung durch das Wort *Ordo* (Orden) ausgedrückt.

Alle drei Bedeutungen beschreiben also Haltungen oder Handlungen, die wir heute unter den Begriff „Religion" fassen. Das Entscheidende vor der Neuzeit ist die *fides* (bzw. im Verbum das „credere"). „Religio" ist eine Betätigungsform der *fides*. Unter *fides* (Glauben) verstand man ein umfassendes Verstehen (bzw. eine bestimmte Deutung) der Wirklichkeit.

In der Neuzeit vollzieht sich ein Wandel. Das Epochensignum der philosophisch-theologischen Neuzeit (die nach dem Urteil Hegels mit Descartes beginnt) ist die „Wende zum Subjekt". Der Mensch nimmt *sich* zum Ausgangspunkt des Erkennens: „*Ich* denke, also bin *ich*". „Religion" wird in der Neuzeit spezifisch ein Oberbegriff, der die Summe aller Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber einer dem Menschen qualitativ überlegenen Wirklichkeit *und* die jeweils bestimmte historische Ausprägung dieser Summe von Handlungen (also Kult, Volksfrömmigkeit, Bekenntnisformeln, Lehre usw.) meint. Es handelt sich also um ein Ganzes, das theoretische *und* praktische Einstellungen, Überzeugungen *und* Handlungen integriert. Wilfred Cantwell Smith hat gezeigt, dass dieser neuzeitliche (und abendländische) Terminus ein wesentlich säkularer Begriff ist, der *eine* Dimension menschlichen Denkens und Handelns *neben* andere prinzipiell gleichrangige Dimensionen stellt[11]. Das ist präzise die Hypothek, die in den Augen vieler Menschen in Religionen und Kulturkreisen, die nicht von der neuzeitlichen (und im Kontext der jüdisch-christlichen Denktraditionen entstandenen) Aufklärung geprägt sind, das europäische Wort „Religion" belastet: Es gibt die Religion, aber es gibt jetzt auch die Politik, die Wissenschaft, die Familie, das Privatleben usw., die als eigenständige Wirklichkeiten *neben* ihr existieren. Zunehmend wird die Religion auf diese Weise in den Bereich der subjektiven Befindlichkeit des Individuums abgeschoben, sie ist „Privatsache". Der Allgemeinbegriff von „Religion" entstand wohl in der Aufklärung als ein (kritischer) Gegenbegriff gegen die Vielzahl geschichtlicher Religionen. Hintergrund war die Erfahrung der Glaubenskriege im Gefolge der Reformation[12]. Die Aufklärung unterschied deshalb eine Vielzahl

[11] W.C. Smith, *Retrospektive Thoughts on the Meaning and End of Religion*, in: *Religion in History*..., S. 15.

[12] Vorstufen eines neuzeitlichen Allgemeinbegriffs finden sich vielleicht bei dem Humanisten und (christlichen) Platoniker Marsilio Ficino (*De Christiana religione* 1474), der von einer im Ursprung allen Menschen gemeinsamen (und von Gott dem Individuum eingepflanzten) *religio* gesprochen hatte, die dann durch falsche menschliche Interpretationen verlorengegangen sei, obwohl dieser Instinkt in jedem Menschen fortbestehe (und durch das praktische Tun der Weisungen Jesu aktualisiert werde), und bei ungenannten Humanisten in Frankreich, deren Auffassung Philipp Melanchthon mit der Aussage wiedergibt (WA Br 9, 24), „es sey aller völcker zu allen Zeiten ein (!) religion gewesen, allein die namen sind geendert". Ob hier mit *religio* die klassische Bedeutung (Gottesverehrung) verbunden oder schon ein neuzeitlicher Begriff intendiert wird, ist allerdings aus den Texten nicht eindeutig zu entnehmen.

geschichtlicher Religionen und die sogenannte „natürliche" Religion, die zur geschöpflichen Wirklichkeit des Menschen gehöre, exklusiv von der menschlichen Vernunft konstituiert werde und die kritische Instanz gegenüber den geschichtlich-positiven Religionen darstelle[13]. Nachweisbar ist diese Unterscheidung in dem bekannten Distichon „Mein Glaube" (1796) von Friedrich Schiller[14]:

„Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
Die du mit nennst. – Und warum keine? – Aus Religion".

Die „positive" (geoffenbarte), manchmal auch „geschichtlich", „äußerlich" oder „statuarische" (Kant) genannte, Religion, also das vorfindliche, geschichtlich gewachsene Phänomen (wie das Christentum, dann aber auch die anderen Religionen) steht der „innerlichen", zuweilen auch als „natürlich" oder „moralisch" bezeichneten, Religion gegenüber. Die „innerliche" Religion (als kritischer Gegenbegriff zur „positiven" Religion) wird in zwei Hauptvarianten vertreten, nämlich zum einen als gegründet auf Vernunft zum Ziel der sittlichen „Erziehung des Menschengeschlechts"[15] und zum anderen als Erfahrung eines umfassenden „Gefühls" (des Unendlichen)[16]. Trotz der Polemik etwa von Schleiermacher gegenüber einer rationalistisch-deistischen Religionsauffassung (einschließlich einer Reduktion der Religion auf Moral), die von anderen Denkern, die sich etwa Kant verpflichtet fühlten, durchaus erwidert wurde (Schiller achtete Schleiermachers Schrift „Über die Religion" gering, Goethe würdigte sie einer „fröhlichen Abneigung"), waren sich alle Vertreter der Aufklärung darin einig, dass die Subjekte der „natürlichen" Religion die gebildeten (bürgerlichen) Stände waren[17], die sich von den ungebildeten Christen absetzten[18]. Die Religion der Gebildeten war im

[13] U. Dierse, Art. *Religion*. VI. *18. Jahrhundert*, in: HWP 8 (1992), 653–673, 655.

[14] F. Schiller, *Werke. Nationalausgabe*, Bd. 1, Weimar 1943, 196 (= Nr. 41).

[15] Vgl. Gotthold Ephraim Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (1780) (Textausgabe: *Werke*, hrsg. v. H.G. Göpfert, Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, bearbeitet v. H. Göbel, Darmstadt 1979, S. 489–510).

[16] Für diese Variante steht Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der sich nach seiner Abkehr von Kant und Fichte besonders von Friedrich Heinrich Jacobi anregen ließ. Vgl. K. Nowak, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Göttingen 1986.

[17] R. Vierhaus, *Deutschland im 18. Jahrhundert. Soziale Gefüge, politische Verfassung, geistige Bewegung*, in: *Lessing und die Zeit der Aufklärung. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967*, Göttingen 1968, S. 12–29.

[18] H.-Th. Homann, *Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionaler Religionsbegründung*, Paderborn 1977, S. 26, weist darauf hin, dass schon Platon die Auffassung vertreten habe, „die religiöse Überlieferung sei daran zu messen, was sie für eine Erziehung zur Sittlichkeit leiste bzw. zu einer Theorie beitrage, mit deren Hilfe Seelen sich auf die göttliche Welt ausrichten können". Ebd., 27: „Generell steht hinter dieser Einschätzung des Religiösen im Sinne der Volksreligion die aristokratische Distanzierung der Gebildeten vom rohen Pöbel; von Platons Ideenschau bis zu Spinozas 'amor Dei intellectualis', nachklingend bis zu Schopenhauers 'Religion ist Metaphysik' und Nietzsches 'amor fati', reichen jene Stimmen, denen Religion als Zuchtmittel und Trost

Grunde identisch mit Bildung[19]. Noch Schleiermacher ging von dieser Voraussetzung aus[20]. Die daraus entstehende Zweiklassentheorie der Christenheit führte zur privaten Religion der Gebildeten, die ihrer Vernunft folgen, im Gegenüber zur Religion der an Institutionen gebundenen ungebildeten Masse. Lessing spricht in diesem Zusammenhang (in einem verlorengegangenen Entwurf einer Vorrede für „Nathan der Weise") vom „Pöbel", der auf Autorität und Offenbarung angewiesen sei[21]. Goethe hat diese Überzeugung in den Satz gebracht[22]: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, hat auch Religion; wer jene beiden nicht besitzt, der habe Religion". Die Einschätzung der Religion durch die Aufklärung ist eingebettet in die vielfach vertretene These, die Menschheit sei auf dem unausweichlichen und unaufhaltbaren Weg zu immer größerer moralischer Vollkommenheit[23]. Im 19. Jahrhundert tritt dann die Wissenschaft an die Stelle der Religion (und übernimmt sogar ersatzreligiöse Praktiken[24]). Das „Dreistadiengesetz" von Auguste Comte[25] liefert eine quasi-wissenschaftliche Begründung.

---

zugleich für die unverständige Masse des Volkes gilt; der Gebildete dagegen kann ihr entraten, hat er doch an philosophischer Weltorientierung und stoischer Lebensklugheit sein Genügen. Er fügt sich Staatsgesetzen und den Maximen der individuellen Moral aus Einsicht in deren Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit, er gehorcht nicht bloß aus Angst vor etwaiger Strafe. Spätestens seit Platon – ansatzweise schon bei den Eleaten und Pythagoräern – gibt es nicht nur eine Theorie *der* Religion, sondern auch eine theoretisierend-kontemplative Lebenshaltung *als* 'Religion', die sich abhebt vom herkömmlich-praktischen Religionsvollzug, der 'Viel-zu-Vielen'; gleichwohl suchte jene manches tradierte Element in 'geeinigter' Form beizubehalten". Die Kritik der Bildungsschicht in der griechischen Polis bzw. der Reflexionseliten der griechischen Antike (Akademie, Peripatos, Stoa) an der (alten) Religion der *hoi polloi* erfuhr wiederum Gegenkritik von den Vertretern der musischen Bildung. Die Komödien des Aristophanes thematisieren den Konflikt zwischen den beiden Gruppen. Er unterstützt das Volk in seinem Misstrauen gegen „Alles- und Besserwisser", die mit der alten Religion zugleich das Fundament des Staatswesens zu zersetzen drohen (W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1942², S. 463–482).

[19] H.E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten*, *in Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung* (WSA 11), hrsg. v. K. Gründer, K.H. Rengstorf, Heidelberg 1989, S. 182 f.

[20] H.U. Wintsch, *Religiosität und Bildung. Der anthropologische und bildungspolitische Ansatz in Schleiermachers Reden über die Religion*, Zürich 1967.

[21] H.E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten*…, S. 180.

[22] J.W. von Goethe, *Gedichte und Epen*, Hamburger Ausgabe in 14 Bden., hrsg. v. E. Trunz, Hamburg 1962⁶, Bd. 1, S. 367.

[23] Vgl. G. Kaiser, *Kloppstock. Religion und Dichtung*, Gütersloh 1963, S. 36.

[24] H. Lübbe, *Wissenschaftskulturelle Voraussetzungen der Religion und der Aufklärung*, in: *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen* (Kolloquium Religion und Philosophie 1), hrsg. v. W. Oelmüller, Paderborn 1984, S. 138 f.: „Noch im Monistenbund, zum Beispiel, gab es ja diese Nutzung der Wissenschaft als Medien ersatzreligiöser Orientierung. Haeckel, zum Beispiel, war gewiß, dass die christlichen Kirchen als Orte vorwissenschaftlicher Religiosität in wenigen Jahren ausgedient haben würden, und er entwarf ihre ersatzreligiöse Weiterverwendung: ihre Herrichtung als Schauhäuser unserer naturgeschichtlichen Herkunft mit Herbarien in den Seitenschiffen links und Aquarien in den Seitenschiffen rechts, um den Menschen Gelegenheit zu verschaffen, zu sehen, was sie waren, als sie noch nicht waren, was inzwischen aus ihnen geworden ist. Als säkulares Äquivalent

Die philosophische Reflexion vollzog dann eine Reihung unter den geschichtlichen Religionen. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher hatte in seiner Religionsschrift von 1799 („Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern") die natürliche Theologie und Religion als das Produkt philosophischer Reflexion auf das Gemeinsame in den (geschichtlichen) Religionen besonders auf der am höchsten entwickelten Stufe, nämlich in den monotheistischen Religionen, präsentiert. In der fünften Rede über die Religion nannte er das Christentum (verstanden allerdings als „Privatreligion" jenseits der Kirche und ihrer Theologie oder sogar im Gegenüber zu beidem, wobei Schleiermacher durchaus voraussetzt, dass die kirchliche Lehre dieser individuellen Religiosität nicht als *völlig* fremde gegenübersteht) sogar die „Religion der Religionen". Eine „natürliche" Religion im Sinne der Aufklärung, also eine eigenständige Realität vor allen geschichtlichen Konkretisierungen, lehnt Schleiermacher pointiert ab. Weil das Wesen der Religion in bestimmten Anschauungen und Gefühlen gründe, äußere sich die Religion notwendig in den positiven, geschichtlich gegebenen Religionen. Allerdings sei sie in diesen Konkretionen immer auf der Suche nach sich selbst und nie in reiner Gestalt vorhanden. Das gelte sogar vom Christentum, auch wenn es die Höchstform aller geschichtlich existierenden Religionen sei[26]. Das Christentum sei deswegen die Höchstform, weil die christliche Religion als die typisch christliche „Grundanschauung" eigens thematisiere, was der Inbegriff aller geschichtlichen Religionen sei, nämlich die Anschauung des Unendlichen im Endlichen bzw. die Einheit von Unendlichem und Endlichem (in der Inkarnation).

Diesen Gedanken hatte Georg Wilhelm Friedrich Hegel aufgegriffen. Für ihn war deshalb das Christentum (als die geistesgeschichtlich gesehen letzte Religion, die alle Vorstufen der Religion in sich aufnimmt) die „absolute Religion", weil in ihm der Begriff der Religion (das war auch für ihn die Vermittlung von Endlichem und Unendlichem) zum Inhalt der Religion selbst geworden sei[27]. Allerdings ist

der Wallfahrten wurden Exkursionen zu den Saurierfunden in der Schwäbischen Alb organisiert. Kein Geringerer als der Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald hielt sonntags zur Gottesdienstzeit vor seinem laizistischen Publikum sogenannte wissenschaftliche Sonntagspredigten".

[25] A. Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug* (KTA 107), hrsg. v. F. Blaschke, 2. Aufl. mit einer Einleitung v. J. von Kempski, Stuttgart 1974, S. 1 f. Zusammengefasst (ebd., 2): „Jeder Zweig unserer Kenntnis durchläuft der Reihe nach drei verschiedene theoretische Zustände (Stadien), nämlich den theoretischen oder fiktiven Zustand, den metaphysischen oder abstrakten Zustand und den wissenschaftlichen oder positiven Zustand".

[26] F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, in der Ausgabe v. R. Otto (1899) (UTB 1655), Göttingen 1991[7], S. 195. Ebd., 205, das Zitat, das Christentum sei die „Religion der Religionen".

[27] Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I und II* (= *Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer, K.M. Michel, S. 16, 17) (stw 616, stw 617), Frankfurt 1986. Den Islam deutet Hegel als einen Rückfall in der Entstehungsgeschichte der Religionen (und damit als geistesgeschichtliche Vorstufe zum Christentum), weil sich in ihm keine Vermittlung des Geistig-Göttlichen und des (menschlich) Konkreten zeige (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 336 f.).

für Hegel unstrittig (und darin setzt er sich von Schleiermacher ab), dass der Gottesgedanke vom religiösen menschlichen Bewusstsein allein nicht zu sichern ist. Nicht ganz zu Unrecht befürchtet Hegel, dass in Schleiermachers bewusstseinstheoretischem Ansatz der Gottesgedanke entschwindet, denn Gott wird dort in Abhängigkeit von dem begriffen, was vorgibt, von ihm abhängig zu sein. Hegel teilt zwar mit Schleiermacher die Kritik an einer natürlich-moralischen Religion bzw. der Reduktion der Religion auf Moral (wie sie Kant präsentiert), hält aber an der Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis fest, die er allerdings spezifisch interpretiert. Nach Hegel kann Gott nicht als Moment des religiösen Bewusstseins verstanden werden, sondern das religiöse Bewusstsein ist vielmehr als Moment des absoluten Geistes zu begreifen, dem es widerspräche, bei sich zu bleiben, statt in seiner „Gemeinde" zu sein. Das Grundmotiv der Hegelschen Philosophie ist die Auslegung des absoluten Geistes in der Geschichte. Dieser Geist entäußert sich in die (oder besser: als die Natur und das menschliche Bewusstsein und damit in die) Geschichte und kommt darin zu sich selbst. Für Hegel bringt sich der absolute Geist in der Geschichte in drei Formen zur Verwirklichung, nämlich in Kunst, Religion und Philosophie, also *auch* in der Religion. Er wendet sich damit gegen die Aufklärung mit ihrer Entgegensetzung von natürlicher und positiver Religion. Der Begriff einer allgemeinen bzw. natürlichen Religion ist ihm fremd. *Alle* positiven Religionen sind Erscheinungen des im menschlichen Bewusstsein zutagetretenden absoluten Geistes[28]. Allerdings sind die Religionen gestuft: In seiner Religionsphilosophie zeigt er auf, wie sich die Religion dialektisch entwickelt von den Naturreligionen (die selbstverständlich mit der aufgeklärten „natürlichen" Religion nicht verwechselt werden dürfen), in denen die Gottheit als Naturmacht gesehen wird (er nennt als Beispiele – in einer hierarchischen Reihung – die Religionen der Eskimos, Afrikaner und Chinesen, den Buddhismus und den „Hinduismus" sowie – als Übergang zur nächsten Form – den manichäischen Dualismus und die ägyptische Religion), über die Religionen des geistigen Individualismus, d.h. vom Judentum als der Religion der Erhabenheit und Transzendenz des einen Gottes über das Griechentum als die Religion der Notwendigkeit (des notwendigen „Schicksals") und der Schönheit in der anschaulichen weltlich-menschlichen Manifestation des Göttlichen zum Römertum als der Religion der Zweckmäßigkeit

[28] *Vorlesung über die Philosophie der Religion I*, S. 82: „Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, dass wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrtum und Betrug* verwerfen… Das höhere Bewusstsein ist vielmehr, der Sinn, *das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren*, kurz das *Vernünftige* darin zu erkennen. Es sind *Menschen*, die auf solche Religionen verfallen sind; es muss also *Vernunft* darin und in aller Zufälligkeit eine *höhere Notwendigkeit* sein. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserem höheren Bewusstsein *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinn auffassen heißt, sich mit dem zu *versöhnen*, was Schauderhaftes, Furchtbares und Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*".

und des Verstandes bis hin zum Christentum als der Religion der Wahrheit und der Freiheit (zumal in seiner preußisch-protestantischen Variante[29]), das *alle* diese Vorformen in sich aufnimmt. Was Hegel am Schluss der „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" von der Geschichte des Denkens seit Thales von Milet bis in seine Zeit sagt, gilt mutatis mutandis auch vom Christentum im Sinne einer geistigen Zusammenfassung der vorausgehenden Religionen (als einer Durchgangsphase hin zur Philosophie)[30]: „Bis hierher ist der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten" Als „absolute Religion" nimmt das Christentum (nach der Auffassung Hegels) alle vorhergehenden Religionen auf und manifestiert so das „Prinzip" aller Religionen. Dieses „Prinzip" ist die Menschwerdung des Geistes (oder des göttlichen Wesens). Das Christentum ist für Hegel die „absolute" Religion, weil in ihm das Wesen aller Religionen, die Verbindung von Gott und Mensch, im Gottmenschen Jesus Christus zur Identität gelangt ist, und weil es proklamiert, dass eine „absolute Identität" des allgemeinen (unendlichen) und des einzelnen (endlichen) Geistes besteht[31]. Faktisch ist Hegels Religionstheorie eine Theorie der Höchstgeltung des Christentums, dem nicht zuletzt deshalb, weil eine solche Argumentation in ihm entstehen konnte, die Fähigkeit zugetraut wird, auch unter den Bedingungen der neuzeitlichen Moderne für die Einheit des Allgemeinen mit dem Individuellen einzutreten. Allerdings markiert diese Beschreibung in Hegels Denken nur ein geistesgeschichtliches Zwischenstadium auf dem Weg der Bewusstwerdung des absoluten Geistes. Der Gedanke, dass das Christentum insofern unter den Religionen einzigartig sei, weil es das Wesen der Religion (die Vermittlung von Unendlichem und Endlichem) anschaulich realisiere, ist ebenfalls die Überzeugung Adolf von Harnacks[32].

In der Folge hat sich die Anschauung Hegels weder in der Philosophie noch in der Religionswissenschaft durchgesetzt. Nach dem Zusammenbruch des idealistischen Systems Hegels waren der Historismus[33] und der Psychologismus[34] auf dem Vormarsch. Die Auflösung der Religion in die Relativität der psychischen

[29] Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (*Werke*, hrsg. v. E. Moldenhauer, K.M. Michel, S. 20) (stw 620), Frankfurt 1986, S. 49–58.61 f.: Die reformatorischen Kirchen seien gegenüber der katholischen Kirche die unter Vernunftgesichtspunkten entwickelte Gestalt der Religion. Dazu: J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, S. 310–317 (= „Hegel und die Reformation"). Zur Verwurzelung Hegels im Denken Luthers: U. Asendorf, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie* (VIEG 107), Wiesbaden 1982.

[30] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 455.

[31] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, S. 189 f.

[32] A. von Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, nebst einem Nachwort (1901), in: ders., *Reden und Aufsätze*, Bd. 2, Gießen 1906², S. 172.

[33] Vgl. G. Schrimpf, Art. *Historismus*. I. *Geistesgeschichtlich*, in: LThK³ 5, 169–171.

[34] Vgl. M. Rath, Art. *Psychologismus*, in: LThK³ 8, 727 f.

Funktion schien nur eine Frage der Zeit. Es wurde eine Grundüberzeugung des Historismus und der Religionskritik des 19. Jahrhunderts, dass *keine* Religion behaupten könne, sie sei die absolute. Der Existenzphilosoph Karl Jaspers formuliert das im 20. Jahrhundert apodiktisch[35]: (Philosophische) Existenz und (Anspruch auf) Absolutheit schließen sich aus. Die menschliche Existenz ist zwar notwendig auf Transzendenz bezogen, aber auch ausgezeichnet durch Freiheit, die Jaspers durch die Religion als gefährdet ansieht, da hier ein Anspruch erhoben wird, der einen allgemeingültigen Charakter hat. Der „philosophische Glaube" wendet sich demgegenüber an den Einzelnen und beansprucht keine Allgemeingültigkeit. Die „Chiffren der Transzendenz" (als Versprachlichung der Transzendenz) offenbaren deshalb nicht Transzendenz, sondern halten sie stets verborgen. Sie sagen etwas über das Verhältnis zur Transzendenz aus, nicht über diese selbst.

In der evangelischen Theologie macht jedoch die Hegelsche Formel von der „absoluten" Religion Karriere. Bedeutsam ist die Position von Ernst Troeltsch geworden[36]. Er versucht (in Anknüpfung an den Neukantianismus und unter Bezug auf Schleiermacher) die Selbstständigkeit und die Unableitbarkeit der Religion und der religiösen Erfahrung zu erhalten. In diesem Zusammenhang führt er den (systematisch nicht ausgearbeiteten) Begriff des „religiösen Apriori" ein, mit dem er die Vernunftnotwendigkeit von Religion (in Abgrenzung von einer Projektionstheorie) nachweisen will[37]. Gegenüber Hegels spekulativer Religionsphilosophie insistiert Troeltsch auf der Notwendigkeit der historischen Betrachtung und der psychologischen Analyse der Religion; im Widerspruch zu Historismus und Psychologismus betont er die für die Religion wesensnotwendige Bedeutung der Frage nach ihrem Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt im Sinne einer Erkenntnistheorie und Metaphysik der Religion. In der Schrift „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (1902) diskutiert Troeltsch die Rede von der „Absolutheit" des Christentums[38].

---

[35] Vgl. K. Jaspers: *Der philosophische Glaube*, München 1954, S. 107.119–131; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München (1962) 1984[3].

[36] Knappe Einordnung: F. Voigt, E. Troeltsch: *Die Bedeutung der Religion für die Kultur*, in: *Kompendium der Religionstheorie*, hrsg. v. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, Göttingen 2005, S. 74–83.

[37] Vgl. W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 252–295, 280 f.

[38] E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie* (GTBS 138), Taschenbuchausgabe: München 1985[2]. K.-J. Kuschel, *Übersicht über die theologischen Grundmodelle im 20. Jahrhundert: Zwischenbilanz und Zukunftsaufgaben*, in: *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, hrsg. v. dems., Darmstadt 1994, S. 2 f., nennt diese Schrift einen „Paukenschlag" und „ein theologiegeschichtliches Schlüsseldokument für die Reflexion des Problems, wie das Christentum sich in seiner Beziehung zu den anderen Religionen selbst neu bestimmt". Vgl. T. Rendtorff, *Religiöser Pluralismus und die Absolutheit des Christentums*, in: ders., *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, S. 72–90; *Christlicher Wahrheitsanspruch – historische Relativität. Auseinandersetzungen mit Ernst Troeltschs Absolutheitsschrift im Kontext heutiger Religionstheologie* (Christentum und Kultur 4), hrsg. v. R. Bernhardt, G. Pfleiderer, Zürich 2004.

Die Religionstheorie von Troeltsch ist zugleich Kulturdeutung. Sein Anliegen ist es zu zeigen, dass eine religiöse und eine wissenschaftliche Weltanschauung miteinander kompatibel sind (oder sein können). Zu diesem Zweck bemüht er sich um einen Mittelweg zwischen einer dualistischen Entgegensetzung von religiösem Geist und modernem Leben und Denken und einer vorschnellen Identifikation von moderner Welt und Christentum. Seiner Auffassung nach muss die Theologie als phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion beiden Wirklichkeitsbereichen, der religiösen Überzeugung wie der historischen Realität (die durch die Wissenschaft erhoben wird), gerecht werden. Deswegen entwickelt er fünf Thesen:

- Mit historischen Mitteln sei das Christentum nicht als absolute Religion zu erweisen. „Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Personen"[39].
- Es gebe für alle Religionen Ziele und Ideale bzw. Werte, sogar ein *gemeinsames*, normatives Ziel der Religionen (das konkret in der Durchsetzung „des reinsten und tiefsten Gottesgedanken" bestehe), aber dieses Ziel werde irgendwo erschöpfend verwirklicht, sondern bleibe transzendent, jenseits der Geschichte. Im Blick auf dieses Ziel gebe es jeweils abgestufte Verwirklichungen des Ideals in den „historischen positiven religiösen Kräften und Offenbarungen"[40].
- Es sei in einer historisch-wissenschaftlichen Sichtweise nicht auszumachen, ob es nicht in Zukunft noch höhere Annäherungen (in neuen Offenbarungen) an dieses Ideal geben werde[41]. Damit verändert sich der Begriff der Absolutheit. Es bestehen Stufen der Absolutheit im Relativen.
- Diese (historische) Denkweise schließe aber nicht aus, das Christentum als die uns Christen geltende höchste religiöse Wahrheit anzuerkennen. Das sei aber dann Sache der persönlichen Überzeugung und des Bekenntnisses[42]. In diesem („naiven", religiösen) Sinn der Gewissheit subjektiver Frömmigkeit sei das Christentum für einen Christen tatsächlich die absolute Religion. Troeltsch nimmt also den Wahrheitsanspruch einer Religion und konkret des Christentums zurück in die Individualität und Subjektivität von persönlicher Gewissheit und Entscheidung.
- Aber auch in einer wissenschaftlich-religionsgeschichtlichen (objektiven) Sichtweise lasse sich trotzdem feststellen, dass das Christentum unter allen

[39] E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*…, S. 59; vgl. ebd., S. 45–64. Grundlegend zum wissenschaftstheoretischen Programm: ders., *Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen*, in: ZThK (1893)[3], 493–528; 4 (1894), S. 167–231.

[40] E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*…, S. 64–84; Zitat: 80 f.

[41] Ebd., 90 f.

[42] Ebd., 84–102.

großen Religionen, die *jetzt* existieren, „Höhepunkt" und „Konvergenzpunkt" sei[43]. Als Belege dafür nennt Troeltsch: Es sei „die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität" und „eine prinzipiell neue Stufe"[44]. Im Christentum sei die persönliche Gottesbeziehung in höchster Weise ausgebildet und repräsentiert. Korrelativ zu dieser persönlichen Gottesbeziehung sei die Hochschätzung der individuellen Persönlichkeit. In diesem Punkt liege die kulturrelevante Prägekraft des Christentums begründet, die ihm auch eine positive Beziehung zur modernen Welt ermögliche. Wegen dieser personalistischen Struktur des Christentums könne man *im Augenblick* von seiner relativen Absolutheit sprechen. Damit ist die Höchstgeltung im empirischen Vergleich der (augenblicklich existierenden) Religionen im Sinne einer Stufung gemeint[45].

Trotz dieser salvierenden Klausel im Sinne einer gewissen „wissenschaftlichen" Anerkennung der „naiven" Absolutheitsauffassung des Christentums in der subjektiven Frömmigkeit verstärkt sich im Denken von Troeltsch zunehmend der Eindruck der zersetzenden Wirkung des modernen Individualismus (den er allerdings durchaus von dem christlichen Personalismus unterscheidet). Das hat schwerwiegende Konsequenzen für den Umgang des Glaubenden mit gleichsam objektiven Glaubensinhalten in der Gestalt von Dogmen sowie für die Interpretation der christlichen Tradition[46]. In fünf konzipierten (aber nicht gehaltenen) Vorträgen kurz vor seinem Tod (1923), die dann posthum mit dem Titel „Der Historismus und seine Überwindung"[47] veröffentlicht wurden, steigert sich seine Skepsis gegenüber einem Vergleich der Religionen untereinander. Seine These lautet jetzt: Alle Religionen sind von ihrem Kulturkreis abhängig und nur innerhalb dieses Umfeldes verstehbar („Kulturkreis-Theorie"). In diesem Kontext sind sie jedoch die jeweils höchste (absolute) Form.

Mit dem Siegeszug der empirischen und historischen Religionsforschung (seit dem 19. Jahrhundert) ist eine solche philosophische Argumentation immer

[43] Ebd., 90: „So muss das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden".

[44] Ebd., 88.95.

[45] Vgl. ebd., 117.

[46] E. Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (1907), in: *Ernst Troeltsch Lesebuch*, hrsg. v. F. Voigt, Tübingen 2003, S. 124–166. Er weist nach, dass die Anerkennung des personalistischen Prinzips bei Luther und im „Altprotestantismus" allenfalls verdeckt erscheint und erst durch die Aufklärung und die gesamtkulturelle Emanzipation seit dem 18. Jahrhundert im „Neuprotestantismus" zum Durchbruch kommt (ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt [1906–1913]* [Kritische Gesamtausgabe 8], hrsg. v. T. Rendtorff in Zusammenarbeit mit S. Pautler, Berlin 2001, S. 199–316).

[47] E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*. 5 Vorträge, eingeleitet v. F. Hügel (Berlin 1924) Neudruck: Aalen 1979.

problematischer geworden. Das gilt insbesondere von allen Fortschrittstheorien in der Entwicklung der Religionen (wie sie noch bei Hegel oder Troeltsch begegnen). Für die sich zunehmend als wissenschaftlich ausgerichtete Felddisziplinen präsentierenden Kulturwissenschaften, d.h. zunächst die Altertumswissenschaft und die Philologien, in wachsendem Maße aber auch die Anthropologie und die Ethnologie, und schließlich die sich herausbildenden Religionswissenschaften[48] unter Einschluss der Religionsgeschichte, war zunächst nicht die religionsphilosophische Frage nach dem Wesen der Religion oder einem Religionsbegriff der Ausgangspunkt. Allerdings führte ein „theistisches" Vorverständnis von Religion zu Aporien, als zunehmend Gesellschaften entdeckt wurden, deren rituelle Praktiken sich nicht auf transzendente und personal verstandene Gottheiten richteten, sondern deren Kult z.B. Geistwesen, divinisierten Ahnen o.ä. galt. Die zur Lösung dieses Problems vorgeschlagenen Extrempositionen der Evolutionshypothese (Edward Burnett Tylor, James George Frazer, Robert Ranulph Marett) (die theistischen Religionen hätten sich aus „niedrigeren" Religionsformen wie „Animismus", „Dynamismus" oder „Totemismus" entwickelt) und der Degenerations- bzw. Dekadenzhypothese (Andrew Lang, Wilhelm Schmidt) (am Anfang der Religionsgeschichte sei ein Ur-Monotheismus gestanden, der zu nichttheistischen Formen verkümmert und erst allmählich in den theistischen Religionen wieder zu sich gekommen sei) haben zu keinem wissenschaftlichen Konsens geführt, der wohl auch nach heutigem Erkenntnisstand mit den Möglichkeiten archäologischer und historischer Forschung und aufgrund der Dürftigkeit der überhaupt vorhandenen Quellen nicht erreichbar ist. Immer deutlicher zeigte sich in der Forschungsgeschichte die Pluralität der Religionen als ein ursprüngliches und wohl auch in Zukunft nicht mehr einzuschränkendes Datum des religiösen Lebens. Mit dem wachsenden Einfluss der religionsgeschichtlichen (zumal der kulturanalytischen und der ethno-soziologischen) Forschungsmethoden entstanden neue Theorien zur Entstehung und zur Bedeutung des Phänomens Religion. Dabei stellte sich immer mehr der notwendige wechselseitige Bezug von Religion und Gemeinschaft heraus. Dies führte zunehmend zu einer immer stärkeren funktionalen Betrachtung der Religion, die als Garant für die Aufrechterhaltung moralischer Normen und der gesellschaftlichen Ordnung dargestellt wurde. Eine solche Auffassung gab es (religionskritisch) schon in der vorchristlichen Antike. Die Sophisten erklärten die Entstehung des Gottglaubens mit seiner Nützlichkeit für die Beachtung der Staatsgesetze[49]. Die genannte Einschätzung der Religion

[48] Der erste Lehrstuhl für Allgemeine Religionswissenschaft wurde 1873 in Genf an der Theologischen Fakultät eingerichtet. Vier Jahre später folgten Amsterdam und Leiden mit den ersten konfessionell unabhängigen Lehrstühlen. Einführung: K.-H. Kohl, *Geschichte der Religionswissenschaft*, in: HRWG 1 (1988), S. 217–262; K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, S. 24–28.

[49] Vgl. Kritias (ca. 460–403)! Der Text des Sophisten aus dem verloren gegangenen Satyrspiel „Sisyphos" ist abgedruckt in: Religionskritik (TzT Fundamentaltheologie 1), bearbeitet v. K.-H. Weger, Graz 1991, S. 22 f.

war auch in der Aufklärung[50] und im Denken des 19. Jahrhunderts dort im Blick, wo die Religion (unter Einschluss des Christentums) als eine Form menschlicher Erfahrung und menschlichen Bewusstseins in den Blick genommen wurde. Der Begriff Religiosität beschrieb in dieser Sicht einen bestimmten psycho-sozialen Verhaltenskomplex. Auch das steht im Einklang mit der neuzeitlichen Sicht der Religion als *einer* Dimension des menschlichen Lebens *neben* anderen. Bei Kant, Fichte und Herder wird Religiosität geradezu synonym mit Moralität im Sinne einer Disposition für bestimmte Handlungsweisen verstanden[51]. Bei Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt und Georg Simmel dagegen wird Religiosität streng von der Moral abgegrenzt und als eine bestimmte emotionale Verfassung im Inneren des Menschen charakterisiert[52]. Neuere Darstellungen scheinen die Religion ausschließlich unter soziologischen Vorzeichen (in einer funktionalen Sicht) zu verstehen[53]. Allerdings zeigen die verschiedenen auch heute noch unternommenen (wenn auch in der Regel nicht in einer breiten Form konsensfähigen) Versuche, das Ziel oder den Inhalt der Religion zu definieren[54], dass eine ausschließlich funktionale Interpretation, die den Gebrauchswert von Religion im Kontext einer Gesellschaft hervorhebt, ohne die Wahrheitsfrage zu stellen, wissenschaftlich auch nicht recht überzeugt.

Der theologische Widerstand gegen eine anthropozentrische Konzeption (im Sinne einer anthropologischen Reduktion) der Religion fand seine Personifikation in dem Protest Karl Barths, der von Dietrich Bonhoeffer und (in gewisser Weise) von Paul Tillich aufgegriffen wurde[55]. Barth diagnostizierte eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen einer anthropozentrischen Religionsdeutung in der Theologie und der atheistischen Religionskritik eines Ludwig Feuerbach[56]. Für Feuerbach war Religion eine menschliche Projektion und eine Entfremdung des Menschen,

[50] Voltaire, *Epître* 104: *A l'auteur du livre des Trois imposteurs* (1769), in: ders., *Ouvres complètes*, Bd. 10, Paris 1877, S. 402–405: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer".

[51] Vgl. V. Krech, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933* (Religion und Aufklärung 8), Tübingen 2002, S. 19. 38.

[52] Ebd., 14–16 (Humbold). 26 f. 228–234. 305–308 (Simmel).

[53] Vgl. S.D. Kunin, *Religion. The Modern Theories*, Edinburgh 2003. Wegbereiter der funktionalen Beschreibung von Religion sind Émile Durkheim und Bronislaw Malinowski.

[54] Zum Problem der Definition: B. *Wahlström*, *The Indefinability of Religion*, in: Tem. 17 (1981), S. 101–115; N. Müller, *Religion im Horizont zeitgenössischer Theologie*, in: ThLZ 118 (1993), S. 803–812.

[55] B.-E. Benktson, *Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich* (AzTh Reihe II, Bd. 9), Stuttgart 1967; *Christian Link, Motive theologischer Religionskritik*, in: *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung* (KT 169), hrsg. v. W. Gräb, Gütersloh 1999, S. 91–117; ders., *Der Religionsbegriff Karl Barths* (Einleitung in KD I/2, Paragraph 17), in: ZDT 19 (2003), S. 8–24; M. Weinrich, *Von der Humanität der Religion: Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog*, in: ebd., S. 45–59.

[56] K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich (1947) 1985[5], S. 484–489.

der sein eigenes Wesen in einer Illusion außerhalb seiner selbst fiktiv verdoppelt und damit verkennt. Für Barth entlarvt sich die menschliche Religion als Eigenmacht des Menschen, der zunehmend zum Schöpfer Gottes wird[57]. Die Religionen seien der vom menschlichen Bewusstsein aus unternommene Versuch, sich Gott anzunähern. Dieser Weg aber sei undurchführbar. Das in den Religionen zutage tretende Gottesverständnis sei reiner Anthropomorphismus. Deswegen seien die Religionen eine Illusion, ja geradezu eine Blasphemie – und der religiöse Mensch, der dieses Unmögliche versuche, sei „ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch"[58]. Der Mensch schiebe in der Religion „an die Stelle der göttlichen Wirklichkeit", die ihm in der Offenbarung entgegengehalten werde, „ein Bild von Gott, das der Mensch sich eigensinnig und eigenmächtig selbst entworfen hat"[59]. Das Christentum allerdings, so Barth, sei keine Religion, sondern die alle Religionen (als Selbstinszenierungen des Menschen und Widerspruch gegen die Offenbarung) kritisierende Offenbarung Gottes in Jesus Christus[60]. Wo sich die christliche Religion jedoch noch selbst in Szene setze (bzw. faktisch als Unternehmen des Menschen dargestellt werde), sei sie schlicht „Häresie" (so der Vorwurf an die Philosophie und Theologie der Aufklärung, den Deutschen Idealismus, Schleiermacher, Feuerbach und die Liberale Theologie)[61]. Es gibt für (den frühen) Barth deshalb nicht mehrere Religionen, die auf der Suche nach Gott sind (unter Umständen in unterschiedlicher Wahrheitsfülle), sondern *nur* die Initiative Gottes (in Jesus Christus), der (wie das bekannte „Sonnengleichnis"[62] erläutert)

[57] Ders., *„Unterricht in der christlichen Religion"*, Bd. 1: *Prolegomena* (Gesamtausgabe II. Akademische Werke), hrsg. v. H. Reiffen, Zürich 1985, S. 224 f.: „Ich kann das Wort 'Religion' nicht mehr hören oder aussprechen ohne die widerwärtige Erinnerung, dass es nun einmal tatsächlich in der neueren Geistesgeschichte die Flagge ist, die den Zufluchtsort anzeigt, wohin sich die protestantische, zum Teil auch die katholische Theologie mehr oder weniger fluchtartig zurückzuziehen begann, als sie nicht mehr den Mut hatte, vom Objekt, d.h. vom Worte Gottes aus zu denken, sondern heilfroh war, … ein Äckerlein zu finden, eine historisch-psychologische Wirklichkeit, der sie sich, auf Weiteres verzichtend, als rechte Als-ob-Theologie … zuwenden konnte. Hinter dem Fremdwort 'Religion' und Allem, was damit anfängt … verbirgt sich mehr oder weniger verschämt oder unverschämt das Bekenntnis, dass man es als moderner Mensch nicht mehr wagt, prinzipiell und primär und mit erhobener Stimme von Gott zu reden. … Vielleicht kommt einmal eine Zeit, wo man wieder harmlos und unbefangen, ohne erröten zu müssen, von Religion wird reden dürfen, wie Zwingli und Calvin es getan haben".

[58] Ders., *Der Römerbrief* (1922[2]), Zürich 1967, S. 249.

[59] Ders., KD I/2 (1948[4]), 329.

[60] Für einen weiteren religionsgeschichtlichen Kontext dieser Aussage: R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg 1973, S. 354–362 (= „Die Entstehung 'religionskritischer Religionen' und ihre Bedeutung für die philosophische Religionskritik"). Er verweist insbesondere auf die „religiöse Revolution" des Echnaton in Ägypten, die antiken Mysterienkulte (und hier vor allem den Eleusiskult), die ägyptische Osiris-Verehrung (mit der „moralischen Religionskritik" im Totengericht) und die persische Religion des Zoroaster (Zorathustra) (mit der „Verteufelung" der alten Götter), die vor der Entstehung der philosophischen Religionskritik anzusetzen ist.

[61] K. Barth, KD I/2 (1948[4]), 316–318; vgl. auch KD I/1 (1952[6]), 35.

[62] Ders., KD I/2 (1948[4]), 388.

eine – aber eben nur eine einzige – Religion erwählt. Die wahre Religion (= das Christentum) findet ihr Subjekt nicht länger im menschlichen Bewusstsein, sondern *ausschließlich* im göttlichen Handeln[63].

Dietrich Bonhoeffer hat in diesem Sinn von einem „religionslosen" Christentum gesprochen. „Religion" ist für ihn charakterisiert durch Individualismus, Flucht in eine Jenseits-Welt, Hinterwäldlertum, Verweigerung eines angemessenen Weltverhältnisses und Abkapselung in die eigene Innerlichkeit. Der Religionsbegriff wird als völlig unzureichend für das Christentum, ja geradezu als unfähig dargestellt, überhaupt auf den christlichen Glauben angewandt zu werden[64]. Ähnlich argumentiert Thomas Ruster[65], der auch das bekannte „Mémorial" (23. November 1654) von Blaise Pascal anführt[66]: „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten. … Der Gott Jesu Christi". Karl Barth steht mit seiner Argumentation in einer einflussreichen patristischen und mittelalterlichen Denktradition[67], die in der Reformation (Martin Luther, besonders auch Jean Calvin) und im 19. Jahrhundert noch einmal von Sören Kierkegaard in Erinnerung gerufen wurde, aber auch im katholischen Denken (Blaise Pascal, der wohl von jansenistischen Motiven beeinflusst ist) virulent ist: Gott ist der *ganz* Andere, der *ganz* „Fremde". Das heißt: Alles was vom Menschen stammt, zumal in der Suche nach Heil und Erlösung, steht unter dem grundsätzlichen Verdikt der Sünde,

[63] Rudolf Bultmann hat fünf Punkte genannt, in denen das Christentum *einzigartig* ist (H. Dembowski, *Karl Barth – Rudolf Bultmann – Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, Neukirchen–Vluyn 1976, S. 9–11):

- die Entdeckung der Geschichte (mit fester Vergangenheit und offener Zukunft)
- die Entdeckung der Existenz des Menschen als einer unaustauschbar einzelnen
- die Entdeckung eines neuen Weltverhältnisses, das Distanz und Nähe verbindet
- die positive Aufnahme des Leidens
- ein eigentümlicher Humor als Form der Weltbewältigung.

[64] K.B. Nielsen, *Überlegungen zum Religionsverständnis Dietrich Bonhoeffers: Zwischen Kritik und Konstruktion*, in: *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch 2003*, hrsg. v. V. Barnett u. a., Gütersloh 2003, S. 93–106.

[65] T. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 81), Freiburg 2000; vgl. G.M. Hoff, *Entmachtung der Religion. Ist das Christentum keine Religion mehr?*, in: ThG 43 (2000), S. 135–143.

[66] T. Ruster, *Der verwechselbare Gott*…, S. 69–85. Zitat (85): „Bei Pascal hat das Christentum, gegründet auf der Entscheidung im Gottesverständnis, als Religion zu funktionieren aufgehört".

[67] Quintus Septimus F. Tertullianus, *De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker* (FL 42), hrsg. v. D. Schleyer, Turnhout 2002, S. 7, 9: „Quid Athenae Hierosolymis?" Tertullian bezieht sich ausdrücklich auf Paulus (1 Kor 1,20-24; auch Kol 2,8 [De praescriptione haereticorum 7, 6]). Die Grenzziehung Tertullians ist besonders im lateinischen Westen (Cyprian von Karthago, Hilarius von Poitiers, Damasus I., Ambrosius von Mailand, Petrus Damiani, Bonaventura, Martin Luther bis hin zu Blaise Pascal und Sören Kierkegaard) lebendig geblieben. Vgl. L. Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hrsg. v. C. Colpe, L. Honnefelder, M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, S. 57 f.

d.h. der menschlichen Anmaßung und Selbstbehauptung, und ist deswegen mit mannigfachen Problemen behaftet. Im Sinne Barths und Bonhoeffers ist das Christentum tatsächlich allen anderen Religionen überlegen, weil es eben keine „Religion", sondern Gottes Offenbarung ist (wobei es überall dort, wo es selber noch „Religion", d.h. menschliches Tun, ist, dem Verdikt über die Religionen anheimfällt).

Die Gegenposition bildet sich im letzten Fünftel des 20. Jahrhunderts in der sogenannten „pluralistischen Religionshypothese" heraus. Der „Plausibilitätsvorsprung" dieser „Hypothese" bei einem durchschnittlichen christlichen Bildungsbürgertum hat manche Ursachen[68]. Zu nennen sind etwa die aufgeklärte Haltung der Toleranz und die „political correctness" unserer Gesellschaft (verbunden mit einer grundsätzlichen Infragestellung endgültiger Wahrheitsbehauptungen), aber auch die durchaus vorhandene Bereitschaft einiger Christen, traditionelle christliche Lehren für obsolet zu erklären und der Wahl des Individuums freizustellen[69]. Im Hintergrund steht der nicht zu überschätzende Einfluss von Lessings „Ringparabel" seit der Aufklärung (wobei Lessing immerhin noch erklärt, es gebe einen „wahren" Ring; allerdings sei dieser in der irdischen Weltzeit für uns Menschen nicht erkennbar), von Kants Erkenntnistheorie, derzufolge menschliches Erkennen auf die sinnenhaft erfahrbare Wirklichkeit beschränkt und „Gott" allenfalls ein Postulat der praktischen Vernunft sei, und der „Kulturkreistheorie" von Ernst Troeltsch, für die die großen Weltreligionen den jeweils kulturell adäquaten (und deshalb nicht in andere Zusammenhänge) übersetzbaren symbolisch-sprachlichen Ausdruck der großen Weltkulturen darstellen.

Systematischer Kopf der pluralistischen Religionshypothese ist der Religionsphilosoph John Hick[70]. In der Fassung von Hick formuliert die pluralistische

[68] G.L. Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen* (SlgHor NF 35), hrsg. v. dems. und M. Serretti, Einsiedeln 2001, S. 19; vgl. auch ebd., S. 19–32, zur Skizze des philosophischen Hintergrundes.

[69] K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was die Menschen wirklich glauben" im Überblick*, Neukirchen–Vluyn 1997; *Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum*, Gütersloh 2004. Historisch könnte der Grund für diese Bereitschaft, Glaubenswahrheiten der Wahl des Individuums freizustellen, in der (vielfach variierten) These der Aufklärung liegen, derzufolge Religion Privatsache sei, während die Vernunft sich der Öffentlichkeit zu stellen habe (vgl. I.U. Dalferth, *„Was Gott ist, bestimme ich!" Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion"*, in: ThLZ 121 [1996], S. 415 f.).

[70] Maßgeblich ist vor allem: J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London (1989) 1991; deutsch: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, übersetzt v. C. Wilhelm und mit einem Vorwort versehen v. A. Kreiner, München 1996. Wichtig ist auch; J. Hick, *A Christian Theology of Religions*. *The Rainbow of Faiths, Louisville*, Kentucky 1995 (zuerst veröffentlicht mit dem Titel: „The Rainbow of Faiths", London 1995), worin er sich ausführlich mit den Einwänden der Kritiker auseinandersetzt und seine Position verdeutlicht. Weiter: J. Hick, *God Has Many Names*, London 1980 (deutsch: *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985; 2. völlig neu bearbeitete Ausgabe: Frankfurt 2001); ders., *Problems*

Religionstheologie folgende „Hypothese": Die großen seit der „Achsenzeit" (Karl Jaspers)[71] entstandenen oder in dieser Phase (im Blick auf das Gottesbild) ethisch gereinigten „Weltreligionen"[72] enthalten jeweils im Höchstmaß die heilsvermittelnden Instanzen und vermitteln in gleichrangiger Weise Gotteserkenntnis. Sie sind gleichrangige Heilswege und auf diese Weise alternative soteriologische „Räume", weil sie *alle* aufgrund der Initiative des Göttlichen (bzw. des „Realen") entstanden sind. Das Ziel ist *allen* gemeinsam: Die Überwindung der Verhaftung im eigenen Ego (self-centredness) und das Aufgehen in einer höheren Wirklichkeit (Reality-centredness). „Liebe, Mitleid, selbstloser Einsatz für das Wohlergehen anderer, großzügige Güte und Nachsicht" sind das zentrale Ideal *aller* Religionen, zu dem sie die Menschen befähigen wollen[73]. Es gibt also mehrere „wahre" Religionen, ohne dass von einer gesagt werden kann, sie sei den anderen überlegen und könne sie entsprechend beurteilen[74].

Die Hypothese hat gewisse erkenntnistheoretische Probleme, insoweit sich die „Weltreligionen" in entscheidenden Aussagen (etwa zur Personhaftigkeit Gottes oder zum Verständnis von Offenbarung) durchaus widersprechen. Hick löst diese Schwierigkeiten, indem er die einander widersprechenden Aussagen (z.B. Gott sei personhaft *und* das Göttliche sei nicht durch personale Begrifflichkeit zu fassen) auf die unterschiedliche kulturelle Bedingtheit der Religionen und auf das Wesen des „Wirklichen" bzw. des „Realen" (so nennt er das „Göttliche") zurückführt, das größer als alles menschliche Sprechen über diese Realität sei. Die Einzigartigkeit Jesu Christi sei auf jeden Fall aufzugeben. Jesus Christus sei (im Weltmaßstab gesehen) *eine* von mehreren (und gleichrangigen) Inkarnationen Gottes in der

of Religious Pluralism, London (1985) 1994. Vgl. auch die Programmschrift: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, hrsg. v. J. Hick, P.F. Knitter, Maryknoll, N.Y. 1987. Eine Bibliographie der Schriften Hicks: G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions. A Critical Evaluation*, London 1987, S. 215–231 (bis 1986); P. Schmidt-Leukel, *Zum Gesamtwerk von John Hick*, in: J. Hick, *Gott und seine…*, 2. völlig neu bearbeitete Aufl. Frankfurt 2001, S. 179–209 (in einer Darstellung seiner Denkentwicklung); ebd., S. 210–213 (eine Auswahlbiographie). Vgl. auch J. Hick, *An Autobiography*, Oxford 2002 (mit einer Selbsteinschätzung seiner Bedeutung: S. 320–323).

[71] Zur These der „Achsenzeit": K. Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 19–42. 76–86. Jaspers (ebd., 342–344 = Anm. 5) greift auf eine Beobachtung A. Webers (*Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, München 1951², S. 24) zurück. Zur Kritik: W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie* (Anm. 36), S. 273[35].

[72] J. Hick, *Gott und seine…*, (2001), S. 61, proklamiert ausdrücklich das Gesetz dieses „religiösen Darwinismus": „An dieser Stelle möchte ich betonen, dass ich mich dabei nur auf die sogenannten großen Weltreligionen beziehen und weder auf die primitive Religion, noch auf die untergegangenen religiösen Bewegungen oder auf die vielen immer wieder entstehenden neuen religiösen Bewegungen. Es gibt ein Gesetz, wonach auch in spiritueller Hinsicht nur die Tüchtigsten überleben, und das vereinfacht die religiöse Szenerie".

[73] J. Hick, *Religion*…, S. 348. Vgl. ebd., S. 340–366.

[74] Auch die Auffassung „*Einige* Religionen sind wahrer als andere" wäre noch mit dem Pluralismus vereinbar. Man könnte dies als graduellen Pluralismus bezeichnen.

Welt[75]. Um des Dialogs der Religionen und um der erkenntnistheoretischen Schwierigkeit willen, tatsächlich objektiv erkennen zu können, welche der Religionen die „wahre" sei (Lessings Ringparabel lässt grüßen), sei es notwendig, dass jede Religion auf den Anspruch verzichte, sie besitze die Wahrheit ganz (oder in Fülle) oder wenigstens eine wichtige Teilwahrheit allein und sei damit (ohne Umwege und Sackgassen) der einzige (effiziente) Weg zum Heil.

Hick hat aus diesem Grund gegen jeden christlichen „Exklusivismus" (These: Nur eine Religion ist wahr; alle anderen Religionen sind unwahr), für den er etwa den frühen Barth als Beispiel anführt, aber auch gegen jeden christlichen „Inklusivismus" (These: eine Religion ist die wahre; die anderen Religionen haben Anteil an der Wahrheit dieser einen Religion) als dessen Vertreter er Karl Rahner sieht, polemisiert[76]. Der Inklusivismus ist nach Hicks Auffassung nur eine instabile (und auf Dauer nicht zu haltende) Übergangsphase zwischen dem Exklusivismus und der pluralistischen Hypothese. Rahner hatte mit zwei Theologumena, die für ihn zusammengehören, versucht, die Heilsmöglichkeit von Menschen, die in nichtchristlichen Religionen leben, theologisch zu deuten[77]. In der Lehre von der

[75] *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott* (GTBS 315), hrsg. v. J. Hick, Gütersloh 1979. Konkret kritisiert er das Festhalten an den Dogmen der Inkarnation und der Trinität, wie sie in Nikaia und Chalkedon vorgetragen wurden (J. Hick, *Problems of Religious*…, S. 34). Dazu: K. Joswowitz-Schwellenbach, *Zwischen Chalkedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000. Hick steht mit seinen christologischen Thesen in einer Tradition evangelischer Christologie, die (trinitätsvergessen) den Unterschied zwischen Logos und Pneuma einebnet. Vgl. K.-H. Menke, *Jesus Christus: Das Absolute in der Geschichte? Die Frage nach der universalen Bedeutung eines geschichtlichen Faktums*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi*…, S. 232–235. Manche („pluralistischen") Religionstheologen, die Hick folgen, haben in diesem Zusammenhang eine polytheistische Interpretation des christlichen Trinitätsdogmas versucht: P.F. Knitter, *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: EvTh 49 (1989), S. 510: „Die Gottheit ist nicht nur eine, sondern viele. Gott ist plural". Ähnlich T.F. Driver, *The Case for Pluralism*, in: *The Myth of Christian Uniqueness*…, S. 212: „In pluralist perspective, it is not simply that God has one nature variously and inadequately expressed by different religious traditions. It is that there are real and genuine differences within the Godhead itself, owing to the manifold involvements that God has undertaken with the great variety of human communities".

[76] Zu diesen Begriffen: P. Schmidt-Leukel, *Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle*, in: Cath 47 (1993), S. 163–165. Der Sache nach erscheint die Unterscheidung schon bei H. Ostermann, *Die Weltreligionen und das Christentum*, Augsburg 1963, S. 76 f.: „Theoretisch bieten sich drei Möglichkeiten der Wertung dieser Religionen an: 1. Entweder man sagt: *Alle Religionen sind ihrem Werte nach gleich*. … 2. Oder man sagt: *Nur das Christentum ist die wahre Religion*. … 3. Oder man sagt: *Das Christentum ist zwar die einzig wahre Religion, aber auch die anderen Religionen besitzen Teilwahrheiten*".

[77] Relevant sind folgende Artikel (aus den „Schriften zur Theologie" = SzTh), die auf Vorträge, die zwischen 1961 und 1978 gehalten wurden, zurückgehen: K. Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: SzTh 5 (1962), S. 136–158; *Kirche, Kirchen und Religionen*, in: SzTh 8 (1967), S. 355–373; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: SzTh 9 (1970), S. 498–555; *Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils*, in: SzTh 12 (1975), S. 251–282; *Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen*, in: ebd., S. 370–383; *Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen*, in: SzTh 13 (1978), S. 341–350. Vgl. D. Ziebritzki, *„Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* (IThS 61), Innsbruck 2002.

„Legitimität der nichtchristlichen Religionen"[78] behauptet Rahner, dass Gottes Offenbarung synchron mit der menschlichen Geschichte sei. Weil Gott das Heil *aller* Menschen wolle, seien (aufgrund des Sozialgestalt des menschlichen Lebens) *vor* der (in einer tatsächlich existentiellen Weise erfolgenden) Konfrontation mit dem Evangelium (in der dieses subjektiv heilsnotwendig wird) die nichtchristlichen Religionen für den Einzelnen durchaus Orte, in denen ihm Gottes Gnade begegnen *könne*. Die Religionen seien deshalb für viele Menschen, denen das Evangelium heute noch nicht geschichtlich-existenziell wirksam entgegentrete, *mögliche* Begegnungsorte der göttlichen Gnade (die immer durch Jesus Christus vermittelt werde). In der Lehre vom „anonymen Christen" hat er diese Position auf das Individuum hin ausgelegt. Wenn das Heil aller Menschen von Gott gewollt ist – und wenn ich als Christ glaube, dass dieses Heil nur durch Jesus Christus vermittelt wird[79] – dann muss das faktische Erlangen des Heils durch *Nichtchristen* (und die prinzipielle Möglichkeit, dieses Heil auch außerhalb des institutionell verfassten Christentums erlangen zu können, ist anerkannte katholische Lehre) irgendeinen Bezug zu Jesus Christus haben[80]. In Rahners Argumentation heißt das: Die *Möglichkeit*, der Heilszusage Gottes zu begegnen, hat jeder Mensch („übernatürliches Existential"); wo diese Heilszusage, die immer durch Jesus Christus vermittelt ist, aktuell *angenommen* wird, ist der Mensch ein Glaubender. Wo der Christusbezug *thematisiert* wird, ist er ein expliziter Christ; wo der Christusbezug *unthematisch* bleibt, ist er ein „anonymer Christ".

VORSCHLAG

Wie lässt sich *theologisch* das Verhältnis von Christentum und anderen Religionen bestimmten[81]? „Selbst wenn man … von einer – wie immer gearteten

[78] K. Rahner, *Das Christentum*…, S. 148: „Legitime Religion soll hier heißen: eine institutionelle Religion, deren 'Benützung' durch den Menschen zu einer bestimmten Zeit im ganzen als positives Mittel der richtigen Beziehung zu Gott und so zur Erlangung des Heils angesehen werden kann und so in Gottes Heilsplan positiv einkalkuliert ist".

[79] Ebd, S. 158: „Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, dass der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus … wertet… Aber auf diese 'Anmaßung' kann der Christ nicht verzichten. Und sie ist eigentlich die Weise seiner größten Demut für sich und die Kirche. Denn sie lässt Gott größer sein als den Menschen und die Kirche".

[80] Ders., *Der eine Jesus Christus*…, S. 251 f.: „Wer immer von den Menschen das eigentliche und endgültige Heil findet, erlangt es in Abhängigkeit von Jesus Christus". In diesem Zusammenhang präzisiert er die Notwendigkeit der Theorie von den „anonymen Christen", die sich für ihn „aus zwei Gegebenheiten" ergibt (ebd., 275): „Einmal ist den Nichtchristen die Möglichkeit eines übernatürlichen Heils und des entsprechenden Glaubens zuzuerkennen, auch wenn sie nicht Christen werden, und zweitens kann dieses Heil nicht an Gott und Jesus Christus vorbei erreicht werden, sondern muss letztlich nach Ursprung, Geschichte und Vollendung theistisches und *christliches* Heil sein".

[81] Vgl. Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und die Religionen* (30. September 1996) (Arbeitshilfen 136), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996;

– Überlegenheit oder gar 'Höchstgeltung'[82] ausgeht, ist es notwendig, ein Modell der Verhältnisbestimmung zu finden, das eine gewisse Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringt, die ja nicht geleugnet werden kann, ohne die Differenzen zu ignorieren oder hintanzustellen"[83]. Der Exklusivismus (meine Religion allein ist die wahre; alle anderen Religionen sind in toto ein Irrtum und vermitteln kein Heil) ist für einen katholischen Christen jedenfalls keine theologisch zulässige Position[84]. Der Pluralismus (alle großen Weltreligionen sind gleichermaßen wahr und vermitteln in gleicher Weise das Heil) ist erkenntnistheoretisch schwierig (und wird auch vom katholischen Lehramt konsequent abgelehnt[85]). Der Inklusivismus (meine

Das Christentum – eine Religion unter anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive. Eröffnungsreferat von Karl Kardinal Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda (23. September 2002) (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 23), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2002.

[82] Zum schwierigen Begriff der „Absolutheit" des Christentums: K. Lehmann, *Absolutheit des Christentums als philosophisches und theologisches Problem*, in: *Absolutheit des Christentums* (QD 79), hrsg. v. W. Kasper, Freiburg 1977. H. Urs von Balthasar, *Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche*, in: ebd., S. 131–156, sucht nach biblischen Äquivalenten des philosophischen Wesensbegriffs „Absolutheit" (der wenig mit den fundamentalen Prinzipien Inkarnation und Geschichte zur Deutung des Christusgeschehens harmoniert) und nennt „Fülle/Erfüllung" (*Pleroma*), „Endgültigkeit" (*Eschaton*) und „Unüberbietbarkeit" (*Hyperballein*), die allesamt ursprünglich und wesentlich das Handeln Gottes in Jesus Christus beschreiben. K. Berger, *Ist Jesus der einzige Weg?*, Stuttgart 1997, S. 99 f., bezieht ähnlich den Begriff „absolut, Absolutheit" ausschließlich auf die Person Jesus Christus und setzt ihn in Beziehung zu den biblischen Begriffen „einzigartig, einzig" (Joh 1,18; 1 Tim 2,5), „Universalität" (Joh 4,42) und „endgültig" (im Sinne des einmaligen und ein für allemal stellvertretenden Sühnetodes Jesu für die Sünden (1 Petr 3,18; Hebr 7,27; 9,12.28).

[83] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 13. Er verweist (ebd., Anm. 15) auf die Tagungsreferate: *Heinrich Kahlefeld, Ulrich Mann, Bernhard Welte, Claus Westermann, Christentum und Religion*, Regensburg 1966; sowie die Arbeiten v. B. Welte: *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums*, Freiburg 1966; *Religionsphilosophie* (Freiburg 1978) 5., überarbeitete und erweiterte Aufl., hrsg. v. B. Casper, K. Kienzler, Frankfurt 1997; *Gott und das Nichts. Entdeckungen an den Grenzen des Denkens*, mit einer Einführung v. H. Zaborowski, Frankfurt 2000. Dazu: E. Kirsten, *Heilige Lebendigkeit. Zur Bedeutung des Heiligen bei Bernhard Welte* (EHS.T 624), Frankfurt 1998.

[84] Das müsste spätestens die Verurteilung der „Boston-Häresie" gezeigt haben: DH 3866–3873; vgl. auch LG 16; LG 22.

[85] Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung* Dominus Iesus (VApS 148), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, besonders Nr. 21. Eine theologische Kritik: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und*..., G. D'Costa, *John Hick's Theology of Religions*…, ders., *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: ThG 30 (1987), S. 221–231; *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, hrsg. v. dems., Maryknoll, N.Y. 1990; G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998; B.E. Koziel, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks* (Bamberger Theologische Studien 17), Frankfurt 2001; K.-H. Menke, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995, S. 111–128; *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, hrsg. v. H.-G. Schwandt, Frankfurt 1998; *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, hrsg. v. H. Hewitt, London 1991;

Religion hat die Fülle der Wahrheit und der notwendigen Heilsmittel; die anderen Religionen haben unter Umständen gestuft Anteil daran) ist zwar die Position der meisten katholischen Theologen, aber er scheint bei weiten Teilen der christlichen Basis wenig konsensfähig[86]. Folgende Überlegungen, die inspiriert sind von den Aussagen der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Vaticanum II, können vielleicht Eckpunkte markieren. Sie sind ebenso angestoßen von der Argumentationsmethode der Vermittlung menschlicher Suchbewegungen auf das Transzendente hin und dem grundsätzlichen Vertrauen in die Wahrheitsfähigkeit aller Religionen als Gestalten *menschlichen* Geistes, wie sie beide in der Philosophie Hegels zutage treten[87]. Als katholischer Theologe kann man ja (auch im Gegenüber zu manchen Urteilen reformatorischer Provenienz) durchaus ein gewisses Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft setzen[88].

- These: Die Offenbarung des Logos Gottes
  Im NT geschieht eine Konzentration und Bindung der Gotteserfahrung an Jesus von Nazaret. Diese Aussage gilt von allen neutestamentlichen Schriften, insbesondere aber von den Evangelien und hier noch einmal vom Johannesevangelium. Im Prolog des Johannesevangeliums (Joh 1,1-14) wird der Logos Gottes, d.h. die Außenseite Gottes, mit Jesus von Nazaret (und damit einer historischen Person und einem konkreten Namen) identifiziert. Durch den Logos (als Gottes erstes Wort) ist die Schöpfung ins Leben gerufen worden (Joh 1,3). Durch denselben Logos, der sich in endgültiger Vollendung und in der Fülle in Jesus von Nazaret zeigt und damit in dieser Gestaltwerdung Gottes „letztes Wort"[89] an die Menschheit ist (vgl. DV 4), offenbart sich Gott in der Heilsgeschichte.
  Deswegen ist der Logos zunächst in der Schöpfung gegenwärtig und auffindbar (Joh 1,3; Röm 1,19f). Eine „reine" Natur, also etwas Geschaffenes (oder gar nicht durch Gott Veranlasstes, etwa im Sinn einer „ewigen" Materie), das Gott bzw. dem Logos aus sich heraus fern- oder gar entgegensteht, gibt es nicht. In einer zweiten Weise teilt sich Gott (mittels des Logos) in einer

O.J. Wiertz, *Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie*, in: ThPh 75 (2000), S. 388–416; ders., *Der eine Gott und die vielen Religionen. Kritische Anmerkungen zu einigen Argumenten für die pluralistische Theologie der Religionen*, in: ThPh 78 (2003), S. 321–338. Die Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen hat sich auf ihrer Jahrestagung im September 1994 überwiegend kritisch mit der pluralistischen Religionstheorie beschäftigt: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), hrsg. v. Raymund Schwager, Freiburg 1996.

[86] Vgl. G.L Müller, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme*..., S. 19.

[87] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, S. 82.

[88] Die Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) von Johannes Paul II. beginnt mit dem programmatischen Satz (Prolog): „Glaube und Vernunft sind wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt".

[89] Vgl. den Titel: *Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000[3].

Heilsgeschichte mit (Hebr 1,1)[90]. Die Heilsgeschichte setzt an bei den ersten Menschen und findet eine erste Konkretisierung im Bund mit Abraham und dem Volk Israel, bevor sich dann der Logos „in Fülle" in Jesus Christus zum Ausdruck bringt. Dieser Jesus Christus als lokalisierbare und historische Person ist der Logos des Anfangs. Er ist der, der die Schöpfung ins Dasein gerufen und erhalten hat, und der, der in der ganzen Heilsgeschichte immer schon präsent war und ist. Er ist das erste Wort Gottes und sein „letztes Wort" in Identität. „Es gibt darum nur eine einzige, Schöpfung *und* (Hervorhebung W.K.) Erlösung umfassende Heilsordnung"[91]. Das ist der Grund, warum Justin der Märtyrer Keime und „Samen" des Offenbarungs- und damit auch des Erlösungsgeschehens, das in Jesus Christus endgültig und unüberholbar erschienen ist, in aller Welt (und auch außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) aufzufinden meinte[92]. Der Heilsratschluss Gottes zeigt sich in Fragmenten in den Fragen und Antworten der heidnischen Philosophen wie in großen religiösen Texten von Dichtern und Denkern. In diesem Sinn kann Augustinus davon reden, dass die christliche *religio* schon „bei den Alten, ja bereits am Anfang der Menschheit dagewesen" sei[93]. Thomas von Aquin hat diesen Gedanken (ohne einen ausdrücklichen Bezug auf die Religionen herzustellen) noch einmal verbreitert, wenn er die gesamte Wirklichkeit in ihrer Finalität schöpfungstheologisch auf Gott hin ausgerichtet sieht[94]. In der Erkenntnisordnung sei es die Erleuchtung durch den Heiligen Geist, die letztlich die Grenze zwischen Natur und Übernatur überschreiten lasse[95].

[90] Im Widerspruch zu Karl Barths einseitigem Offenbarungsverständnis (als Wortoffenbarung) hat G. Söhngen, *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg 1962, S. 100, auf die biblisch begründete Überzeugung der zweifachen Form der einen Offenbarung Gottes hingewiesen: „Die Bibel redet von Gottes Offenbarung in seinem Wort (Hebr 1,1.2); sie redet auch von Gottes Offenbarung in seinem Werk der Schöpfung (Röm 1,19.20)". So kommt er auch zu einer positiven Sicht „heidnischer" Religiosität: ders., *Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: ders., *Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München 1952, S. 206: „*Der Schöpfergott ist in seinen Werken offenbar*. Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, die an das ausgewählte Volk gegangen ist, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in Seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung".

[91] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 14.

[92] Apol. I 44, 10; 46, 2–4; II 7, 1–3; 10, 2; 13, 2–6. Der Sache nach formulieren einen ähnlichen Gedanken Klemens v. Alexandria und Irenaeus v. Lyon: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und*…, S. 24 f.

[93] Augustinus, *Retractationes* I 12, 3 (CSEL 36, 58).

[94] Vgl. H. Hoping, *Weisheit als Wissen des Ursprungs. Philosophie und Theologie in der „Summa contra Gentiles" des Thomas von Aquin*, Freiburg 1997, besonders S. 313–399.

[95] Sth I–II 109, 1 ad primum: „… omne verum, a quocum dicatur, est a Spiritu Sancto". Vgl. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen* (Amateca 3), Paderborn 1996, S. 54.

In der Erlösungsordnung sei Gott frei, die Gnadenwirkung auch außerhalb äußerer Sakramente und kirchlicher Vermittlung mitzuteilen[96]. Aufgrund der Hinweise des Vaticanum II[97] ist festzuhalten, dass nach einer langen Debatte in der Christentumsgeschichte[98] im katholischen Denken die Frage der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen endgültig (im Sinne der positiven Affirmation) geklärt ist[99]. Die erlösende Gnade Gottes (durch Jesus Christus) wirkt (sehr oft verborgen) in den sozio-kulturellen Zusammenhängen und geschichtlich-konkreten Situationen der *conditio humana*. In diesem Zusammenhang ist wohl auch die mögliche soteriologische Qualität der großen religiösen Traditionen zu bedenken[100]. Eine damit zusammenhängende, gleichwohl aber davon zu unterscheidende Fragestellung bezieht sich auf die Wahrheitsfähigkeit der Religionen (unter Einschluss des Christentums) im Blick auf die göttliche Wirklichkeit. Eine Grundregel (in der Anerkennung der Gemeinsamkeit der Religionen und zugleich in der Ansage der bleibenden Verpflichtung des Christentums auf seinen Urgrund, der aber auch der kritische Bezugspunkt aller Weltanschauungssysteme ist und nicht von vornherein und unvermittelt mit dem Christentum – so wie es ist – identifiziert werden darf) formuliert NA 2:

> Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in jenen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muss sie verkündigen Christus, der ist, *der Weg, die Wahrheit und das Leben* (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.

Die Verbindung von johanneischer Logoschristologie und paulinischer Rechtfertigungs-theologie (auch im Sinne einer „maximalen Christologie"[101]) in diesem Text lässt durchaus die theologische Vermutung zu, dass der Logos Gottes in der Schöpfungs- wie in der Erlösungsordnung nicht der *exklusive* Besitz einer einzigen religiösen Tradition ist. Die sichtbare Fülle des

[96] Sth III 64, 7 resp.

[97] Besonders LG 16, AG 7,1 und GS 22,5.

Vgl. W. Klausnitzer, *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 40–55.

[98] Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und…*, S. 39 (= Nr. 81): „Die Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche für diejenigen, die gemäß ihrem Gewissen leben, steht heute nicht mehr in Frage".

[99] Vgl. K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?…*, S. 14 f.

[100] R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* Nostra aetate, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. v. P. Hünermann, B.J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg 2005, S. 657.

Logos in Jesus Christus kritisiert auch das jeweils vorfindliche Christentum. Dieser Hinweis Karl Barths ist durchaus ernst zu nehmen. Zugleich aber bedeutet dies auch, dass auch nichtchristliche Weltanschauungssysteme (wegen der faktischen Anwesenheit des Logos Gottes in der Schöpfung) („nicht selten"!) die göttliche Wahrheit entdecken und formulieren können. Das ist der katholische Widerspruch gegen den frühen Karl Barth (und das grundlegende Misstrauen der Reformation gegen die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft)[102].

- Antithese: Die Verneinung und Entlarvung der Religionen durch das Christusgeschehen Neben dieser stets festzuhaltenden Affirmierung des Gemeinsamen und Positiven der Religionen steht eine zweite Aussagenreihe des AT, des NT und der patristischen Tradition. Besonders ausdrücklich das AT, in Teilen das NT, aber auch die Kirchenväter urteilen in harter Kritik über die Religionen[103]. Sie seien ein Widerspruch und eine Verkehrung der Schöpfungsordnung. „Der biblische Glaube erkennt keineswegs alles, was sich irgendwie als 'religiös' ausgibt, schon darum als heilsbedeutsam an"[104]. Das AT zumal bezeugt ein entschiedenes Nein gegen die Religionen, in denen sich der Mensch mittels selbst verfertigter „Götzen" gegen Gott absichert, statt sich seinem Anspruch auszuliefern[105]. Paulus sieht es ähnlich, aber etwas differenzierter: Die Menschen erkennen zwar die Wahrheit Gottes, aber sie erkennen sie nicht an. Sie haben den Glanz der Wahrheit verdunkelt und die Herrlichkeit (*doxa*) Gottes mit bloßen Bildern von kontingenten Menschen und Tieren vertauscht. Anstelle des Schöpfers haben sie sich in einer (objektiv scheinfrommen) Verehrung und Anbetung der Schöpfung oder einzelnen Geschöpfen zugewendet (Röm 1,18-32)[106]. Diese biblisch

[101] Vielleicht ist an dieser Stelle der Hinweis nicht unangebracht, dass der Vernunftoptimismus der Aufklärung als die Reaktion auf den Vernunftpessimismus der Reformation interpretiert werden kann. Das belegt z.B. die Kontroverse Lessings mit Vertretern der Lutherischen Orthodoxie. Vgl. W. Boehart, *Politik und Religion. Studien zum Fragmentenstreit* (Reimarus, Goeze, Lessing), Schwarzenbek 1988; G. Freund, *Theologie im Widerspruch. Die Lessing-Goeze-Kontroverse*, Stuttgart 1989.

[102] Vgl. K. Berger, *Ist Jesus*…, S. 75–79.

[103] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 16.

[104] H.D. Preuß, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament* (BWANT, 5. Folge, Heft 12), Stuttgart 1971, S. 290: „Jahwe steht nicht in einer Reihe mit anderen Göttern. Da alle anderen Götter nur Götzen sind, ist Jahwe intolerant. Da er intolerant ist, sind alle Götter nur Götzen. Sie lösen sich in 'Nichts' auf, wenn und sobald sie mit Jahwe konfrontiert werden, welche Konfrontation auch der Spott auf eine eminent jahwegemäße Weise vollzieht. Toleranz wird um der Eigenart des Gottes willen, die man bewahren möchte, nicht geübt; denn der Kampf Jahwes gegen die Götzen, zu dem auch der Spott gehört, ist Teil seines Selbsterweises und seiner Selbstdurchsetzung".

[105] Vgl. z.B. H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6), Freiburg 1987[3], S. 47–66.

[106] J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: ders., *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. v. Schülerkreis, Redaktion: S.O. Horn u.a., Freiburg 1997, S. 64: „Das Christentum nimmt in seiner Theologie der Religionsgeschichte nicht einfach Partei *für* den Religiösen, *für* den Konservativen, der sich an die Spielregeln

begründete Sicht hat in der Dialektischen Theologie eines Karl Barth noch einmal eine Zuspitzung erfahren. „Religion" wurde in ihr (zusammen mit Ethik, Moral und „Gesetz") als verfeinerte Form der Selbstrechtfertigung und der „Werkgerechtigkeit" und als Versuch des Menschen, von sich aus und allein mit seinen Kräften, manipulierend und gleichsam mit magischen Mitteln, sich Gott zu nähern, dargestellt. „Religion" erschien als der von Gott von Anfang an ausgeschlossene Versuch der menschlichen Selbsterlösung und der Verweigerung gegenüber der Göttlichkeit Gottes zugunsten der Apotheose des Geschöpflichen. Die Problematik dieser radikalen These der Dialektischen Theologie, die zumindest der späte Karl Barth in seiner „zweiten Wende" etwas abmildert, ist offenkundig. Sie erinnert an die Radikalität der „absoluten Religion" Hegels, die im Grunde ebenfalls dem biblischen Denken und der neutestamentlichen Inkarnationstheologie fremd ist. Trotzdem hat die Dialektische Theologie wohl etwas Richtiges gesehen, das die zu Anfang genannten Aussagen des AT und des Paulus ebenfalls unterstreichen: Das Phänomen „Religion" (unter Einschluss des Christentums) ist durchaus von der Tendenz des Menschen zur Selbstverschließung und zur Sünde geprägt. Der religionskritische Anspruch des Christentums, der nicht einfach jede Erscheinungsform des Religiösen schon als positiven Ausdruck des Glaubens anerkennt, ist nicht nur eine zu bedauernde (und ad acta zu legende) Episode der Geschichte, sondern bleibender Ausdruck seines revolutionär-richtenden Gottesverständnisses[107]. Nicht alles, was sich „Religion" nennt, ist deswegen schon gut (so wenig wie sich alles, was sich da als christlicher Glaube darstellt, eo ipso ein Hören auf den christlichen Gott ist). Es gibt durchaus eine Verdunklung der „Religion" durch je spezifische Verzerrungen und Entstellungen, durch Missbrauch und Ideologisierung[108]. Die Renaissance von „Religion" und „Religiosität" schließt auch abergläubische Praktiken und Satanskult mit ein[109].

seiner ererbten Institutionen hält; das christliche Nein zu den Göttern bedeutet eher eine Option für den Rebellen, der den Ausbruch aus dem Gewohnten um des Gewissens willen wagt: Vielleicht ist dieser revolutionäre Zug des Christentums allzu lang unter konservativen Leitbildern verdeckt worden".

[107] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 15–17.

[108] Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hrsg. v. Reinhard Hempelmann u.a. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Berlin, Gütersloh 2001. Vgl. auch B. Welte, *Vom Wesen und Unwesen der Religion*, Frankfurt 1952.

[109] Vgl. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: HPTh² II/1, S. 277–343; *Karl Lehmann*, in: *Die Herausforderung der Kirche durch die Ideologien*, in: HPTh² II/2, S. 148–180. Auch (in diesem Zusammenhang): *Massenwahn in Geschichte und Gegenwart. Ein Tagungsbericht*, hrsg. v. W. Bitter, Stuttgart 1965. Zur Verständigung: W. Kern: *Was ist Ideologie?*, in: StZ 198 (1980), S. 89–97; *Ist das Christentum eine Ideologie?*, in: ebd., S. 244–256; *Was hat Jesus mit Ideologiekritik zu schaffen?*, in: GuL 55 (1982), S. 163–177.

Es wäre reichlich naiv und ein Rückschritt hinter den Erkenntnisstand eines Paulus, die Ideologieproblematik in der „Religion" (unter Einschluss von Christentum und Kirche) nicht anerkennen oder gar leugnen zu wollen[110]. Es ist zumindest im heutigen Christentum ein theologischer Konsens, dass eine Religion sich dann entfremdet, „wenn sie ursprüngliche Ziele, wie z.B. die Erziehung zur Mündigkeit und Freiheit des Menschen, unterläuft und zur Unselbstständigkeit führt"[111]. Vergleichbar ist es eine Verkehrung von „Religion", wenn sie von innen oder von außen zur Rechtfertigung von Gewaltanwendung oder Terrorismus missbraucht wird. Man spricht auch von „Pseudo-Religion", die dort praktiziert wird, wo eine endliche Wirklichkeit (Rasse, Nation, Partei, Natur, Sport usw.) geradezu kultisch überhöht und zu einem Idol erhoben wird[112]. In dieser Hinsicht ist Religionskritik eine innere Notwendigkeit (zur Selbstreinigung) jeder Religion und bleibendes Thema des interreligiösen Dialogs.

- Synthese
  Was heißt das nun in der Vermittlung der beiden Aspekte? Eine gesellschaftliche Versuchung ist der Synkretismus, der alle Konturen verwischt und alles für gleichgültig (weil gleich gültig) deklariert[113]. Einflussreich (unter-

[110] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 17.

[111] Vgl. W. Kern, *Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen*, Innsbruck 1980, S. 156–190 (= „Kirche im Horizont der Ideologiekritik").

[112] *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, hrsg. v. V. Drehsen, W. Sparn, Gütersloh 1996. Zur positiven Aufnahme des Synkretismusbegriffs in der Religionstheologie: Ch. Danz, *Einführung in die Theologie der Religionen* (Lehr- und Studienbücher zur Theologie 1), Wien 2005, S. 107–117.

[113] Zur Quellenlage dieses Textes, den Lessing selbst von Giovanni di Boccaccio (Dekameron, 3. Erzählung des 1. Buches) herleitet (in der Wirkungsgeschichte eines Gedankens von Moses Maimonides): F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern* (Bibliothek der Aufklärung 5), Heidelberg 1988. Vgl. K.-J. Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam* (Weltreligionen und Literatur 1), Düsseldorf 1998; P.H. Neumann, *Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen*. Anhang: *Über Fanny Hill*, Stuttgart 1977, S. 60–75; auch: K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts* (EThSt 18), Leipzig 1965, S. 100–111. G. Anders, *Ketzereien*, München (1982), durch ein Register ergänzte Aufl. 1991, S. 255 f., notiert:

„Seit Jahrzehnten zum ersten Male wieder Lessings 'Ringfabel' (sic!) gelesen. Sie ist einfach empörend.

'Drei mal drei macht neun', sprach A.

'Das ist *Deine* Meinung!' höhnte B.

'Sondern?'

'Natürlich sechzehn'

'Nein!' rief C. 'Natürlich vier!'

Psst!' machte da Nathan der Unweise. 'Warum regt ihr Euch so auf? Schließlich leben wir ja im Zeitalter des Pluralismus! Und der Toleranz! Gottseidank! Also hat jede Meinung gleiches Recht. Das gleiche Recht darauf, als Wahrheit aufzutreten. Solange nur jeder von Euch des Recht des Anderen auf seine Meinung respektiert und an die seine wahrhaftig glaubt...'

schwellig oder ausdrücklich) ist die Vision der „Ringparabel" Lessings geworden, die nahe legt, man solle in seiner eigenen Religion bleiben, sie engagiert praktizieren und damit fruchtbar machen. Dadurch sei man „im Kern" ohnehin mit allen solidarisch oder sogar im Glauben identisch, die religiös sind[114]. In dieser Denkweise ist zugleich die Vorstellung lebendig, dies sei auch deshalb möglich, weil die religiösen Symbole doch einer letzten Einheit der Bildersprache der Menschheit (etwa im Sinne der Archetypen von Carl Gustav Jung) entstammen, wobei keine einzelne religiöse Sprache beanspruchen könne, einen (im Vergleich zu den anderen) privilegierten Standpunkt innezuhaben. Das ist in gewisser Weise ein Schritt über Lessing hinaus, weil dieser die Wahrheitsfrage wenigstens noch gestellt, allerdings deren Beantwortung in eine eschatologische Zukunft verlegt hatte.

Gibt es einen christlichen Weg zu einer Einheit der Religionen, der die *beiden* genannten Aspekte der christlichen Tradition miteinander vermittelt? Die katholische Theologie bietet dazu zwei Gedankengänge an. Zum einen betont die katholische Position traditionell die hohe Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft in der Annäherung an Gott. Papst Johannes Paul II. hat dies in der Enzyklika *Fides et Ratio* (14. September 1998) noch einmal

---

'Was soll das heißen?' schrie da A. ,'Ich habe keine Meinung!'

'Sondern?' fragte Nathan zurück. 'Und erhebst trotzdem Anspruch darauf, als Wahrheit geduldet zu werden?'

'Nein!' regte A sich auf. 'Ich erhebe durchaus nicht den Anspruch darauf, *geduldet* zu werden'.

'Sondern?'

'Sondern anerkannt zu werden!'

'Diesen Anspruch, mein Lieber, erheben die Sprecher *aller* Meinungen. Warum solltest Du größeren Anspruch darauf erheben dürfen als die anderen? Wäre das fair?'

'Was denn sonst?' schrie A zurück. 'Wenn jede Meinung das Recht darauf hat, als Wahrheit aufzutreten, dann erkennt Ihr ja die Wahrheit nur noch als Meinung an, als eine unter anderen! Also ausgerechnet als das, was sie gerade *nicht* ist! Wenn das nicht der Inbegriff von Unfairness ist! Von Unfairness gegen die Wahrheit!'

'Das ist *Deine* Meinung!' höhnten da Nathan, B und C unisono, worauf A, der erkannte, dass er gegen solche Majorität niemals würde aufkommen können, fortschlich und sich am erstbesten Baum aufhängte". Vgl. dazu die Bemerkungen v. J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt 1996, S. 86–95 (= „2. Exkurs: Nathans Weisheit?"). Ähnlich auch M. Luther, *De servo arbitrio* (WA 18, 603): Der Christ bediene sich (und freue sich) der Bekenntnissätze „aut Christianus non erit. Tolle assertiones et Christianismum tulisti".

[114] Vgl. die *Verurteilung* des Satzes „Extra ecclesiam nulla conceditur gratia" des Pasquier (Paschasius) Quesnel in der Konstitution „Unigenitus Dei Filius" (8. September 1713) von Papst Clemens XI (DH 2429). Zur Spannung dieser Verurteilung mit der Behauptung des Satzes „Extra ecclesiam nulla salus" in der Bulle *Cantate Domino* (4. Februar 1442) des Konzils von Florenz (DH 1351) vgl. W. Kern, *„Außerhalb der Kirche kein Heil"*, in: ders., *Disput um Jesus und um Kirche*…, S. 99 f.: „Das scheint nun doch ein Paradebeispiel dafür, dass es eine Ergänzungsbedürftigkeit – um nicht zu sagen: Widersprüchlichkeit – lehramtlicher Aussagen gibt, die eben nur in dieser gegensätzlich scheinenden Komplexität wirklich gelten". Vgl. auch LG 16 und besonders GS 22!

ausdrücklich bestätigt. Einen bemerkenswerten Hinweis gibt die Apostelgeschichte (Apg 17,22-31):

> Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: Einem unbekannten Gott. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgelegt. Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art. Da wir also von Gottes Art sind, dürfen wir nicht meinen, das Göttliche sei wie ein goldenes oder silbernes oder steinernes Gebilde menschlicher Kunst und Erfindung. Gott, der über die Zeiten der Unwissenheit hinweggesehen hat, lässt jetzt den Menschen verkünden, dass überall alle umkehren sollen.

„Paulus" entfaltet die Verkündigung, des wahren Gottes in Gegenüberstellung zu den religiösen Vorstellungen der Athener: Gott hat die Welt geschaffen; er wohnt deshalb nicht in Tempeln und ist auch nicht auf einen Kult angewiesen. Gott hat den Menschen geschaffen; es ist deshalb unangebracht, ihn sich wie materielle Gegenstände (bzw. Götterbilder) vorzustellen. Das ist durchaus die (prophetische und religionskritische) Botschaft des AT (Jes 40,20). Dann greift „Paulus" aber die in der Antike bekannte Praxis auf, Altäre einem „unbekannten Gott" zu weihen (aus Furcht, sich den Unwillen irgendwelcher Gottheiten zuzuziehen, die im offiziellen Pantheon nicht genannt wurden und deshalb nicht angerufen werden konnten). Er deutet diese Praxis als Ausdruck der (seiner Auffassung offensichtlich gerechtfertigten und sinnvollen) Suche der Athener nach dem wahren Gott. Ihre Unwissenheit ist keine Schuld. Der Gott, den er verkündigt, ist keinem Menschen und keiner Zeit fern. „Paulus" belegt seine Argumentation mit einem Zitat aus den „Phainomena" des Aratos, eines Dichters aus Zilizien (3. Jahrhundert v. Chr.). Eine ähnliche Aussage findet sich auch bei dem Stoiker Kleanthes (ebenfalls aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.). Es geht also nach der Meinung der Apostelgeschichte nicht an, jedes menschliche Suchen nach Gott (und das Religiöse in diesem Sinn) a priori als Hybris des Unglaubens zu dämonisieren.

Zum zweiten ist die Logostheologie vor allem des NT davon überzeugt, dass sich nicht nur der Mensch aus sich heraus (in der später sogenannten „natürlichen" bzw. „philosophischen Theologie") Gott annähern kann,

sondern dass sich Gott auch in einer Form von Offenbarung den Menschen außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition zuwendet. Der Satz des Hebräerbriefes (Hebr 1,1f): „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat" (auch wenn er in seinem Literalsinn ursprünglich nur den jüdischen Kontext des Christusgeschehens im Blick gehabt haben mag) betont das Gemeinsame und den Unterschied des Sprechens Gottes zu den Menschen vor Jesus Christus und im Christusgeschehen. Gott hat „viele Male und auf vielerlei Weise" den Menschen seinen Willen kundgetan. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist also nicht singulär, sondern steht in einer langen Tradition. „In dieser Endzeit" hat Gott die Menschen „durch den Sohn" angesprochen, der in einzigartiger Weise das Wort Gottes ist, weil er auch durch ihn die Welt erschaffen hat. Das hat natürlich starke Anklänge an den Prolog des Johannesevangeliums. Von einem christlichen Standpunkt aus kann man also mit einer sich selbst gewissen Sicherheit sagen, dass sich die Fülle der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ereignet hat. Weil aber das Wirken der Gnade den sichtbaren Bereich des Kirchlichen überschreitet[115], „können wir nicht ein absolut definitives Urteil fällen, wo innerhalb einer Bewegung des religiösen Geistes … Offenbarung am Werk ist und wo nicht"[116]. Es ist also mit der christlichen Theologie durchaus vereinbar, zuzugestehen, dass Gott (in der allgemeinen Heilsgeschichte durch den Logos) außerhalb der speziellen Offenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition Formen der Offenbarung angewendet hat[117]. Dass er durch den Logos in der Schöpfung eine Offenbarung seines Wesens gegeben hat, bezeugt ausdrücklich Paulus (Röm 1,19-21)[118]. Gott offenbart sich also allen Menschen, in Jesus Christus offenbart er sich

[115] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 21.

[116] Vgl. W. Klausnitzer, *Glaube und Wissen. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 200–202. Grundlegend: A. Darlap, *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in: MySal 1, S. 3–156.

[117] „Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen (= den Menschen außerhalb der jüdischen Überlieferung; Anm. W.K.) offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar. Denn sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt und ihm nicht gedankt".

[118] K. Lehmann, *Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg 1983, S. 58–82, besonders 68–74, hat folgende Merkmale angedeutet: „Gewähr der Förderung von Freiheit", „Realitätserfahrung aus dem Glauben", „Widerstandsfähigkeit aus der Hoffnung", „Dienst und Sendung". Paulus hat eine andere Liste (Gal 5,25 f.). Solche Aufzählungen von Kriterien sind sicher in verschiedenen geschichtlichen Situationen je neu zu formulieren und jeweils verschieden zu bündeln (vgl. K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 39–43). Ein Kriterium zur Unterscheidung der Geister ist nach christlichem Verständnis Leben und Lehre Jesu von Nazaret.

in Fülle. Das bedeutet aber auch, dass man durchaus damit rechnen darf, dass auch in anderen Religionen Offenbarung geschieht (bzw. geschehen ist). Diese Prüfung geschieht durch die Unterscheidung der Geister, die ein Grundbegriff der christlichen Spiritualität ist[119]. Diese Unterscheidung ist nicht immer einfach. Das zeigt sich schon im Christentum. Wo ist etwa genau die Grenze zwischen zwei völlig gegensätzlichen Haltungen, nämlich der Entschiedenheit des christlichen Bekenntnisses, die zum Glauben gehört, und dem abgrenzend-intoleranten Fanatismus und Fundamentalismus[120]? Prägnant hat Paulus das daraus abgeleitete Programm formuliert (1 Thess 5,21): „Prüfet alles, das Gute behaltet!"

Grundlegend – nach christlichem Verständnis – ist aber nicht das Verhältnis Christentum und andere Religionen. Maßgebend ist das Gegenüber von Gott (der sich in Jesus Christus geoffenbart hat) zur Welt insgesamt. Das Matthäusevangelium drückt das in der Erzählung vom Weltgericht (Mt 25,31-46) so aus, dass sich *alle* Völker mittels des *gleichen* Maßstabes, nämlich der Orthopraxis, vor dem Weltenrichter verantworten müssen. Die pluralistische Religionstheologie sieht in der Herabstufung und Relativierung der Christologie (einschließlich der christlichen Soteriologie, nach der Jesus Christus für *alle* Menschen gestorben ist) den einzigen Ausweg aus dem vorgeblichen Zwang, die Heilsrolle der anderen Religionen und ihrer Mittlergestalten (sofern diese überhaupt eine Heilsrolle für sich reklamieren) herabzusetzen oder zu verneinen. Das Christusereignis sei (im Selbstverständnis des historischen Jesus und in der objektiven Sicht) ein partikulares Geschehen, das keinen Anspruch auf Einzigartigkeit und Universalität erheben könne. Es ist unstrittig, dass die Menschwerdung Jesu Christi seine Partikularität, ein Jude seiner Zeit zu sein, einschließt. Das neutestamentliche Zeugnis belegt diese Partikularität. Aber in eins damit – und das ist ebenfalls das biblische Zeugnis – bedeutet diese Partikularität höchste Universalität. Damit widerspricht das biblische Geschichtsverständnis dem Weltbild der antiken Philosophie[121]. Der neuplatonische Philosoph Sallustius beschreibt im 4. Kapitel seiner Schrift über die Götter und den Kosmos den Inhalt des antiken Attiskultes und resümiert[122]: „Dies nun geschah niemals, ist aber immer". In dieser

[119] Vgl. dazu W. Klausnitzer, *Glaube und Wissen*…, S. 204–210.

[120] Vgl. W. Löser, *„Universale concretum" als Grundgesetz der oeconomia revelationis*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, 4 Bde., hrsg. v. W. Kern, M. Seckler, H.J. Pottmeyer, Tübingen 2000², Bd. 2, S. 83–93. Grundlegend: H. Urs von Balthasar: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963; *Theologie der Geschichte*, Einsiedeln 1959³.

[121] Zitat: H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. II/1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, S. 65.

[122] Origenes, *Contra Celsum* IV, 65; Textausgabe: Origen, *Contra Celsum*, transl. with an Introduction and notes by H. Chadwick, Cambridge 1980³, S. 236: „... and the period of mortal life is similar from beginning to end, and it is inevitable that according to the determined cycles

Darstellung ist der Mensch in eine Welt eingeschlossen, in der das Gesetz des Kosmos, das im Mythos, im Mysterienkult und in der Gnosis hervortritt, niemals Anderes und Neues hervorbringt. Der antike Christentumskritiker Kelsos (Celsus) sieht das ähnlich[123]: „Gleichmäßig von Anfang bis Ende ist der Kreislauf der Sterblichen, und nach der festgesetzten Ordnung der Weltperioden muss notwendigerweise immer dasselbe in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft entstehen". Friedrich Nietzsche hat in diesem Zusammenhang von der „ewigen Wiederkehr des Gleichen" gesprochen. Dabei gehen die (neu-)platonische und die stoische Philosophie davon aus, dass ein universales Prinzip jedenfalls nicht in der Geschichte auffindbar ist (weil auch diese nicht auf ein solches hin konstruiert werden kann). Weil Geschichte und absolute Geltung auseinandertreten, wird nun der Mythos bedeutsam. Er vermittelt (in der Gestalt einer „exemplarischen Geschichte", die sich aber nie ereignet hat) die maßgeblichen Wahrheiten[124]. In der Geschichte können allenfalls einzelne, partikulare Geschichten registriert und überliefert werden. Das ist auch die Überzeugung der Aufklärung, die geprägt ist vom Rationalismus und der allmählich aufkommenden historisch-kritischen Methode und die von Lessing programmatisch formuliert wird[125]:

---

the same things always have happened, are now happening, and will happen". Zu der Diskussion mit Origenes: C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (AKG 30), Berlin 1955; K. Pichler, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes* (RSTh 23), Frankfurt 1980; Ch. Reemts, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus* (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 13), Bonn 1998.

[123] P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, Freiburg 1971, S. 186 f.: „Die erste Funktion der Mythen … besteht darin, die Menschheit insgesamt in einer exemplarischen Geschichte zu *umspannen*. Durch eine Zeit, die alle Zeiten darstellt, wird der 'Mensch' als ein universales Konkretum kund… So entwindet sich die Erfahrung ihrer Singularität; sie wird in ihren eigenen 'Archetyp' umgewandelt; durch die Figur des Helden, des Vorfahren, des Titanen, des Urmenschen, des Halbgotts wird das Erlebte in existentielle Strukturen übergeleitet: man kann bereits Mensch, Existenz, menschliches Wesen *sagen*, weil im Mythos der exemplarische Mensch rekapituliert, totalisiert ist". Zum Unterschied (aber auch zum Zusammenhang) von Christentum und Mythos: K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1885, S. 324–344.411 f., bes. 343 f.; vgl. auch ders., *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, S. 279–286 (= „Geschichte als Heilsgeschichte").

[124] G.E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. H.G. Göpfert, Bd. 8: *Theologiekritische Schriften III. Philosophische Schriften*, bearbeitet v. H. Göbel, Darmstadt 1979, S. 9–14. Ähnlich: A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*, Bd. 2: *Über Religion* (Sämtliche Werke 6), Wiesbaden 1947, S. 418 (= § 182): „Eine Religion, die zu ihrem Fundament eine einzelne Begebenheit hat, ja aus dieser, die sich da und da, dann und dann zugetragen, den Wendepunkt der Welt und allen Daseyns machen will, hat ein so schwaches Fundament, dass sie unmöglich bestehen kann, sobald einiges Nachdenken unter die Leute gekommen".

[125] Belege: W. Löser, *„Universale concretum"...*, S. 86 f. Vgl. J. Ratzinger, Art. *Stellvertretung*, in: HThG 2, S. 566–575. Grundlegend: K.-H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (SlgHor NF 29), Freiburg 1991.

„…zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden". Eine allgemeine (göttliche) Offenbarung lasse sich nicht an *eine* konkrete, endliche Geschichtsgestalt binden.
Das biblische Geschichtsverständnis behauptet gerade dies. Die Ereignisse, in denen Gott sich offenbart, sind je konkret und einmalig. Das gilt schon für die Heilstaten Gottes an Israel. Die Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit ist zunächst einmal linear (und nicht zyklisch) verlaufende Geschichte. Aber das widerspricht nicht ihrer möglichen universalen Bedeutung, sondern ist die Weise, in der sie sich überhaupt realisiert. In diesem Licht zeigt sich, dass die Partikularität nicht einfach das zufällige, kontingente Vorkommen eines einzelnen Menschen ist (was schon in der christlichen Anthropologie von der Gottebenbildlichkeit des Menschen her als Behauptung nicht vertreten werden kann), sondern dass diese Partikularität zugleich Singularität (Einzigartigkeit) bedeutet. Schon im alttestamentlichen und im spätjüdisch-apokalyptischen Denken wird die Bedeutsamkeit des Handelns oder des Geschickes eines Einzelnen „für alle" mit dem Gedanken der „Stellvertretung" wiedergegeben[126]. Der Hebräerbrief fasst diese Einheit von geschichtlicher Einmaligkeit und universaler Bedeutung in die Formel „ein für allemal" (*ephapax*) (Hebr 7,27; 9,12; 10,10). „Einmaligkeit ist der Häufigkeit überlegen. Denn Einmaligkeit ist das Prädikat des ewig Bleibenden und Wirksamen, während Häufigkeit auf die Seite des irdisch Vergänglichen und Unwirksamen gehört…"[127] Sein und Handeln des Christlichen und des Christseins bestimmt Jesus Christus allein. Wo in der antiken Philosophie der allgemeine Begriff steht, erscheint im Christentum eine partikuläre, historische Person. Im Laufe der Christentumsgeschichte wurde dieser Gedanke – bezogen auf Jesus Christus – in sehr unterschiedlichen Modellen aufgegriffen[128]. Zu nennen sind Irenaeus von Lyon („Rekapitulation": Christus fasst in sich das Ganze der Welt und der Geschichte), Justin (Christus als der wahre *Logos* der Welt), dem besonders Origenes folgt, die griechische Vätertheologie mit vor allem Gregor von Nyssa („physische Erlösung": die Inkarnation setzt die seinshaft-soziale Einheit der Menschheit voraus, die durch Christus „vergöttlicht" wird)[129], Augustinus (mit dem Motiv des

[126] E. Grässer, *An die Hebräer* (EKK XVII 1–3), 3 Bde., Zürich 1990–1997, Bd. 2, S. 71. Paulus verwendet das Wort in Röm 6,10 und 1 Kor 15,6.

[127] Vgl. W. Löser, *„Universale concretum"*..., S. 88 f. Ebd., S. 90–93 referiert er die Entwürfe von Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg.

[128] R.M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der „physischen" Erlösungslehre* (PP 2), Leiden 1974.

[129] T.J. van Bavel, B. Bruning, *Die Einheit des „Totus Christus" bei Augustinus*, in: *Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinismus und den Augustinerorden* (Cass. 30), FS Adolar Zumkeller OSA, hrsg. v. P. Mayer, W. Eckermann, Würzburg 1975, S. 43–75.

Christus totus et caput et corpus)[130], Anselm von Canterbury (in der schwierigen Lehre von der „stellvertretenden Genugtuung")[131], die Diskussion in der mittelalterlichen Franziskanertheologie um das Verhältnis von *singulare* und *universale*[132], Nikolaus von Kues (Jesus von Nazaret als *universale concretum* bzw. *universalis contractio*)[133], Martin Luther (mit der Auffassung von der „Ubiquität", der Allgegenwart der Menschheit Jesu, aufgrund der Idiomenkommunikation als Voraussetzung der Realpräsenz), die christologischen Systeme des 19. Jahrhunderts unter Einfluss des Deutschen Idealismus[134] und im 20. Jahrhundert besonders die Transzendentalchristologie Karl Rahners[135], die Logoschristologie Hans Urs von Balthasars[136] und der universalgeschichtliche Entwurf Wolfhart Pannenbergs[137].

In der Philosophie wird ein vergleichbarer Gedanke (durchaus im Widerspruch zum Autonomiedenken und zur reinen Bewusstseinsphilosophie der Neuzeit) unter dem Stichwort des „Ereignisses" (bzw. der „Gegebenheit") verhandelt. Zu nennen ist hier vor allem Frankreich[138]. Jean-Francois Lyotard verweist auf die Nichtberechenbarkeit (und auch im philosophisch-vernünftigen Diskurs nicht einzuholende Unverfügbarkeit) des Ereignisses, das sich durchaus im „Widerstreit" als eine Gegebenheit darstellt[139]. Jacques Derrida

[130] G. Greshake, *Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, in: ThQ 153 (1973), S. 323–345; R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, S. 161–191.

[131] L. Mackey, *Singular and Universal: A Franciscan Perspective*, in: FrS 17 (1979), S. 130–164.

[132] R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956, S. 219–223. Nikolaus von Kues entfaltet das in *De docta ignorantia* (Buch III, Kap. 3).

[133] E. Günther, *Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im 19. Jahrhundert*, Tübingen 1911; U. Gerber, *Christologische Entwürfe. Ein Arbeitsbuch*, Bd. 1: *Von der Reformation bis zur Dialektischen Theologie*, Zürich 1970, S. 154–254; M. Breidert, *Die kenotische Christologie des 19. Jahrhunderts*, Gütersloh 1977.

[134] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1976[7], S. 178–312 (= der „sechste Gang"). J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 169–179, kritisiert an Rahner, dass er in der Durchführung zu wenig die echte Geschichtlichkeit menschlicher Freiheitsgeschichte berücksichtigt habe.

[135] H. Urs von Balthasar: *Theologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Neue Fassung, Einsiedeln 1959[4]; *Das Ganze im Fragment...*

[136] W. Pannenberg u.a., *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1960; vgl. auch: ders., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1966[2]. Vgl. G. Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenbergs* (KKTS 59), Paderborn 1993.

[137] *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, hrsg. v. M. Rölli, München 2004.

[138] J.-F. Lyotard, *Le différend*, Paris 1983 (deutsch: *Der Widerstreit* [Supplemente 6], übersetzt v. J. Vogl, mit einer Bibliographie zum Gesamtwerk Lyotards v. R. Clausjürgens, München 1989²); vgl. ders., *Philosophie und Malerei im Zeitalter ihres Experimentierens, aus dem Französischen*, übersetzt v. M. Karbe, Berlin 1986.

[139] J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I,* aus dem Französischen v. A. Knop, M. Wetzel, München 1993; vgl. zum Hintergrund: J.-H. Tück, *Das Unverzeihbare verzeihen? Jankélévitch, Derrida und die Hoffnung wider alle Hoffnung*, in: IKaZ 33 (2004), S. 174–188.

prüft ein Denken des „reinen Vergebens" (des *pardon* als Steigerung von *don,* französisch: Gabe, Geschenk), das auch das „Unverzeihbare" miteinschließt und sich so der Tauschkultur des wechselseitigen Gebens und Nehmens entzieht[140]. Michel Henry plädiert für die Unauflöslichkeit und Selbstevidenz des „Lebens". Im johanneischen Jesus-Logion (Joh 14,6) *Ich bin ... die Wahrheit und das Leben* erschließe sich der Sprechende im Sinne einer evidenten Performation des Lebens (anstatt einer Information über dieses)[141].

Unter religionstheologischer Rücksicht ist die Schrift *De pace fide* von Nikolaus von Kues wichtig. Sie hat die Religionsstreitigkeiten und die innerchristlichen Kontroversen, zumal das Scheitern der Einigung zwischen dem westlichen und dem östlichen Christentum, zum Hintergrund. Unmittelbarer Anlass ist dann die Eroberung Konstantinopels (1453) durch die muslimischen Osmanen. *De pace fidei* entwirft die Vision eines himmlischen Konzils der verschiedenen Nationen und Religionen. Weil Gott nur ein einziger sei, könne es bei aller Verschiedenheit der äußeren Erscheinungsformen nur eine einzige Form der Verehrung Gottes geben, die allen Glaubensrichtungen zu Grunde liege: *religio una in rituum varietate*. Die in der Verschiedenheit der Religionen begründete Auseinandersetzung könne aber nur Gott schlichten. Dieser (eine) Gott sei es, der in den verschiedenen Religionen auf unterschiedliche Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt werde, da er in seinem eigentlichen, wahren Wesen allen unbekannt und unaussprechbar bleibe. Gott aber habe sich ausgesprochen in Jesus Christus. So impliziere im Grunde jede Religion den Glauben an Jesus Christus[142], der das Vernünftige aller Religionen zusammenfasse und zugleich jede Religion auf ihr wahres Wesen hin verweise. Ein ähnlicher Gedanke (wenn auch etwas versteckt unter der missverständlichen Formel der „Absolutheit" des Christentums und Jesu Christi) begegnet im 19. Jahrhundert bei Hegel[143]. In diesem Denkansatz ist nicht das Christentum (in seiner Abstraktheit), sondern die Person Jesu Christi der Konvergenzpunkt einer Theologie der Religionen. Im Unterschied zur pluralistischen Religionstheologie geht es

[140] M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, aus dem Französischen übersetzt*, hrsg. und eingeleitet v. R. Kühn, mit einem Vorwort v. J. Marion, Freiburg 1992; ders., *„Ich bin die Wahrheit". Für eine Philosophie des Christentums* (Phänomenologie. Texte und Kontexte, 1. Texte, Bd. 2), aus dem Französischen übersetzt v. R. Kühn, mit einem Vorwort v. R. Bernet, Freiburg (1997) 1999².

[141] *Sermo 126* (v. 29. Juni 1453), in: N. von Kues, *Opera omnia*, Bd. 18, Fasc. I: *Sermones 122–140*, hrsg. v. R. Haubst, H. Pauli, Hamburg 1955, S. 23: „Credit (gemeint ist ein 'Judaeus aut gentilis', der glaubt, er könne das ewige Leben erreichen; Anm. W.K.) igitur, sive velit sive nolit, Christum. Non enim est aliud Christus quam unio naturae nostrae cum natura immortali".

[142] Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970; R. Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel* (SthGG 14), Göttingen 1975, S. 237–246 (in kritischer Resümierung).

[143] K. Lehmann, *Das Christentum – eine Religion unter anderen?*…, S. 30.

also nicht um eine Relativierung der Bedeutung des Christusereignisses, sondern gerade um das Insistieren auf seiner Einzigartigkeit *und zugleich* Universalität, das zu der Erkenntnis führt, dass die einzigartige, allumfassende Liebe Gottes auf Wegen, die den Christen unter Umständen unbekannt sind, *allen* Menschen (in der Form der Einladung) entgegenkommt. Damit ist – in dieser Sicht – kein Superioritätsanspruch des Christentums behauptet, denn die Zugehörigkeit zum Christentum als Religion begründet nach dem neutestamentlichen Zeugnis noch keine Garantie der Erlösung. Interessanterweise warnt Jesus von Nazaret immer wieder die „Berufenen" vor der Gefahr, dass sie ihren „Vorzug" verspielen und ihrer (größeren) Verantwortung nicht gerecht werden[144]. Von daher ist die These Barths vom Gegenüber von Gottes Offenbarung in der Person Jesu Christi zu jeder Form von „Religion" (einschließlich des Christentums), verstanden als ein Organisations- bzw. Systembegriff, auf ihren (christlichen) Wahrheitskern zu überprüfen[145]. Damit ist vielleicht ein Weg aus dem inklusivistischen Denken, das die Religionen nur im Maßstab ihrer inneren Konvergenz mit dem Christentum positiv bewertet, eröffnet, ohne in die erkenntnistheoretisch schwierige Position des Pluralismus verfallen zu müssen. Der Pluralismus postuliert eine allen Religionen vorausliegende Wahrheit, die als ein von keinem Menschen erreichbares Absolutum (bzw. eine Letztwirklichkeit) die Partialität der Religionen begründet. Das biblisch-neutestamentliche Bekenntnis spricht von der Unendlichkeit und Unermesslichkeit Gottes, die in *einem* Menschen anwesend ist[146], ohne dass der menschliche Geist das Wesen dieses Gottes auch nur annähernd erfassen könnte[147].

[144] Ein erster Versuch: H. Waldenfels, *Christus und die Religionen*, Regensburg 2002. Er zitiert (ebd., 53) die Notificatio (vom 26. Februar 2001) der Glaubenskongregation zu dem Buch von J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, N.Y. 1997 (2005[6]), Nr. 2: „Es ist auch fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist. Hinsichtlich der Einheit des göttlichen Heilsplans mit ihrem Zentrum in Jesus Christus ist auch zu halten, dass die heilbringende Aktion des Wortes in und durch Jesus Christus, den menschgewordenen Sohn des Vaters, als den Heilsmittler für die ganze Menschheit vollbracht wird. Es widerspricht daher dem katholischen Glauben, nicht nur das Wort und Jesus bzw. die Heilstätigkeit des Wortes und die Jesu zu trennen, sondern auch zu behaupten, dass es eine Heilstätigkeit des Wortes als solchem in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des menschgewordenen Wortes, gibt". Diese Bekenntnisthese greift ihrerseits *Dominus Iesus*, Nr. 10 f., auf.

[145] Also *nicht* in mehreren Inkarnationen Gottes, die R. Panikkar, *Der unbekannte Christus im Hinduismus* (Dialog der Religionen), Mainz 1986, S. 29–38, annehmen will! Ähnlich auch P. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1972, S. 128 f. Die theologische Gegenthese formulieren jetzt: J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Von der Taufe bis zur Verklärung*, Teil 1, Freiburg 2007; K.-H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Freiburg 2008.

[146] Vgl. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 58), Freiburg 1995, S. 46–51 (mit Belegen aus der Theologiegeschichte); auch DH 3001.

[147] Anm. 81.

LEHRAMTLICHE VERGEWISSERUNG

Die hier vorgetragene Argumentation, die inspiriert ist von der Erklärung der Internationalen Theologenkommission „Das Christentum und die Religionen" (1996)[148] und dem Vortrag von Karl Lehmann bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (2002)[149], soll abschließend – auch im Sinne einer Selbstvergewisserung – mit der Notifikation (2001) der Kongregation für die Glaubenslehre zu dem Buch von Jacques Dupuis, Toward a Christian Theology of Religious Pluralism (1997)[150], verglichen werden. Dupuis war in seiner Religionstheologie von zwei schlichten Prämissen ausgegangen, auf der einen Seite der Unaufgebbarkeit einer kirchlich verantworteten Christologie der Einzigartigkeit und Universalität Jesu Christi und auf der anderen Seite der theologisch positiven Würdigung der Pluralität anderer Religionen (neben dem Christentum)[151]. Er setzt sich von der pluralistischen Religionstheologie (à la John Hick oder Paul Knitter) ab, indem er den universal konstitutiven Charakter des Christusereignisses bekräftigt, aber er stimmt dem Anliegen zu, die Heilsbedeutsamkeit anderer Religionen als vielfältiges (Gnaden-)Handeln Gottes innerhalb einer einzigen Heilsökonomie zu interpretieren[152].

---

[148] Ebd.

[149] Anm. 145.

[150] J. Dupuis, *Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi*, in: SaThZ 10 (2006), S. 100: „Ich wollte darlegen, dass ein trinitarisches Modell der Christologie zu sehen helfen kann, wie die beiden Aussagen verbunden werden können; zum einen, dass das Jesus-Christus-Ereignis konstitutiv für das Heil der ganzen Menschheit ist; und zum anderen, dass die 'Wege', die von anderen religiösen Traditionen angeboten werden, einen authentischen Heilswert für ihre Anhänger haben. Auf gewisse Weise kann man so den Sinn des religiösen Pluralismus, in dem wir leben, innerhalb des Rahmens eines einzigen göttlichen Plans für die Menschheit finden".

[151] Ders., *Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog*, in: SaThZ 10 (2006), S. 141: „Absolute und exklusive Aussagen über Christus und die Christenheit, die den Anspruch auf ausschließlichen Besitz der Selbsterschließung Gottes oder der Mittel des Heils erheben, verzerren die christliche Botschaft und das Bild des Christentums und widersprechen ihnen. Die christliche Identität bekräftigt man am besten in einem offenen Dialog mit anderen religiösen Traditionen und in voller Anerkennung der Gegenwart Gottes in ihnen, die in der Form von Offenbarungen und Heilstaten wirksam ist. … Religiöser Pluralismus darf nicht nur als bloße Gegebenheit betrachtet werden, noch weniger als ein Hindernis für christliche Mission und Identität, sondern als eine göttliche Gnade, für die man dankbar ist. … Ein prinzipieller religiöser Pluralismus gründet sich auf die Initiative Gottes".

[152] Hintergrund: U. Winkler, *Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial*, in: SaThZ 6 (2006), S. 1–8; vgl. die Stellungnahmen von H. Waldenfels: *„Unterwegs zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus". Anmerkungen zum „Fall Dupuis"*, in: StZ 217 (1999), S. 597–610; *Jacques Dupuis – Theologie unterwegs*, in: StZ 219 (2001), S. 217 f.; *Im memoriam Jacques Dupuis SJ*, in: ZMR 89 (2005), S. 58 f.; auch: Kardinal Franz König, *Zur Verteidigung von Pater Dupuis*, in: SaThZ 6 (2006), S. 167–180. Auch: Ch. Heller, *Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus. Die religionstheologischen Positionen Jacques Dupuis' und John Hicks im Vergleich*, in: ZKTh 125 (2003), S. 167–185.

Die Notifikation der Glaubenskongregation hat in dieser Debatte[153] folgende Markierungen gesetzt[154]:

I. Einzige und universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi

1. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus, der menschgewordene, gekreuzigte und auferstandene Sohn Gottes, der einzige und universale Heilsmittler der ganzen Menschheit ist.
2. Es ist fest zu glauben, dass Jesus von Nazaret, der Sohn Marias und der einzige Erlöser der Welt, der Sohn und das Wort des Vaters ist. Aufgrund der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der in Jesus Christus seine Mitte findet, ist außerdem festzuhalten, dass das Heilswirken des Wortes in und durch Jesus Christus, den fleischgewordenen Sohn des Vaters, als den Heilsmittler der ganzen Menschheit verwirklicht ist. Im Gegensatz zum katholischen Glauben steht deshalb die Behauptung, man könnte das Wort und Jesus oder das Heilswirken des Wortes und das Heilswirken Jesu trennen, oder die Theorie eines Heilswirkens des Wortes als solchen in seiner Gottheit, unabhängig von der Menschheit des fleischgewordenen Wortes vertreten.

Die Kongregation für die Glaubenslehre versucht anhand der Veröffentlichung von Dupuis in fünf Punkten, in der Theologie der Religionen quasi Grenzpfeiler und Wegzeichen zu markieren. Sie beruft sich dabei vor allem auf die Enzyklika *Redemptoris Missio* (Dezember 1990) und die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (August 2000). Grundsätzlich für das christliche Selbstverständnis ist zunächst einmal der Hinweis, dass nach dem biblischen Zeugnis das Christentum nicht *den* anderen Religionen gegenübersteht, sondern dass eine ganz eigene Zuordnung zwischen dem Christentum und dem Judentum besteht, die dieses Verhältnis von der Beziehung des Christentums zu allen anderen Religionen unterscheidet. Die Glaubenskongregation weist darauf im beigefügten Kommentar unter Verweis auf NA 4 ausdrücklich hin[155]. Prinzipiell gilt die Glaubensüberzeugung, dass der göttliche Logos (die zweite Subsistenzform der

[153] Text: *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung* Dominus Jesus, hrsg. v. G.L. Müller, Würzburg 2003, S. 142–145 (= Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teologia del pluralismo religioso"), zitiert: S. 143–145.

[154] Der Kommentar wurde zeitgleich mit der Notifikation im „L'Osservatore Romano" v. 27. Februar 2001 veröffentlicht. Abdruck: ebd., S. 148–154; Zitat 154 (= Anm. 2): „Es ist klar festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen dem christlichen Glauben und der Religion Israels ganz eigener Natur ist, denn nach der Lehre des II. Vatikanischen Konzils besteht ein Band, 'wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist' (II. Vat. Konzil, Erklärung *Nostra Aetate*, 4)".

[155] Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und*…, S. 39 (= Nr. 80): „Weder gibt es einen anderen Logos außer Jesus noch einen anderen Geist außer den Geist Christi".

göttlichen Trinität) in Jesus von Nazaret exklusiv inkarniert ist[156]. Jesus von Nazaret *ist* damit in Identität der göttliche Logos (entsprechend der Glaubensformel des Konzils von Chalkedon). Nach dem biblischen Zeugnis des Paulus (Röm 10,9) ist mit diesem Bekenntnis der spezifische Inhalt des christlichen Glaubens umfassend (und ausreichend) umschrieben. In der Konsequenz dieses Gedankens widerspricht also die Bestreitung (oder Relativierung) dieses Glaubensbekenntnisses dem neutestamentlichen Befund und hebt den apostolischen Glauben auf. Die Vertreter (oder Sympathisanten) einer pluralistischen Religionstheologie sprechen deshalb von einem neuen Paradigma der Christologie, das mit Begriffen wie „Aufbruch"[157], „Horizontüberschreitung"[158] oder „Überschreitung eines theologischen Rubikons"[159] umschrieben wird. Es handelt sich in der Tat um die ausdrückliche Leugnung des Bekenntnisstandes der christlichen Großkirchen, der seine Referenzpunkte im NT und in den Konzilsentscheidungen der frühen Kirche, aber auch in neueren Dokumenten[160] findet. Jesus von Nazaret und der göttliche Logos können deshalb (nach christlichem Verständnis) nicht voneinander getrennt oder gar einander entgegengesetzt werden[161].

[156] R. Bernhardt, *Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, in: ZThK 91 (1994), S. 230–246.

[157] *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hrsg. v. R. Bernhardt, Gütersloh 1991.

[158] P.F. Knitter, Vorwort zu *The Myth of Christian Uniqueness…*, (Anm. 70), S. VIII: „… the crossing of a theological Rubicon".

[159] So erklärt etwa die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen (veröffentlicht 1997) (Nr. 16): „Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen". Zitat: K. Lehmann, *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation*. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre (21. September 1998) (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998, S. 40.

[160] J. Werbick, *Theologie der Religionen und katholisches Selbstverständnis aus der Sicht der katholischen Theologie*, in: ZThK 103 (2006), S. 93, sieht das (bei all seiner Kritik an *Dominus Iesus*) ähnlich, wenn er auf das Axiom des Augustinus „opera trinitatis ad extra sunt indivisa" verweist: Der Geist Christi bewirkt nichts anderes als das, was in Jesus Christus geoffenbart wurde und geschehen ist.

[161] DV 2: „Gott hat in seiner Güte und Wahrheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen".

II. Einzigkeit und Fülle der Offenbarung in Jesus Christus

3. Es ist fest zu glauben, dass Jesus Christus der Mittler, die Vollendung und die Fülle der Offenbarung ist. Im Gegensatz zum Glauben der Kirche steht deshalb die Meinung, die Offenbarung Jesu Christi sei begrenzt, unvollständig und unvollkommen. Obwohl die volle Erkenntnis der göttlichen Offenbarung erst am Tag der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit erlangt wird, bietet die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi alles, was für das Heil des Menschen notwendig ist, und bedarf keiner Vervollständigung durch andere Religionen.
4. Es steht im Einklang mit der katholischen Lehre, dass die Samenkörner der Wahrheit und des Guten, die sich in den anderen Religionen finden, eine gewisse Teilhabe an den Wahrheiten sind, welche die Offenbarung Jesu Christi enthält. Hingegen ist es ein Irrtum anzunehmen, dass diese Elemente des Wahren und des Guten oder einige von ihnen sich nicht letztlich vom Quellgrund der Mittlerschaft Jesu Christi herleiten.

Nach christlichem Verständnis hat Gott in der „Fülle der Zeit" (Mk 1,15f; Gal 4,4; Eph 1,10; Hebr 1,2) s*ich selbst* (als den trinitarischen Gott) im Christusgeschehen offenbart. Jesus von Nazaret ist uns von Gott (durch seine Offenbarung) „zur Weisheit … Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung gemacht" worden (1 Kor 1,30). Nach dem biblischen Zeugnis ist er der „Urheber des Lebens" (Apg 3,15), der „Name", in dem allein das Heil zu finden ist (Apg 4,16), der exklusive „Weg und die Wahrheit und das Leben" (Joh 14,6: *niemand kommt zum Vater außer durch mich*). Die kirchliche Lehrtradition hat deshalb Jesus Christus als den „Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung" (DV 2) beschrieben. Das Vaticanum II hat im 1. Kapitel der Offenbarungskonstitution dieses biblisch und patristisch begründete Offenbarungsverständnis pointiert zusammengefasst: Offenbarung ist in dieser Sicht nicht vorrangig (oder gar ausschließlich) die Übermittlung satzhaft gefasster (übernatürlicher) Aussagen, sondern in ihrem Wesen die Selbsterschließung des trinitarischen Gottes, der in eine Gemeinschaft mit den Menschen treten will[162]. Offenbarung hat also in diesem Verständnis einen zutiefst personalen Charakter und ist eigentlich und in ihrem Wesen Person, Christus Jesus (vgl. Kol 1,27). Damit ist eine trinitarische Interpretation des Offenbarungsgeschehens gegeben: Die Bewegung der Offenbarung geht aus vom (und ist begründet im) Vater, ereignet sich und trifft auf uns Menschen in Jesus Christus und ermöglicht dadurch unseren Zugang zur Gemeinschaft mit Gott im Heiligen Geist[163]. An zentraler Stelle steht

[162] J. Ratzinger, *Kommentar zu „Dei Verbum"* (Vorwort, Kap. 1 f.), in: LThK^2 13, 504–528, 507.

[163] Zusammenfassend (und mit Belegen aus der Literatur): Helmut Hoping, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. v. P. Hünermann, B.J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg 2005, S. 736–750.

die historische Person Jesus von Nazaret (als die entscheidende Personifikation dieses Geschehens)[164], der auf diese Weise zum hermeneutischen Schlüssel und zum Scharnier der Offenbarungs- und Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen wird. Nach christlich-theologischem Verständnis ist also die Offenbarung Gottes in einem theozentrisch, personal und geschichtlich und (diese Qualifikationen zusammenfassend und zuspitzend) christozentrisch[165]. Das Lehramt hat deshalb immer darauf hingewiesen, dass mit der personalen Offenbarung Gottes in Jesus Christus „keine neue öffentliche Offenbarung" vor der Parusie mehr zu erwarten ist (DV 4,2; vgl. LG 25,4; DH 3070). Diese Aussage ist fundiert in der christlichen Überzeugung, dass Jesus Christus zugleich die historische Person und der eschatologische Vollender ist[166]. Von Gott aus gesehen, ist damit alles gesagt. Vom Menschen aus gesehen allerdings beginnt jeweils in jedem einzelnen Individuum und in der Menschheitsgeschichte die fortdauernde Aneignung dieses ein für allemal geschehenen (und als partikuläres eschatologische Bedeutung besitzenden) Handelns Gottes in Jesus Christus[167]. Die göttliche Offenbarung in Jesus Christus bedarf also keiner quantitativen „Vervollständigung" (wenn sie denn wirklich *Selbstoffenbarung* Gottes ist), aber sie muss ständig (DV 5: „mehr und mehr") qualitativ durchdrungen und „vertieft" (vgl. ebd.) werden. In der Patristik begegnet der Gedanke, dass die nichtchristlichen Philosophen (nicht so sehr allerdings der konkrete religiöse Kult oder die polytheistisch inspirierte

[164] Ebd., S. 739.

[165] J. Ratzinger, *Kommentar…*, *S.* 511 f. Ebd., S. 10 f.: „Gott hört nicht willkürlich an irgendeinem Punkt der Geschichte und an irgendeiner Stelle seines Gespräches auf zu reden, obgleich es an sich noch viel zu sagen gäbe, sondern Christus ist das Ende von Gottes Sprechen, weil es nach ihm und über ihn hinaus nichts mehr zu sagen gibt, denn in ihm hat Gott sich selbst gesagt (mit Hinweis auf K. Rahner, *Zur Frage der Dogmenentwicklung*, in: SzTh 1, 49–90, S. 60; Anm. W.K.)".

[166] Vgl. DV 5: Der Heilige Geist „vervollkommnet den Glauben ständig durch seine Gaben, um das Verständnis der Offenbarung mehr und mehr zu vertiefen". J. Ratzinger, *Kommentar…*, 510: „Zugleich wird freilich deutlich, inwiefern das Christusgeschehen gerade als Ende auch ein notwendig weitergehender Anfang ist, der die ganze Geschichte hindurch Gegenwart und Verheißung des Kommenden bleibt. … So kann die folgende Geschichte zwar nicht mehr überschreiten, was in Christus geschehen ist, wohl aber muss sie versuchen, es allmählich einzuholen, die Menschheit einzuholen in den Menschen, der als Mensch von Gott her der Mensch für aller anderen, der Raum aller menschlichen Existenz und der definitive Adam ist".

[167] Ch. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions* (BSRel 57), Rom 1984. Zu beachten ist allerdings der Hinweis: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, S. 68: „Die Vätertexte von den 'Samen des Wortes' (und ähnliche Gedankenfiguren), die man heute als Belege für den Heilscharakter der Religionen anführt, beziehen sich im Original gerade nicht auf die Religionen, sondern auf die Philosophie, auf eine 'fromme' Aufklärung, für die Sokrates steht, der gleichzeitig Gottsucher und Aufklärer war". Hintergrund: L. Honnefelder, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie"*, in: *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*, hrsg. v. C. Colpe, L. Honnefelder M. Lutz-Bachmann, Berlin 1992, S. 55–75.

Mythenproduktion der Dichter) in einer göttlichen Pädagogik „Vorstufen" zur christlichen Offenbarungsverkündigung seien[168]. Bei Justin[169] findet sich die Vorstellung von den *logoi spermatikoi* bzw. von den *spermata* des Logos, von den samenhaft ausgestreuten Spuren des göttlichen Logos in den Weisheitslehren der großen heidnischen Philosophen (insbesondere des Sokrates), aber auch in der Literatur und der (philosophisch gereinigten) religiösen Dichtung der Antike, in denen sich die göttliche Wahrheit außerhalb des Christentums und schon vor ihm in Koexistenz zur gesamten Menschheitsgeschichte artikuliert[170]. Irenaeus von Lyon argumentiert, dass Gott der Menschheit ständig durch sein Wort (allerdings mit unterschiedlichen Mitteln) beistehe[171]. In diesem Sinn kann Augustinus davon reden, dass die christliche *religio* schon „bei den Alten, ja bereits am Anfang der Menschheit dagewesen" sei[172].

III. Universales Heilswirken des Heiligen Geistes

5. Der Glaube der Kirche lehrt, dass der Heilige Geist, der nach der Auferstehung Jesu Christi wirkt, der vom Vater gesandte Geist Christi ist, der das Heil der Christen wie der Nichtchristen wirkt. Im Widerspruch zum katholischen Glauben steht deshalb die Auffassung, das Heilswirken des Heiligen Geistes könne sich über die universale Heilsordnung des fleischgewordenen Wortes hinaus erstrecken.

Hier wird noch einmal Kap. 2 von *Dominus Jesus* (= „II. Der Fleisch gewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk") zusammengefasst[173]. Das römische Lehramt kritisiert eine theologische Auffassung, derzufolge es eine „Heilsordnung

[168] Justin, *Apol*. 6, 1–3; 13, 2–6. Zu Justin: P. Bruns, *Andere Religionen im Urteil der Kirchenväter – Bemühungen zum apologetischen Anliegen des Märtyrers Justin*, in: *Das Christentum und die Weltreligionen* (Theologie im Kontext 8), hrsg. v. R. Göllner, Münster 2000, S. 47–60, besonders 53–60. Eine Nachwirkung des Gedankens erscheint in der traditionellen katholischen Totenliturgie: „Dies irae, dies illa, solvet saeclum in favilla, teste (!) David cum (!) Sibilla". Zur positiven Aufnahme dieses in der patristischen Theologie vorfindlichen Gedankens der „Samenkörner" des Logos durch das katholische Lehramt: Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und*…, S. 23–25.

[169] Zum Begriff des Adventlichen im vorchristlichen „Heidentum": Th. Haecker, *Vergil. Vater des Abendlandes* (Leipzig 1931) Neudruck: München 1947[2], S. 117 f.

[170] Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* IV 28, 2.

[171] Augustinus, *Retractationes* I 12, 3 (= CSEL 36, 58): „Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carne, unde vera religio quae iam erat, coepit appellari christiana".

[172] Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung* Dominus Jesus *über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (6. August 2000) (VApS 148), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, 12–16 (= Nr. 9–12). Kommentar: L.F. Ladaria, *Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk*, in: *Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche*…, S. 87–99.

[173] Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung* Dominus Jesus..., S. 12 (= Nr. 9).

des ewigen Wortes" gebe, „die auch außerhalb der Kirche und ohne Beziehung zu ihr gelte", und neben ihr eine „Heilsordnung des Fleisch gewordenen Wortes" bestehe. „Die erstgenannte Heilsordnung sei universaler als die zweite, die sich auf die Christen allein beschränke, auch wenn Gott in ihr in reicherem Maße gegenwärtig sei"[174]. Im Grunde ist hier eine Grenze markiert, die in der Debatte um die „pluralistische Religionstheologie" unter dem Stichwort der (vermeintlich objektiven oder religionsneutralen) „Vogelperspektive" bzw. Metaperspektive verhandelt wird[175]: Nach welchen Kriterien beurteile ich die Tatsächlichkeit des Wirkens des Geistes (außerhalb des jüdisch-christlichen Kontextes)? In der Praxis scheinen „pluralistische Religionstheologien" „induktiv" (im Ausgang von der eigenen Tradition her)[176] zu einer solchen „Vogelperspektive" kommen zu wollen. Dann wird aber schon erkenntnistheoretisch fraglich, ob das behauptete Wirken des göttlichen Logos außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition tatsächlich unabhängig von dieser gefunden worden ist.

Bezogen auf die christliche Theologie stellt sich zusätzlich die Frage, ob das Wirken des göttlichen Logos (außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) als relevant für die Heilsfrage oder für die Wahrheitsfrage gesehen wird. Es ist eine durchaus biblisch begründete Überzeugung, dass die Orthopraxis den Primat vor der bloßen Orthodoxie besitzt. Sie ist in biblischer Sicht auch vereinbar mit der neutestamentlichen Grundaussage, dass Jesus von Nazaret der einzige Sohn Gottes ist. Relevant ist hier Mt 25,31-46[177]. Andererseits braucht jede Praxis ein

[174] J. Werbick, *Heil durch Christus allein? Die „Pluralistische Theologie und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), hrsg. v. M. von Brück, J. Werbick, Freiburg 1993, S. 38 f.

[175] Zumindest behauptet das John Hick von sich. Vgl. die (polemische) Rezension von P. Schmidt-Leukel zu: G. Gäde, *Viele Religionen – ein Wort Gottes*, in: „Religionen im Gespräch" 5 (1998), S. 594.

[176] Zur Exegese: G. Lohfink, *Universalismus und Exklusivismus des Heils im Neuen Testament*, in: *Absolutheit des Christentums* (Anm. 82), S. 74–79; vgl. auch J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II. Teil. Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThK), Freiburg 1992², S. 371 f.: „Das Verhältnis der Kirche zu den Völkern ist anlässlich der Versammlung aller vor dem Thron des Menschensohnes anders zu bestimmen. Erneut ist auf die mt Idee von der Basileia des Menschensohnes aufmerksam zu machen, die wir bereits als eine universale Größe kennengelernt haben, die nicht mit der universalen Kirche identisch ist, die darüber hinausgreift und die gesamte (Menschen-)Welt umfasst (vgl. besonders 13,38.41)". Eine ähnliche Argumentation, dass das *Tun* der Liebe die Menschen an Jesus Christus, auch wenn sie ihn nicht kennen, angleiche (und zum Heil führen könne), so dass dieser de facto das Haupt einer solchen Gemeinschaft von Tätern und Täterinnen der Liebe wird, findet sich bei Thomas von Aquin: M. Seckler, *Das Haupt aller Menschen*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*, Freiburg 1988, S. 34–39.

[177] J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum*..., S. 100–102, besonders S. 101: „Wenn die Forderung nach Orthopraxie (sic!) einen Sinn haben und nicht das Feigenblatt für Unverbindlichkeit sein soll, dann muss es auch eine für jedermann erkennbare gemeinsame Praxis geben, die über das allgemeine Gerede von Ich-Zentrierung und Du-Beziehung hinausgeht".

Wahrheitskriterium, das objektiviert werden muss, wenn es nicht ins Beliebige verschwimmen soll[178]. Hier stellt sich dann die Wahrheitsfrage[179]. Für das NT wie für die frühkirchlichen Autoren (und das Lehramt) ist jedenfalls unstrittig, dass das Wirken des Logos (außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition) nicht unabhängig von der Inkarnation des Logos in Jesus Christus dargestellt werden kann, so dass dieser als die hermeneutische Entschlüsselung der Menschengeschichte erscheint.

IV. Hinordnung aller Menschen auf die Kirche

6. Es ist fest zu glauben, dass die Kirche Zeichen und Werkzeug des Heils für alle Menschen ist. Es widerspricht dem katholischen Glauben, die verschiedenen Weltreligionen in Bezug auf das Heil als zur Kirche komplementäre Wege zu betrachten.
7. Nach katholischer Lehre sind auch die Anhänger der anderen Religionen auf die Kirche hingeordnet und alle zur Teilhabe an ihr berufen.

Das Vaticanum II nennt in der Kirchenkonstitution die Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen (*signum*) und Werkzeug (*instrumentum*) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" (LG 1). Damit wird einerseits eine biblisch-patristische Sicht der Kirche (Kirche als *mysterium* bzw. *sacramentum* meint die Verdichtung der göttlichen Heilsökonomie in einer konkreten sichtbaren Gestalt) aufgegriffen, andererseits aber auch eine mittelalterlich-neuzeitliche Vision der Kirche (Kirche als instrumentale Wirkursächlichkeit und als eigenständiges geschichtliches Heilssubjekt) in den Blick genommen[180]. Damit ist die Kirche – wie im NT etwa im Epheserbrief durchexerziert – in Relation zur Welt und zur Menschheit gestellt. Sie hat die universale Aufgabe, die Christusbezogenheit der Menschheit, die in der Kirche zeichenhaft-sakramental schon sichtbar geworden ist, auch in der Gesamtmenschheit (in der sie gegenwärtig nur latent anwesend ist) aufleuchten zu lassen[181]. Diese Sicht der

[178] Diskussion verschiedener Modelle: G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, London 1984. Zur Kritik von einem „kognitivistisch-proportionalistischen" Standpunkt aus an dem von Lindbeck selbst favorisierten Modell, das Ähnlichkeit mit der Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein hat: A. Kreiner, *Versöhnung ohne Kapitulation. Überlegungen zu George A. Lindbecks „The Nature of Doctrine"*, in: Cath 46 (1992), S. 307–321.

[179] P. Hünermann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche* Lumen Gentium, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, hrsg. v. P. Hünermann, B.J. Hilberath, Freiburg 2004, S. 356.

[180] Ebd.: „Kirche hat zur Aufgabe, durch die Weise ihres Daseins und durch ihre Verkündigung die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und den Sinn ihres menschlichen Miteinanderseins geschichtlich-zeichenhaft aufzudecken. Kirche und Menschheit gehören zusammen".

[181] LG 13,1: „Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muss dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten".

Menschheit (und die Aufgabe der Kirche in ihr) entfalten LG 13 und LG 16. Das 2. Kapitel der Kirchenkonstitution, zu dem die beiden Artikel gehören, beschreibt die Kirche als „Volk Gottes". Auch das ist ein biblischer (bei Paulus allerdings wegen seiner engen Konnotation mit dem Volk Israel eher selten verwendeter) Begriff. Der „neue" Bund, von dem Jes 31,31-34 spricht, ist ein von Jesus Christus in der Passion „gestiftetes" Volk „aus Juden und Heiden", das „im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte" (LG 9,1). Als Ziel des Heilsratschlusses Gottes wird die Sammlung *aller* Menschen[182] „aus der Zerstreuung wieder zur Einheit" genannt (LG 13,1). Im Grunde ist hier das traditionelle Kirchenattribut der „Katholizität" beschrieben (vgl. LG 13,3f). Das Vaticanum II entfaltet daran anknüpfend in LG 14–16 die Sicht der Zuordnung *aller* Menschen auf die in der Kirche sichtbar gewordene und in ihr durch die Geschichte tradierte Heilswirklichkeit des Christusgeschehens (die ja nach christlicher Überzeugung die einzige *Selbstoffenbarung* Gottes ist).

Die Darstellung von LG 14–16 steht in einem biblischen und theologiegeschichtlichen Kontext[183]. Schon im NT finden sich zwei Stränge von Glaubensaussagen, die zwei zunächst unterschiedliche Glaubensüberzeugungen artikulieren. Die eine Gruppe von Texten bezeugt den *allgemeinen* Heilswillen Gottes (Röm 11,32; 1 Tim 2,1-6; 4,10) und die im Glauben eröffnete Erfahrung, dass Gott durch seine Gnadenerleuchtung in *allen* Menschen am Werk ist (vor allem im johanneischen Schrifttum: Joh 1,29; 3,16f; 4,23f; 8,12; 1 Joh 2,2). Schon das AT kennt „heilige Heiden"[184], Menschen, die von Gott wegen ihres Glaubens gewürdigt werden, obwohl sie nicht sichtbar zur Sammlungsbewegung Gottes gehören, die mit Abraham beginnt. Genannt werden im AT z.B. Abel, Henoch, Noach, die Moabiterin Rut, Hiob und der Prophet Bileam. Auch Jesus spricht sich über einzelne Nichtisraeliten sehr positiv aus: Tyron und Sidon haben sich bekehrt (Mt 11,21f); der Glaube des fremden Hauptmanns wird hervorgehoben (Lk 7,9: „Nicht einmal in Israel habe ich einen solchen Glauben gefunden"); die Leute von Ninive haben sich bekehrt und Buße getan (Lk 11,32); der Fremde aus Samaria wird gelobt, der geheilt wird und Gott dankt, während neun Israeliten, die vom Aussatz befreit werden, Gott nicht danken (Lk 17,11-19)…

Auf der anderen Seite findet sich ein umfangreicher Corpus neutestamentlicher Texte, die allesamt die Überzeugung artikulieren, dass *nach* dem konkreten Christusgeschehen[185] den Menschen das Heil *nur* durch Jesus Christus zuteil wird

[182] W. Klausnitzer, *Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer*, Regensburg 2008², S. 40–55 (= Kap. 2: „Gibt es 'Heil' auch außerhalb des Christentums und in anderen Religionen?").

[183] J. Danièlou, *Die heiligen Heiden des Alten Testaments*, Stuttgart 1958.

[184] Für die Heilsmöglichkeit von Menschen *vor* Jesus Christus gab es verschiedene Theorien.

[185] In Mk 16,16 (aus dem Nachtrag zum Markusevangelium) heißt es: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden; wer nicht glaubt, wird verdammt werden". Der Sinn des Satzes ist nicht ganz so eindeutig, wie er klingt. Glaube und Taufe *zusammen* verbürgen das Heil. Das Fehlen des Glaubens, für sich allein, führt ins Unheil. Was aber ist mit den nichtgetauften Glaubenden?

(Apg 4,12; vgl. Joh 10,7-10; 14,6). In diesen Zusammenhang gehören auch die Gerichtspredigten Jesu (etwa Mk 8,34 - 9,1; 13), die paränetischen Passagen der Paulusbriefe (z.B. 1 Thess 2,15 f.; 1 Kor 3,17; 16,22; 2 Kor 5,10; Phil 3,18f) und das Johannesevangelium (Joh 3,14-21; 5,19-30; 12,44-50), die den Menschen mit der sehr realen Möglichkeit des Unheils konfrontieren, wenn er sich der geforderten Umkehr versagt, aber auch Worte über die Heilsnotwendigkeit der Taufe (Joh 3,3-7; Apg 2,37f; Tit 3,5-7)[186].

Die lehramtlichen Texte haben konsequent daran festgehalten, dass Jesus Christus für *alle* Menschen gestorben ist[187]. Das Konzil von Trient verwirft die These, die Gnade der Rechtfertigung werde nur den Prädestinierten zuteil, die übrigen jedoch würden zwar „gerufen", empfingen aber die Gnade nicht[188]. Innozenz X. erklärt in der Konstitution *Cum occasione* (31. Mai 1653) gegenüber den Jansenisten, es sei „schändlich, der göttlichen Barmherzigkeit abträglich und häretisch", zu bestreiten, „dass Christus für schlechthin alle Menschen gestorben sei oder sein Blut vergossen habe"[189]. Ebenso wird lehramtlich festgehalten, dass Jesus Christus als wiederkommender Richter im universalen Endgericht *alle* Menschen nach ihren Taten beurteilen wird[190]. Die Debatte um die Frage, wie die Aussagen über die Heilsnotwendigkeit des Bekenntnisses zu Jesus Christus und die Heilsnotwendigkeit von Taufe *und* Kirche (und auch über das universale Gericht durch Jesus Christus) mit den Aussagen über den universalen Heilswillen (und das universale Heilshandeln) Gottes zu vermitteln seien, beginnt schon in der Patristik. Auf der einen Seite dieser theologischen Debatte stehen diejenigen Autoren, die

[186] Vgl. Konzil von Nikaia: DH 125. Der „Katechismus der Katholischen Kirche" (München 1993, 187 [= Nr. 605]) erläutert die Matthäusstelle (Mt 20,28), dass Jesus sein Leben hingebe „als Lösegeld für viele": „Der Ausdruck 'für viele' ist nicht einengend, sondern stellt die ganze Menschheit der einzigen Person des Erlösers gegenüber, der sich hingibt , um sie zu retten". Im Folgenden wird auf die Synode von Quiercy (853) verwiesen. Die Synode sieht die Erlösungstat Jesu Christi universal; die Rezeption dieser Tat sei allerdings ein davon zu unterscheidendes Phänomen (DH 624): „So wie es keinen Menschen gibt, gegeben hat oder geben wird, dessen Natur nicht in unserem Herrn Jesus Christus angenommen war, so gibt es keinen Menschen, hat es keinen gegeben und wird es keinen geben, für den er nicht gelitten hat; gleichwohl werden nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Größe und Fülle des Lösegeldes, sondern bezieht sich auf den Anteil der Ungläubigen und derer, die nicht mit dem Glauben glauben, 'der durch die Liebe wirkt' (Gal 5,6); denn der Kelch des menschlichen Heiles, der durch unsere Schwachheit und die göttliche Kraft bereitet wurde, hat es zwar in sich, dass er allen nützt; wenn er aber nicht getrunken wird, heilt er nicht".

[187] DH 1567 f.

[188] DH 2005 f.

[189] Vgl. DH 125; 1002.

[190] Cyprian, *Ep*. (73) *ad Iudaicum* 21 (CSEL 3, 795): „… quia salus extra ecclesiam non est..." Hermann-Josef Vogt, Cyprian – Hindernis für die Ökumene?, in: ThQ 164 (1984), S. 1–15, weist auf die Bedeutung hin, die der Vers Mt 12,30 („Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich…") für Cyprian gewinnt, während Mk 9,40 („Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns") keine Berücksichtigung findet.

wie Cyprian[191] oder Martin Luther[192] die Heilsnotwendigkeit eines expliziten Christusbekenntnisses vertreten. Auf der anderen Seite befinden sich Autoren, die unter Zuhilfenahme bestimmter Theologumena, etwa der *Ecclesia ab Abel*, der Stimme Gottes im Gewissen des Einzelnen, des *Votums*, des *Limbus parvulorum* oder der Endentscheidungshypothese, auch Menschen außerhalb der amtlichen jüdisch-christlichen Tradition eine Heilsmöglichkeit eröffnen wollen. Das Lehramt hat einerseits den Satz des Cyprian („Außerhalb der Kirche kein Heil") in der Zuspitzung des Fulgentius Ruspe, der konkrete Personengruppen (Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker) unter das Verdammungsurteil stellt, auf dem Konzil von Ferrara-Florenz (1442) proklamiert[193]. Die rigorose Auslegung des Satzes durch den Jesuiten Leonard Feeney, der behauptete, alle Menschen seien vom ewigen Heil ausgeschlossen, ausgenommen Katholiken und Katechumenen („Boston-Häresie"), wurde jedoch durch die Glaubenskongregation unter Pius XII. 1949 verurteilt und Feeney selbst (in einer tragischen Entwicklung) 1953 exkommuniziert[194]. Damit ist die offizielle kirchliche Lehre selbst geradezu dialektisch formuliert[195]. Ein wichtiges lehramtliches Wort zu diesem Thema hat das Vaticanum II formuliert: In der Kirchenkonstitution (LG 16) wird erklärt, dass die Menschen, die in anderen Religionen leben, und sogar Menschen, die sich als areligiös oder als Atheisten bezeichnen, aber sich um ein rechtes Leben bemühen, Gottes Gnade und das Heil finden können. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* heißt es (Nr 22): Die Erlösung der Menschen geschieht durch Christus. Das

[191] Der Große Katechismus (Schluss des 3. Artikels), in: BSLK 661: „Darümb scheiden und sondern diese Artikel des Glaubens uns Christen von allen anderen Leuten auf Erden. Dann was außer der Christenheit ist, es seien Heiden, Türken, Jüden oder falsche Christen und Heuchler, ob sie gleich nur einen wahrhaftigen Gott gläuben und anbeten, so wissen sie doch nicht, was er gegen ihn gesinnet ist, können sich auch keiner Liebe noch Guts zu ihm versehen, darümb sie in ewigem Zorn und Verdammnis bleiben. Denn sie den Herrn Christum nicht haben, dazu mit keinen Gaben durch den Heiligen Geist erleuchtet und begnadet sind". Vgl. auch WA 40/1, 603–606; WA.TR 5, Nr. 5505.

[192] Vgl. DH 1300–1353, 1351. Schon vorher hatte Bonifaz VIII. in der Bulle *Unam sanctam* (1302) die Heilsnotwendigkeit der Kirche geradezu in der Unterordnung unter den römischen Pontifex verdichtet (DH 875).

[193] DH 3866–3873. In der Auseinandersetzung mit den Jansenisten indizierte das Heilige Offizium 1690 die (ein wenig an Fulgentius von Ruspe erinnernde) Aussage (DH 2305): „Heiden, Juden, Häretiker und andere Derartige empfangen überhaupt keinen Einfluß von Jesus Christus…"

[194] J. Ratzinger, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, S. 348: „Der Satz 'Außer der Kirche kein Heil' konnte und kann fortan nur noch in dialektischer Einheit mit der Verwerfung der Behauptung 'Außer der Kirche keine Gnade' genannt werden. Das bewusste Aufnehmen dieser Dialektik entspricht fortan allein dem Stand der kirchlichen Lehre". Vgl. den Überblick: M. Lochbrunner, *Extra ecclesiam nulla salus. Zum Paradox einer exklusiven Formulierung eines inklusiven Sinnes*, in: *Donum veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche*, FS Anton Ziegenaus, hrsg. v. M. Hauke, M. Stickelbroeck, Regensburg 2006, S. 375–391.

[195] R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*…, S. 591–693.

> gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle Menschen gestorben ist, und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.

Welche Rolle spielen nun die anderen großen Weltreligionen in diesem Prozess der Heilsvermittlung? Seit der Erklärung *Nostra Aetate* wird in der katholischen Theologie unter dem Stichwort „Theologie der Religionen" verstärkt über die mögliche Stellung der nichtchristlichen Weltreligionen im Heilsplan Gottes nachgedacht[196]. Wichtig ist allerdings in diesem Zusammenhang der Hinweis, dass das Christentum nicht einfach *den* anderen (Welt-) Religionen im Block entgegensteht. Die einzigartige und exklusive Relation des Christentums zur jüdischen Religion ist ein unaufgebbarer Bestandteil der christlichen Identität (vgl. Röm 9-11). Johannes Paul II. hat darüber hinaus immer wieder eine Nähe der sogenannten „Abrahams-Religionen" (Judentum, Christentum, Islam) unterstrichen, die sie von den anderen Religionen unterscheidet[197]. Die Kirchenkonstitution hat in LG 14–16 die ganze Menschheit (einschließlich der Religionen) in konzentrischen Kreisen dem „Gottesvolk" (und damit letztlich Jesus Christus als „Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, und gegenwärtig wird", wie LG 14,1 erläutert) zugeordnet. Die sichtbare Zugehörigkeit zu diesem Gottesvolk (bzw. dieser Kirche) (mit Glaube und Taufe) ist für jene Menschen heilsnotwendig, die um seine von Gott durch Jesus Christus gestiftete (Heils-)Notwendigkeit wissen (LG 14,1). Ausdrücklich wird aber darauf hingewiesen, dass eine bloß äußerliche, institutionelle Zugehörigkeit („dem Leibe", aber nicht „dem Herzen" nach, wie mit dem Zitat von Augustinus gesagt wird) in Hinblick auf das Heil nutzlos ist (LG 14,2). Diese Unterscheidung nimmt natürlich Bezug auf die bekannte Augustinusstelle, die der nordafrikanische Theologe allerdings im Kontext seiner Prädestinationslehre entwickelt[198]. Ausgangspunkt dieser Differenzierung ist die schon im NT bezeugte und von Augustinus (vor allem im Kampf gegen die Donatisten) theologisch reflektierte Tatsache, dass die Kirche in dieser Weltzeit ein *corpus permixtum*, eine Mischform aus Guten und Schlechten ist, wobei ihr (in der Terminologie des Augustinus) manche nur *de numero* und leider nicht alle

[196] Eine differenzierte Auseinandersetzung mit diesem Gedanken: F. Körner, *JHWH, Gott, Allāh: drei Namen für dieselbe Wirklichkeit*, in: ThPQ 158 (2010), S. 31–38.

[197] 1 Joh 3,4 f.: PL 35, 199; auch 37, 1428; 39, 156. In „De catechizandis rudibus", 22, 40 (PL 40, 339), redet Augustinus von den *latentes sancti*, den verborgenen Heiligen. WA 18, 652, nimmt das auf: *Abscondita est ecclesia, latent sancti*.

[198] Die klassische orthodoxe Theologie bestreitet die Differenz zwischen der sichtbaren und der verborgenen Kirche. Vgl. R. Slenczka, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, S. 44: „Die Gestalt der Kirche ist ein Kriterium für das Vorhandensein von Kirche".

de merito angehören[199]. Ausdrücklich wird vom Konzil anerkannt, dass die nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften (trotz des Fehlens von nach katholischem Verständnis wichtigen ekklesialen Elementen) gleichwohl „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles" seien und vom Geist Christi als „Mittel des Heiles" (*media salutis*) gebraucht würden (UR 3,4).

In der „Theologie der Religionen" wird seit einiger Zeit (manchmal unter Hinweis auf die Position von Karl Rahner) die Auffassung vertreten, die nichtchristlichen Religionen (gewöhnlich wird das ohne genauere Differenzierung gesagt) seien „Heilswege". Heinz Robert Schlette hat sogar die Meinung vertreten, die anderen Religionen seien „ordentliche" Heilswege, während das Christentum der „außerordentliche" Heilsweg sei[200]. Die Adjektive „ordentlich" und „außerordentlich" sind hier streng dogmatisch im Sinne der „Theologischen Erkenntnislehre" zu verstehen. Das „ordentliche" Lehramt ist die alltägliche bzw. gewöhnliche (aber nicht immer völlig präzise) Lehrausübung der Bischöfe in ihrem pastoralen Alltag (in der Liturgie, der Verkündigung in Predigten, Ansprachen und Hirtenbriefen usw.). Die „außerordentliche" Lehrverkündigung des Lehramtes geschieht in Eindeutigkeit auf Konzilien oder in bestimmten definierten päpstlichen Verlautbarungen. Schlette bezieht sich hier auf eine konkrete Argumentation Rahners, die jedoch der eigentlichen Intention der Jesuitentheologen (dass jeder Mensch in verschiedenen geschichtlichen Situationen und natürlich *auch,* aber nicht exklusiv, in den gesellschaftlichen Vollzügen der Religionen eine existenziell-heilsrelevante Grundentscheidung realisieren könne) widerspricht[201]. Vereinzelt erklärt nämlich Rahner, dass aufgrund der sozialen Natur des Menschen die gesellschaftliche Verfasstheit der Religion zum Wesen der Religion selbst gehöre, so „dass man also Religion nur dann habe, wenn man sie in einer gesellschaftlichen Form hat"[202]. Max Seckler hat darauf hingewiesen, dass dies keine notwendige, sondern nur eine mögliche Schlussfolgerung, ja ein „Trugschluss" sei, der letztlich einem religionstheologischen Pluralismus Vorschub leiste[203]. Schlette rezipiert durchaus die Intention der Formel von den „legitimen Religionen", mit der Rahner die (nichtchristlichen) Religionen als mögliche Orte der Heilsvermittlung benennen (oder sie jedenfalls nicht von dieser ausschließen) will, überspitzt aber diesen Ansatz,

[199] H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer „Theologie der Religionen"* (QD 22), Freiburg 1963, S. 66–112. Aus diesem Grund meint Schlette auch (gegen Rahner), die Zeit der christlichen Mission sei beendet. Vgl. ders., *Zur Theologie der Religionen*, in: Orien. 51 (1987), S. 155.

[200] Vgl. D. Ziebritzki, *„Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie*…, S. 75–82.

[201] K. Rahner, *Das Christentum*…, S. 142. Ähnlich ebd., S. 151.

[202] M. Seckler: *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, in: ThQ 166 (1986), S. 178 f.; *Synodos der Religionen. Das „Ereignis von Assisi" und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, in: ThQ 169 (1989), S. 19 f.; *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen? Kritische Beobachtungen zu einer Dokumentation*, in: ThQ 172 (1992), S. 128.

[203] H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*…, S. 104.

indem er mit seiner Rede von „ordentlichen Heilswegen" die Religionen als die für das Heil zuständigen Sonderinstanzen in den Vordergrund rückt. Die Religionen sind (als Heilswege) nicht mehr nur (vor einer existenziellen Begegnung mit dem Christusgeschehen) *legitim* (also erlaubt), sondern sie sind eben die „ordentlichen" (allgemeinen und alltäglich-normalen) Wege der Menschen zu Gott. Die heilsvermittelnde Ursache ist bei Schlette nicht, wie bei Rahner, der sittliche Akt, der aufgrund des „übernatürlichen Existentials" als solcher zugleich ein „religiöser" ist und sich an und in irgendeinem (!) kategorialen Gegenstand aktualisiert, sondern die Heilsvermittlung geschieht durch die konkrete Kulthandlung, in der sich die Gottesbegegnung in „nicht näher zu analysierender Weise" vollzieht[204]. Dieser Unterschied zwischen Rahner und Schlette wurde nicht von allen Kritikern gesehen[205]. Der schärfste Kritiker dieser Position, die eigentlich nur die Position Schlettes ist, ist Max Seckler. Er sprach vom „Heilswegunfug" katholischer Religionstheologie und erklärte, diese Rede sei ein Rückschritt gegenüber LG 16[206]. Das Konzil beschränke die Erlangung des Heils ja nicht auf die Religionen, sondern sehe im Grunde jeden Menschen (auch außerhalb der „amtlichen" Religionen)

[204] W. Kasper, *Das Christentum im Gespräch mit den Religionen*, in: *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie* (BzR 5), hrsg. v. A. Bsteh, Mödling 1987, S. 127, kritisiert den (auch von Seckler konstatierten) „verhängnisvollen Kurzschluss" bei Rahner und bei Schlette, aus der Tatsache, dass „Gottes Geist verborgen in allen Völkern und damit in allen Religionen wirkt", zu folgern, „dass er auch *durch* die Religionen und *durch* ihre sichtbaren Riten wirkt". Diese transzendentaltheologisch begründete Auffassung führe zwangsläufig zu einer „universalistischen Einheitskonzeption", „in der alle Religionen Heilswege, ja die ordentlichen Heilswege sind, das Christentum aber zum außerordentlichen Heilsweg relativiert wird". D. Ziebritzki, *„Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie*…, S. 75–82, hat zeigen können, dass dieser „Kurzschluss" in der Formulierung bei Rahner tatsächlich vorkommt, aber dessen Einschätzung der (nichtchristlichen) Religionen eigentlich widerspricht.

[205] M. Seckler, *Wohin driftet man in der Theologie der Religionen?*…, besonders S. 128 f.; zur Kritik an der Schletteschen Formel der „ordentlichen Heilswege": ders., *Eine Theologie der Religionen*, in: Hochl. 57 (1964/65), S. 590; vgl. auch die Reaktion Schlettes: H.R. Schlette, *Die Kirche und die Religionen*, in: *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, hrsg. v. Th. Filthaut, Mainz 1966, S. 300[15]; *Implicatio. Versuch, einen theologischen Begriff zu kreieren*, in: *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, FS Max Seckler, hrsg. v. M. Kessler, W. Pannenberg, H.J. Pottmeyer, Tübingen 1992, S. 459[7]. Vgl. auch die Annäherungen v. D. Ziebritzki, *„Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie*…, S. 85–109.

[206] K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*…, S. 149: „Überall dort, wo menschliche Geschichte in Freiheit getrieben und erlitten wird, geschieht auch Heils- und Unheilsgeschichte, also nicht bloß dort, wo diese in einer religiösen Ausdrücklichkeit – in Wort, Kult und religiöser Gesellschaftlichkeit – vollzogen wird. Zwar gibt es nirgends Transzendenz, die nicht irgendeine – wenn auch noch so bescheidene – Reflexion bei sich hätte, weil jede transzendentale Erfahrung gegenständlich vermittelt werden muss. Aber die Vermittlung dieser Transzendenzerfahrung braucht nicht notwendig eine explizit-religiöse zu sein, und darum ist Heils- und Unheilsgeschichte nicht begrenzt auf die Geschichte des Wesens und des Unwesens der Religion streng als solcher, sondern umfasst auch die scheinbar bloß profane Geschichte der Menschheit und des einzelnen Wesen, vorausgesetzt nur, es werden, darin transzendentale Erfahrungen vollzogen und geschichtlich vermittelt".

in einer Situation, in der er sich Gott annähern könne. Rahner trifft diese Kritik von Seckler nicht[207]. Die Nr. IV der „Notifikation" der Glaubenskongregation markiert eine doppelte Grenze: Auf der einen Seite wird eine Sicht der (anderen) Weltreligionen als „komplementäre Wege" (im Vergleich zum Christentum) ausgeschlossen[208] Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist nicht *ein* Weg zum Heil (neben manchen anderen), sondern das zentrale Heilsereignis der Menschheitsgeschichte. Auf der anderen Seite sind nach der Darstellung der Glaubenskongregation die Glaubenden in anderen Religionen (in einer theologisch zu bestimmenden und nach LG 16 und NA wohl genauer zu bestimmenden Stufigkeit) auf das in der Kirche tradierte und in ihr lebendige Christusgeschehen „hingeordnet" und zur (ebenfalls theologisch in einer präzisen Weise zu ermittelnden) „Teilhabe" an diesem Ereignis „berufen". Damit ist ausdrücklich das religionstheologische Modell des Pluralismus verworfen.

V. Bedeutung und Heilsfunktion der religiösen Traditionen

8. Nach katholischer Lehre ist festzuhalten, dass 'was immer der Geist im Herzen der Menschen und in der Geschichte der Völker, in den Kulturen und Religionen bewirkt, die Vorbereitung der Verkündigung zum Ziel hat' (vgl. Lumen gentium, 16). Es ist deshalb legitim, die Auffassung zu vertreten, dass der Heilige Geist das Heil in den Nichtchristen auch durch jene Elemente des Wahren und Guten bewirkt, die in den verschiedenen Religionen vorhanden sind. Die katholische Theologie bietet hingegen keinerlei Anhaltspunkt dafür, diese Religionen als solche als Heilswege zu betrachten, auch weil Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümer vorhanden sind, welche die Grundwahrheiten über Gott, den Menschen und die Welt betreffen.
9. Die Tatsache, dass die in den verschiedenen Religionen enthaltenen Elemente des Wahren und Guten die Völker und Kulturen auf die Aufnahme des Heilsereignisses Jesu Christi vorbereiten können, bedeutet nicht, dass

[207] „Komplementär" meint in der Bildungssprache gewöhnlich eine wechselseitige Entsprechung und Ergänzung (*Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in sechs Bänden*, hrsg. und bearbeitet v. Wissenschaftlichem Beirat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung v. G. Drosdowski, Bd. 4, Mannheim 1978, 1527). Zwei Vorstellungen, die sich „komplementär" zueinander verhalten, bilden zusammen ein größeres Ganzes, komplettieren sich zu einer umfassenden Einheit. In der Mikrophysik bedeutet die von dem dänischen Physiker Niels Bohr (N. Bohr, *Collected Works*, vol. 10: *Complementarity Beyond Physics [1928–1962]*, hrsg. v. D. Favrholdt, Amsterdam 1999) eingeführte Kategorie der Komplementarität bzw. des Komplementärprinzips, dass dasselbe Objekt (z.B. ein Elektron) je nach den bei der Beobachtung angewandten Untersuchungsmitteln sich gegenseitig ausschließende Beschreibungen (als Teilchen oder als Welle) erfahren kann, die jedoch keinen Widerspruch darstellen, weil die atomare Wirklichkeit beide zulässt (Brockhaus. Enzyklopädie in 20 Bden., Bd. 10, Wiesbaden 1970[17], 400 f.). *Beide* Bedeutungen sind wohl im Blick.

[208] Vgl. R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*…, S. 654.

die heiligen Schriften der anderen Religionen als komplementär zum Alten Testament betrachtet werden können, das die unmittelbare Vorbereitung auf das Christusereignis selbst ist.

Nr. V fasst das Anliegen der „Notifikation" in einer Grenzziehung noch einmal zusammen. Die Textstelle ist nicht nur im Kontext der Kirchenkonstitution zu lesen, wie das Zitat LG 16 belegt, das „Kulturen" und „Religionen" nebeneinander stellt, sondern auch im Zusammenhang von *Nostra Aetate*. Dort (wie auch in LG 13–16) erscheint die Menschheit als eine einzige Gemeinschaft, weil sie ihren Ursprung und ihr Ziel in Gott findet, dessen Güte, Vorsehung und Heilsplan sich auf alle Menschen erstrecken (NA 1,2). Diese Elemente des Heilshandelns Gottes nehmen keinen Menschen und keine Kultur apriori aus, so dass in einer christlichen Sicht von einer Einheit der Heilsgeschichte auszugehen ist. Die religiösen Erfahrungen, die sich in verschiedener Weise in anderen Religionen finden, lassen sich durchaus positiv als Stufen der Suchbewegungen der Menschheit auf ihr *eines* Ziel hin denken (vgl. NA 2,1). In der Erklärung *Nostra Aetate* wird der unauflösliche wechselseitige Zusammenhang dieses religiösen Suchens mit der jeweiligen Kultur (und damit der Widerspruch gegen eine isolierende, regionalisierende oder individualisierende Beschreibung des Phänomens der Religion) unterstrichen[209]. In NA 2,2 wird als Grundsatz formuliert: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungsweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchen von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch *nicht selten* (Hervorhebung W.K.) einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet". Mit „diesen Religionen" sind die in NA 2,1 beschriebenen Religionen gemeint, nämlich das indische Religionenkollektiv („Hinduismus"), der Buddhismus und die „übrigen Religionen" (mit Ausnahme der zwei, die in NA 3f namentlich genannt werden, d.h. Islam und jüdische Religion, die in einen besonderem Verhältnis zum Christentum stehen[210]). Die Haltung der Anerkennung des Wahren und Heiligen in den Religionen meint nicht einfach das (Wieder-)Erkennen des Eigenen in der Form der anderen Religionen[211].

---

[209] K. Rahner, *Über die Heilsbedeutung*…, S. 341, versteht unter „nichtchristliche Religionen" die Religionen der Welt *mit Ausnahme* der jüdischen Religion und des Islam, „weil das AT einen Teil der göttlichen Offenbarung hat, die das Christentum als ihm eigene betrachtet, der Islam wenigstens einen ausdrücklichen Bezug auf das Ganze der christlichen Offenbarung nimmt".

[210] R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*…, S. 657: „Auch für die Kirche beinhaltet dies ein Suchen und Prüfen und fordert eine tiefe Ernsthaftigkeit in der Wahrnehmung der andern Religionen, gerade auch in ihrer Differenz".

[211] Die Textgeschichte von NA zeigt, dass mit dieser Aussage auf die patristische Logoslehre Bezug genommen wurde. Vgl. ebd., 657[60]. Die Handreichung der deutschen Bischöfe (*Der Glaube an den einen Gott. Eine Handreichung der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz zur Trinitätstheologie* [Mai 2006] [Die deutschen Bischöfe 83], hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006, 38 [= Nr. 35]) interpretiert *Dominus Iesus*: „Ausdrücklich werden die großen nichtchristlichen Religionen als Traditionen gewürdigt, die sich nach der Wahrheit

Ein „Lernen" des Christentums von den andern Religionen ist damit durchaus impliziert[212].

Ausdrücklich schließt die „Notifikation" die Einschätzung der nichtchristlichen Religionen „als solche" (auch hier muss man wohl ebenfalls differenzieren – in einer gewissen Stufigkeit – zwischen jüdischer Religion, Islam und den anderen Religionen) „als Heilswege" aus. Begründet wird dies u.a. mit den „Lücken, Unzulänglichkeiten und Irrtümern" (unter Verweis auf LG 16, wo wiederum Röm 1,21.25 zitiert wird), die in ihnen zu finden seien. Das schließt allerdings nicht aus, ihnen (wie allerdings anderen verfassten Formen öffentlicher Gesellschaftlichkeit auch) eine gewisse Heilsrelevanz oder sogar -funktion zuzugestehen, etwa als Ausdruck menschlicher Suche nach Gott (wie in NA praktiziert) oder als soziale Gestalt dieser Suche und als solche (wegen der Anwesenheit des Logos in der gesamten Schöpfung) als ein von Gottes Schöpfer- und Erlösergnade (die man nicht unvermittelt einander gegenüberstellen sollte) umfasstes Phänomen (wie es etwa Karl Rahner vorschlägt)[213]. In NA 2,1 wird als „zentrale Aussage"[214] als unaufgebbare Aufgabe der Kirche die Christusverkündigung beschrieben: „Unablässig verkündet sie und muss sie verkünden Christus, der ist *der Weg, die Wahrheit und das Leben* (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat". Das Christentum würde sich selbst aufgeben, wenn sie dieses Bekenntnis unterschlagen würde[215]. „Christen treten als Christen in den Dialog ein. Bei aller Anerkennung anderer religiöser Traditionen beinhaltet diese Aussage ein religionskritisches Moment, auch gegenüber den Christen selbst"[216].

Der letzte Abschnitt von Nr. V macht noch einmal auf die besondere und einzigartige Relation des Christseins zur jüdischen Religion aufmerksam[217]. Der Islam wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt[218].

---

ausstrecken und deshalb möglicherweise etwas über Christus sagen können, was Christen ohne sie nie erfahren würden. Das Bemühen um ein tieferes Verstehen der Person Jesu Christi, der 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' *ist* (Joh 14,6), bleibt unabschließbar. Doch so *unerschöpflich* die eine Wahrheit ist, so *konkret* ist sie auch in Jesus Christus".

[212] Internationale Theologenkommission, *Das Christentum und*…, S. 40–42, unterscheidet: In den Texten des Vaticanum II bleibe die Frage „offen", „ob die Religionen als solche eine Heilsrelevanz haben können" (40). Die Enzyklika *Redemptoris Missio* [Text: Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptoris Missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages (7. Dezember 1990) (VApS 100), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990], die eine „ausdrückliche Anerkennung der Gegenwart des Geistes Christi in den Religionen" vollziehe, eröffne die „Möglichkeit" einer theologischen Aussage, dass die Religionen (wie allerdings auch die verschiedenen Menschheitskulturen) „als solche eine gewisse Heilsfunktion haben, das heißt, dass sie den Menschen helfen, ihr letztes Ziel zu erreichen, und zwar trotz ihrer Ambiguität" (41).

[213] R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*…, S. 657.

[214] Madeleine Delbrêl hat diese Aufgabe auf die Formel gebracht: missionieren oder demissionieren (vgl. M. Delbrêl, *Christ in einer marxistischen Stadt*, hrsg. und eingeleitet v. V. Conzemius, Frankfurt 1974, S. 110).

[215] R.A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar*…, S. 657.

[216] Zusammenfassender Kommentar zu NA 4: Ebd., S. 661–663.

[217] Einführung: W. Klausnitzer, *Jesus und Muhammad. Ihr Leben, ihre Botschaft. Eine Gegenüberstellung*, Freiburg 2007.

DOES CHRISTIANITY SURPASS OTHER RELIGIONS?
Summary

A detailed article of Wolfgang Klausnitzer aims at the answer to the following question: „Does Christianity surpass other religions?" In the first part of the paper the Author explains the understanding of the term religion throughout the ages and presents in a very detailed way a development and an attitude of thinkers towards religion in respective periods. In the second part he meditates upon the attitude of Christianity towards other religions. Does Christianity „dominates" other religions since it is not a religion but a revelation of God? Trying to answer this question the Author quotes different points of view on this matter and eventually refers to the note of the Congregation of the Doctrine of the Faith from January 24, 2001. Its authors analysed in details the following five issues: On the sole and universal salvific mediation of Jesus Christ, On the unicity and completeness of revelation of Jesus Christ, On the universal salvific action of the Holy Spirit, On the orientation of all human beings to the Church, On the value and salvific function of the religious traditions.

Wolfgang Klausnitzer makes it very clear that the Catholic Church does not reject other religions, but examines with all gravity their writings and commandments.

CZY CHRZEŚCIJAŃSTWO PRZEWYŻSZA WSZYSTKIE INNE RELIGIE?
Streszczenie

Obszerny artykuł Wolfganga Klausnitzera stawia sobie za cel odpowiedź na pytanie: „Czy chrześcijaństwo przewyższa wszystkie inne religie?". W pierwszej części opracowania autor wyjaśnia rozumienie terminu „religia" na przestrzeni wieków, a także bardzo wnikliwie przedstawia rozwój oraz stosunek do religii myślicieli poszczególnych epok. W drugiej części pracy zastanawia się nad stosunkiem chrześcijaństwa do innych religii. Czy chrześcijaństwo góruje nad innymi religiami, ponieważ nie jest religią, ale objawieniem Boga? Próbując odpowiedzieć na to pytanie, autor przywołuje różne spojrzenia na tę kwestię, w końcu odwołuje się do noty Kongregacji Nauki Wiary z 24 stycznia 2001 roku. Jej autorzy skoncentrowali się na następujących pięciu punktach: jedyne i powszechne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa; jedyność i pełnia objawienia Jezusa Chrystusa; powszechne działanie zbawcze Ducha Świętego; przyporządkowanie wszystkich ludzi do Kościoła; wartość i funkcje zbawcze różnych tradycji religijnych. Wolfgang Klausnitzer z całą stanowczością stwierdza, że Kościół katolicki nie odrzuca innych religii, ale z pełną powagą pochyla się nad ich pismami oraz nakazami.

Schlüsselwörter: Christentum, Religion, Religionsphilosophie, Religionskritik, Religionstheologie
Keywords: Christianity, criticisms of religion, philosophy of religion, religion, theology of religion
Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, filozofia religii, krytyka religii, religia, teologia religii

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 80–94

Benedikt Kranemann
Universität Erfurt
Katholisch-Theologische Fakultät

CHRISTLICHE FESTKULTUR UND KULTURELLE IDENTITÄT EUROPAS – KONTINUITÄT UND DISKONTINUITÄT

Ostern fiel im Jahre 2008 auf den 22. März / 23. März. Wenn in der Nacht vom einen auf den anderen Tag Christen in aller Welt, natürlich auch in Europa, die Osternacht gefeiert haben, taten sie das fünf Wochen früher als am spätest möglichen Ostertermin, dem 25. April. Die Konsequenzen für die Gesellschaft und ihre Zeitorganisation waren und sind erheblich. Das christliche Fest beeinflusst maßgeblich den Kalender und damit ein wesentliches Moment kultureller Identität. Die vierzigtägige Zeit vor Ostern, also die Fastenzeit oder vorösterliche Bußzeit, die mit dem Gründonnerstag endet, begann mit dem beweglichen Ostertermin 2008 ebenfalls früher. Das hatte Konsequenzen weit in die Gesellschaft hinein. Andere Festzeiten wie beispielsweise die Karnevalssaison, 2007/2008 ungewöhnlich kurz, waren davon betroffen. Ferienzeiten verschoben sich in erheblichem Maße; die fünfzig Tage nach Ostern, die Osterzeit, die mit Pfingsten als dem fünfzigsten Tag endet, lag ebenfalls sehr früh; die Pfingstferien, in einigen Bundesländern ein auch ökonomisch interessantes Datum, fanden früh im Jahr statt.

Die christliche Festkultur beeinflusst in diesem Fall das Zeitgefüge der Gesellschaft und damit Kultur. Dass Ostern am ersten Sonntag nach dem ersten Frühjahrsvollmond gefeiert wird, geht auf die Spätantike zurück. Religions- und Kirchengeschichte prägen Gegenwartskultur. Im 2. Jahrhundert bereits kollidierten unterschiedliche Ostertermine, hinter denen verschiedene theologische Überlegungen, aber auch kulturelle Gegebenheiten stehen. Im Jahre 325 schließlich legte das Konzil von Nizäa fest, Ostern sei am Sonntag nach dem ersten Frühjahrsvollmond

zu feiern. Dieser aber fällt, wie unter Diokletian dekretiert wurde, frühestens auf den 21. März. D.h.: er verschiebt sich von Jahr zu Jahr: 2007 fiel Ostern auf den 7. April (Osternacht), 2008 auf den 22. März. Interessant ist, wie man dieses Datum, das dann auch Kulturgeschichte geschrieben hat, theologisch zu deuten versucht hat. Allein der Verweis auf die Unterscheidung vom Judentum wäre zu wenig gewesen; mit Ostern am ersten Tag der Woche verbindet man die Feier von Tod und Auferstehung Jesu Christi und ihrer Heilsbedeutung für die Menschen[1]. Es ist das von einem Konzil festgesetzte Kalenderdatum mit bestimmten theologisch-spirituellen Konnotationen, das bis heute Kultur – und sei es allein durch das Zeitmaß – beeinflusst.

Nun gilt es ein Versäumnis nachzuholen: Die genannten Termine treffen nur für einen Teil der Christenheit und damit einen Teil Europas zu. Die Feiertage der Ostkirchen können erheblich abweichen, die Gründe liegen in der Verwendung eines anderen Kalenders. 2007 fielen östliches und westliches Ostern auf denselben Termin. Auch das jüdische Pessachfest wurde vom 3.–10. April gefeiert, traf sich also mit Ostern. 2008 sah das anders aus: Das östliche Osterfest wurde am 27. April begangen, Pessach vom 20.–27. April gefeiert.

Damit können wir eingangs festhalten:

1. Kalender von Religionsgemeinschaften prägen die Handlungsabläufe in einer Gesellschaft. Sie wirken nicht allein durch den Rhythmus, den sie in die Zeitläufe eintragen, sie entfalten vielmehr durch die Geschichte, die sie erzählen und mit der sie Zeit und Leben der Menschen eine Identität geben oder zu deren Identität beitragen, eine Wirkung. Feste seien „identity markers", liest man in neueren Studien zum Fest schlechthin, sie markieren Identität[2]. Der Ostertermin zeigt, wie dominant das geschehen kann, denn der Termin variiert und mit ihm erhält jedes Jahr und damit auch das Leben einer Gesellschaft eine andere Akzentuierung.
2. Mit Blick auf Europa ist eine vielfältige christliche Festkultur zu beobachten, wie allein schon der Blick auf den Kalender zeigt. Hier spielen östliches und westliches Christentum eine Rolle, ist im Westen zwischen römischer Kirche und den Kirchen der Reformation, aber auch etwa zwischen verschiedenen Ortskirchen innerhalb der katholischen Kirche zu unterscheiden.

[1] Zu den differenzierten theologischen Deutungen in Geschichte und Gegenwart vgl. H. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit*, Bd.1: *Herrenfeste in Woche und Jahr* („Gottesdienst der Kirche" 5), Regensburg 1983, Kap. 13; ders., *Die Osterfeier in der alten Kirche*, aus dem Nachlass herausgegeben von R. Meßner und W.G. Schöpf, mit einem Beitrag von C. Leonhard („Liturgica Oenipontana" 2), Münster 2003.

[2] Interessant ist im Zusammenhang, weil die Rezeption eines christlichen Feste durch Muslime untersucht wird, folgender Aufsatz: H. Beck, *Christmas as Identity Marker. Three Islamic Examples*, in: *Christian Feast and Festival. The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, hg. v. Paul Post u.a. („Liturgia condenda" 12), Leuven u.a. 2001, S. 97–110.

Den unterschiedlichen Kalenderzeiten[3] entsprechen dann beispielsweise unterschiedliche Weisen, Ostern zu feiern. Insofern bindet die christliche Festkultur zusammen, führt aber zu vielfältigen kulturellen Ausprägungen. Mit der wachsenden Bedeutung des Islam stellen sich noch einmal ganz neue Fragen hinsichtlich der Pluralität in Fest und Kultur.

3. Zugleich gilt aber: Die Partizipation an den christlichen Festen und Feiern gestaltet sich in Europa sehr unterschiedlich. Ob man nach Polen oder Irland schaut, nach Deutschland oder in die Niederlande, nach Nord- oder Südeuropa, man begegnet sehr unterschiedlichen Partizipationsformen[4]. Für viele Regionen trifft man mit Individualisierung und Traditionsum- und -abbrüchen auf typische Säkularisierungsmerkmale. Man wird für eine veränderte Feierpraxis das von Grace Davie beobachtete Verhalten des „believing without belonging" in Rechnung stellen müssen[5]: Einem prägenden kirchlichen Erbe in der europäischen Kultur steht anstelle einer Bindung an eine Religionsgemeinschaft die freie Wahl gegenüber. Man glaubt, ohne dass man einer Kirche angehört. Aus dem Angebot der Kirche, aber auch anderer Sinnanbieter sucht man aus. Der verbreitete Umgang mit dem Weihnachtsfest belegt diese These. Noch einmal: Es bleibt eine Prägung durch christliche Festkultur, aber deren Rezeption ist sehr vielfältig und nicht auf eine Form festzulegen.

Christliche Fest- und Feierkultur ist breiter und umfasst mehr als das eingangs genannte Osterfest. Sie geht natürlich nicht in Kalenderfragen auf, sondern feiert ein ganz anderes „Datum" – das Christusereignis. Um über das Verhältnis von Festkultur und Identität etwas sagen zu können, ist ein Blick auf einige Spezifika dieser Feste und Feiern und näherhin ihre Rituale notwendig. Anschließend kann an einzelnen Beispielen gezeigt werden, wie unterschiedliche Liturgien in ganz vielfältiger Weise Identität geprägt haben und prägen können, wobei ein Scheitern einer solchen Prägung oder ein Scheitern der Gestaltung eigenen Lebens aus einer solchen Festkultur oder auch ein Scheitern der Festkultur immer eingeschlossen sind. Am Ende wird nach Kontinuitäten wie Diskontinuitäten zu fragen sein, denn dieses wechselseitige Zusammenspiel religiöser Rituale und kultureller Identität bleibt in Bewegung und ist wesentlich komplexer, als es sich hier darstellen lässt. Zwei Thesen sollen im Folgenden entwickelt werden: Religiöse Rituale besitzen erinnernde, performative und identitätsstiftende Kraft. Und: Religiöse Rituale prägen Kultur und damit auch kulturelle Identität. Eine dritte These wird nicht weiter

[3] Eine Geschichte des Kalenders mit seinen vielfältigen religiösen und kulturellen Implikationen bietet J. Rüpke, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, München 2006.

[4] Vgl. das Zahlenmaterial in: *Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa*, in: „Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften" 44 (2003).

[5] Vgl. G. Davie, *Religion in Europe in the 21th Century: The Factors to Take into Account*, in: „Archives Européennes de Sociologie" 47 (2006), S. 271–296.

ausgeführt, sondern läuft eher unterschwellig mit: Wenn man nach der Mobilisierung von Religion in Europa fragt – heute wie in der Geschichte, spielen Rituale eine besondere Rolle. Unter „Fest" wird im Folgenden das zyklisch Wiederkehrende, unter „Feier" das zu einem bestimmten Anlass Begangene verstanden. Unter „kulturelle Identität" werden die Bräuche, Wertvorstellungen, Lebenshaltungen etc. gefasst, die für den Zusammenhalt einer Gruppe oder Gesellschaft, ihr Leben und ihre Perspektiven bedeutsam sind.

FEST UND ERINNERUNG

Rituale und Liturgien, mit ihnen christliche Fest- und Feierkultur insgesamt, besitzen erinnernde Kraft, und dies in einem mehrfachen Sinne. Kulturwissenschaftlich kann man für Liturgien von „kulturellem Gedächtnis" sprechen. Dieses muss nach Jan Assmann in Bewegung gehalten werden, damit es als Quelle von Identitätsstiftung nicht versiegt. Assmann spricht bereits 1991 in einer Publikation über das Thema „Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses" von „zeremonieller Kommunikation". Mit ihr schaffe sich das kulturelle Gedächtnis „einen eigenen Kommunikationsraum, der der Zirkulation des kulturellen Sinns zum Zwecke der ‚Inganghaltung' der Gruppenidentität vorbehalten ist". So werde „den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen [ge]geben"[6]. Für eine Gesellschaft wie für eine Religionsgemeinschaft wird damit ein zentraler Sachverhalt angesprochen: Sie leben jeweils aus Ursprüngen, die in der Kommunikationsfigur des Gedächtnisses so wachgehalten werden, dass sie Orientierung und Identität in der Gegenwart stiften können. Assmann setzt bekanntlich dieses kulturelle vom kommunikativen Gedächtnis ab, weist dem ersten die Erinnerung an die Ursprünge, dem zweiten das Alltagsgedächtnis mit einem klar abgesteckten zeitlichen Horizont zu. Er sieht darin zwei Zeitdimensionen, in denen der Mensch lebt. Den Verlust des kulturellen Gedächtnisses sieht er als Mangel menschlicher Existenz („der eindimensionale Mensch") und als Konsequenz von Totalitarismus.

Für das Verständnis der Liturgie gerade mit Blick auf die Erinnerungskraft der Feste und auf ihre Kultur und Identität stiftende Kraft ist Folgendes von großer

[6] J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses*, in: *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, hg. v. J. Assmann in Zusarbeit mit T. Sundermeier. Gütersloh 1991, S. 24. Kritisch zum Konzept des „kulturellen Gedächtnisses" nach J. Assmann steht J. Manemann, *Theologie als Kulturwissenschaft – ein Plädoyer*, in: „Orientierung" 70 (2006), S. 38–43; er befürchtet eine Funktionalisierung des Gedächtnisses und will gegen seine Ästhetisierung eine Ethik und Praxis des Gedächtnisses gesetzt wissen; neben das kulturelle stellt er das religiöse Gedächtnis. Allerdings wird der Ansatz von Assmann beispielsweise in der Liturgiewissenschaft mit theologischer Zuspitzung rezipiert; vgl. G. Brüske, *Die Liturgie als Ort des kulturellen Gedächtnisses. Anregungen für ein Gespräch zwischen Kulturwissenschaften und Liturgiewissenschaft*, in: „Liturgisches Jahrbuch" 51 (2001), S. 151–171.

Bedeutung: Das, woraus eine Gruppe jenseits der Alltagskommunikation lebt, kommuniziert sie im Ritual. Sie inszeniert damit die eigenen Ursprünge und die Ordnung, die diese Gemeinschaft trägt. Assmann spricht vom „Feiertagsaspekt des identitätsrelevanten Vorrats an gemeinsamem Wissen"[7]. Es gibt Wissen, das für die Identität relevant ist und im Modus der Feier kommuniziert wird.

Theologisch sind seine Überlegungen in einer anderen Richtung weiterzuführen. Es geht im christlichen Fest mit einer Formulierung von Stephan Wahle um „Gottes-Gedenken"[8] und damit noch um eine andere Logik, die bei Assmann nicht anklingt. Das christliche Fest wird in der Überzeugung vollzogen, dass Gott in der Welt handelt. Dahinter steht ein bestimmtes Gottesbild: Gefeiert wird Gott, der in Beziehungen lebt. Mit bibelnahen Formulierungen spricht man von der bleibenden Treue Gottes oder vom ungekündigten Bund. Darin kommt zum einen zum Ausdruck, dass das Offenbarungsgeschehen Gottes andauert. Geschichte Gottes mit den Menschen übersteigt die Zeiten und betrifft Menschen hier und heute wie vor Generationen oder in der Zukunft. Zum anderen impliziert das christliche Gottesbild, dass dieser „Gott-in-Beziehung"[9] in Christus dem Menschen entgegentritt. Über ein kulturelles Gedächtnis hinaus setzen die Liturgiefeiern den Glauben „von einer auch heute noch real möglichen, personalen Begegnung mit diesem Jesus von Nazareth als dem auferstandenen Gekreuzigten" voraus[10]. Christliche Feste sind in diesem Sinne symbolische Räume des Gedenkens wie der Begegnung mit Gott, sie sind, wie Wahle formuliert, „die sinnliche Wahrnehmung der andauernd angebrochenen Gottesherrschaft unter eschatologischem Vorbehalt"[11]. Wenn man Fest und Feier, also Liturgie als Begegnungsereignis zwischen Gott und Mensch interpretiert, betont man heute, dass der Mensch mit seiner ganzen Existenz sich in dieses Geschehen einbringen kann. Menschliche Erfahrung von Sinn, aber auch die Erfahrung von fehlender Sinngebung werden im Raum der Liturgie gedeutet[12]. So hat Angelus Häußling betont, wer an einer Festliturgie dieser Art teilnehme, werde zum Zeitgenossen der Heilsgeschichte[13]. Er hat das identifikatorische Moment von Fest und Liturgie herausgearbeitet. Man kann knapp von einer „Konstruktion von Geschichte" durch christliche Festkultur sprechen[14].

[7] J. Assmann, *Der zweidimensionale Mensch*..., S. 25.

[8] Die folgenden Überlegungen orientieren sich an St. Wahle, *Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie* („Innsbrucker theologische Studien" 73), Innsbruck–Wien 2006.

[9] Zum relationalen Handeln Gottes vgl. St. Wahle, *Gottes-Gedenken*..., S. 398–402, ebd. S. 401, mit J. Ratzinger.

[10] St. Wahle, *Gottes-Gedenken*..., S. 403.

[11] Ebd., S. 405.

[12] Vgl. ebed., S. 406.

[13] Vgl. A.A. Häußling, *Liturgie: Gedächtnis eines Vergangenen und doch Befreiung in der Gegenwart*, in: ders., *Christliche Identität aus der Liturgie. Theologische und historische Studien zum Gottesdienst der Kirche* („Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen" 79), hg. v. M. Klöckener, B. Kranemann, M.B. Merz, Münster 1997, S. 2–10 (zuerst 1991 erschienen).

[14] St. Wahle, *Gottes-Gedenken*..., S. 412.

Erinnerung ist damit ein prägendes Moment christlichen Gottesdienstes, der ganz auf Gott zurückgeworfen ist.

Zwei Modi von Erinnerung begegnen, die beide im christlichen Fest eine Rolle spielen, die beide Identität stiften, aber sich in unterschiedlicher Weise erschließen. Dass solche Feste etwas mit kultureller Identität im beschriebenen Sinne zu tun haben und dass sie dort, wo sie die Kulturgeschichte wie in Europa maßgeblich mit bestimmt haben, auch heute noch entsprechende Wirkung entwickeln – man denke nur an das kulturelle Programm im Umfeld von Weihnachten oder Ostern, kann man voraussetzen. Deshalb ist wohl auch historisch immer wieder der Versuch unternommen worden, solche Feste umzucodieren oder abzuschaffen, so in der Französischen Revolution, im Nationalsozialismus oder auch in der DDR. Man wollte von einer christlichen Identitätsstiftung in der Gesellschaft wegkommen[15]. Die im engeren Sinne theologische Deutung solcher Feste wird nur der für sich akzeptieren können, der auch die Glaubensvoraussetzungen annehmen kann und will. Dennoch liegt in der gesellschaftlichen Alterität dieser Feste ein auch für die pluralen Gesellschaften Europas am Beginn des 21. Jahrhunderts identitätsstiftendes Moment. Die christliche Fest- und Feierkultur präsentiert im Pluralismus ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis und eine Geschichtsdeutung, die sowohl anamnetische wie eschatologische Momente von Weltdeutung umfasst und damit eine ganz bestimmte Weltsicht vital hält. Diese Weltsicht ist für unterschiedliche Rezeptionen offen.

FEST UND PERFORMANZ

Rituale, Liturgien, damit auch Feste im hier verstandenen Sinne entfalten eine Wirkung, die im Zusammenhang von Interesse ist, weil sie etwas mit Identität und Kultur zu tun hat. Solche Feiern wollen als Rituale eine Wirkung entfalten, wollen – so könnte man den Begriff übersetzen – eine Wandlung erzielen. Dabei ist nicht das Faktum der Performanz an und für sich bemerkenswert, sondern das, was an Wirkung hier erzielt wird oder erzielt werden soll. Der Begriff „Performanz" stammt bekanntlich aus der Sprachphilosophie und wurde in einer Vorlesung von John L. Austin im Jahre 1955 verwendet, die später unter dem Titel „How to do things with words" als Buch erschienen ist[16]. Seine These: Sprache konstatiert nicht nur, dient also nicht nur der Beschreibung und Information; sie besitzt eine

[15] Vgl. Th. Schmidt, *Kalender und Gedächtnis. Erinnern im Rhythmus der Zeit* („Kleine Reihe V&R" 4018), Göttingen 2000, S. 62. „Kalender können Menschen durch die Vermittlung von Identitätswissen verbinden und über dieses hinaus und sogar unabhängig davon durch die Konstruktion von Gruppenzeiten. Deshalb wohl richteten sich die Angriffe der Identitätskonstrukteure im kontroversen Gedächtnisraum auf die Umkartierung von Temporal maps oder auf deren anscheinend noch effizientere Umwidmung durch die aggressiven Okkurrenzen".

[16] Vgl. J.L. Austin, *How to do things with words. The William James lectures, delivered at Harvard Univ. in 1955*, ed. by J.O. Urmson, M. Sbisà, Oxford 1990.

Wirklichkeit setzende Wirkung[17]. Dieses gilt nun nicht nur für Sprache, sondern auch für Rituale. Die Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte nennt „den Prozeß der performativen Erzeugung von Identität … einen Prozeß von Verkörperung" und führt aus: „Durch die stilisierte Wiederholung performativer Akte werden bestimmte historisch-kulturelle Möglichkeiten verkörpert und auf diese Weise sowohl der Körper als historisch-kulturell markierter wie auch Identität allererst erzeugt"[18]. Sie hat das mit verschiedenen Beispielen illustriert:

> Wenn jemand beim Wurf der Flasche gegen einen Schiffsrumpf den Satz äußert: ‚Ich taufe dieses Schiff auf den Namen ‚Queen Elizabeth'" oder der Standesbeamte nach der Bekundung beider Partner, dass sie miteinander die Ehe eingehen wollen, den Satz spricht: „Hiermit erkläre ich Sie zu Mann und Frau", so ist mit diesen Sätzen nicht ein bereits bestehender Sachverhalt beschrieben – weswegen sie auch nicht als „wahr/richtig" oder als „falsch" klassifiziert werden können. Vielmehr wird mit diesen Äußerungen ein neuer Sachverhalt geschaffen: Das Schiff trägt von nun an den Namen „Queen Elizabeth", und Frau X und Herr Y sind von nun an ein Ehepaar. Das Aussprechen dieser Sätze hat die Welt verändert[19].

Indem Sätze und rituelle Handlungen ausgesprochen und vollzogen werden, verändern sie Wirklichkeit.

Das trifft sich mit den Beobachtungen zum kulturellen Gedächtnis, muss hier aber wiederum über eine rein kulturwissenschaftliche Perspektive hinaus theologisch weitergeführt werden. Die Liturgie selbst erklärt ihre wandelnde Kraft von Gott her. Das kann man in Hochgebeten (Abendmahlsgebeten) beobachten, wo Gott beispielsweise mit folgenden Worten angerufen wird: „Öffne unsere Augen für jede Not. Gib uns das rechte Wort, wenn Menschen Trost und Rat suchen. Hilf uns zur rechten Tat, wo Menschen uns brauchen. Laß uns denken und handeln nach dem Wort und Beispiel Christi"[20]. Die Mitfeier der Eucharistie, und sie prägt idealtypisch und für viele Christen auch faktisch die großen Feste und Feiern, soll den Menschen in seinem Selbstverständnis und in seiner Weltsicht neu ausrichten; man könnte von einer Pro-Existenz für die anderen sprechen. Eine Gebetssequenz wie die gerade zitierte durchbricht die gewohnten Zeitläufe; sie drängt auf eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit; sie zielt auf eine Veränderung des Menschen. Das erhofft sie sich aber nicht allein vom Menschen, sondern erbittet es von Gott.

Mit dem Fest verändert sich Zeiterfahrung. Damit ist nicht allein gemeint, dass es eine bestimmte Färbung der Zeit – wie etwa in der Advents- und Weihnachtszeit

[17] Vgl. zum Performativen in der Liturgie jetzt U. Roth, *Die Theatralität des Gottesdienstes* („Praktische Theologie und Kultur" 18), München 2006; R.D. McCall, *Do This. Liturgy as Performance*, Notre Dame 2007.

[18] E. Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt/M. 2004, S. 38.

[19] Ebd., S. 32.

[20] Aus dem Hochgebet für Messen für besondere Anliegen: *Textbuch Gemeindemesse. Mit einer Einführung herausgegeben vom Deutschen Liturgischen Institut Trier*, Augsburg 1997, S. 644.

– gibt oder dass eine religiös-kirchliche Deutung – wie auch für die Fastenzeit – vorgenommen wird. Viel entscheidender ist, dass christliche Feste eine eschatologische Dimension besitzen. Das Fest feiert etwas, das es selbst in Vollform noch gar nicht bieten kann. Es feiert eine Hoffnung und tut dies in der Überzeugung, an dieser Hoffnung bereits zu partizipieren. Für christliche Feste, aber nicht nur für sie kann man sagen: „Das Fest nimmt als Realsymbol die gerechte Gesellschaft vorweg, die im gewöhnlichen Leben immer Aufgabe bleibt"[21]. Für die Frage nach Fest und kultureller Identität ist das ein ganz wesentliches Moment einer performativen Liturgietradition. Das Fest feiert eine Hoffnung, die die Jetztzeit übersteigt, aber an dem, was als Utopie, als Vision, als Hoffnung proklamiert wird, schon Anteil gibt. So ist mit christlichen Festen im 20. Jahrhundert die Perspektive verbunden worden, hier feierten „die ersten Freigelassenen der Schöpfung", so Jürgen Moltmann mit einer Formulierung von Johann Gottfried Herder. Die Überwindung von Tod und Hoffnungslosigkeit durch die Auferstehung Christi finde ihren Ausdruck im Spiel aus österlicher Freiheit. Mit Blick auf das Osterfest formuliert der evangelische Theologe: „Hier beginnt in der Tat das Lachen der Erlösten, der Tanz der Befreiten und das schöpferische Spiel neuer, leiblicher Entsprechungen zur eröffneten Freiheit, wenngleich noch unter solchen Verhältnissen, in denen es anders nicht viel zu lachen gibt"[22]. Das Fest – und man kann den Begriff wieder in seiner ganzen Breite verwenden – verändert durch Texte, Lieder, Riten, Handlungen, vor allem durch Verkörperung und Körperlichkeit Zeit, Alltag und Welt. Damit kommt gerade Ritualen und somit Liturgien eine besondere Funktion zu. Sie ermöglichen, um mit Fischer-Lichte zu sprechen, „Prozesse der Erzeugung von Identität" in europäischen Gesellschaften, aber natürlich nicht nur hier, die eng mit der christlichen Festkultur verbunden sind.

FEST UND IDENTITÄT

Fest und Identität hängen in Religionsgemeinschaften, Gruppen, Gesellschaften eng zusammen. Man kann von einer identitätsstiftenden und identitätsgebenden Kraft von Festen sprechen. Sie lässt sich bereits in der Bibel beobachten, ist in Judentum, Christentum und Islam zu erkennen, spielt auch in anderen Religionen und Weltanschauungen eine Rolle. Interessant werden solche Feste dort, wo ein und dasselbe Fest – beispielsweise Weihnachten – mit unterschiedlicher Intention von unterschiedlichen Teilnehmern gefeiert wird und ihm vielfältige Deutungen zugeschrieben werden, die schließlich in die Gesamtbedeutung des Festes einfließen. Dazu tragen nicht nur die bereits erwähnten Kalender, Texte o.ä. bei, sondern

[21] I. Müllner, P. Dschulnigg, *Jüdische und christliche Feste* („Die Neue Echter–Bibel–Themen" 9), Würzburg 2002, S. 55.

[22] J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, München 1981[6], S. 35.

Riten, Bilder, Räume usw. Der Mensch als sinnenhaftes Wesen wird von den Festen angezogen und kann sich als Ganzer und mit unterschiedlichen Ausdrucksformen an ihnen beteiligen.

Solche Feste sind auf Gemeinschaft angewiesen, sie konstituieren zugleich aber auch Gemeinschaft. Hier spielt die bereits beschriebene Erinnerungskultur eine Rolle. Der Typus religiöser Feste, der vor Augen steht, ist im Letzten eine Erzählgemeinschaft. Die großen, zumal biblischen Erzählungen, die die Glaubensgemeinschaft tragen, werden immer wieder rezitiert, werden in neue Kontexte gebracht, werden am Leben gehalten und auf Lebensvollzüge hin neu ausgelegt. Zugespitzter kann man sagen: Die Grundurkunden, aus denen die jeweilige Gemeinschaft ihre Identität ableitet, werden tradiert und so wird die jeweilige Gemeinschaft am Leben erhalten[23].

Man kann diese Form von Identitätsstiftung wiederum auf einer rein kulturgeschichtlichen Ebene erklären, man kann aber auch theologische Zugänge eröffnen, die noch andere Sinnspitzen eintragen. In christlichen Festen ereignen sich solche identitätsstiftenden Tradierungsprozesse u.a. durch die Verlesung biblischer Texte. Diese Bibeltexte werden aber als Heilige Schrift ausgegeben: durch das rahmende Ritual, den Ort, an dem sie verlesen werden, die verlesende Person usw. Die Dialoge um diese Texte herum markieren diese als Wort Gottes. Man setzt sich immer neu mit Texten auseinander, die man als Ort symbolischer Kommunikation mit Gott versteht. Alle christlichen Kirchen erachten, wie immer sie das im Einzelnen umsetzen, diese Form der Kommunikation als unverzichtbar. Sie definieren über sehr differenzierte Leseordnungen ihren eigenen Lesekanon und ihr Selbstverständnis, zeigen aber als gemeinsames Identitätsmerkmal, dass sie in ihrem Lebensalltag und ihrer Weltanschauung auf den Gott vertrauen, von dem das Alte und Neue Testament künden. Sie dokumentieren zudem durch die Art und Weise, wie sie mit diesen Schriften umgehen, dass sie an die Gegenwart Gottes, der hier verkündet wird, glauben. Es geht also um Identität, die in Festen und anderen liturgischen Feierformen immer wieder neu gestiftet wird und deren Stiftung nicht allein anthropozentrisch, sondern immer auch theozentrisch erklärt wird. Dieser Prozess der Identitätsstiftung betrifft den Einzelnen wie die Gemeinschaft, denn beide werden hier in ein Verhältnis zu Gott gesetzt. Es gibt eine ganze Reihe von Signalen in der christlichen Festkultur, die realisieren, dass es nicht der Mensch ist, der sich in ein Verhältnis bringt. Das, was in der Liturgie gefeiert wird und als identitätsstiftend erfahren wird – gerade die Taufe ist für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft dafür ein gutes Beispiel, wird eng mit der Erfahrung des Handelns Gottes verknüpft.

Wiederum: Man kann das Phänomen der Identitätsstiftung sehr unterschiedlich wahrnehmen, kann die Perspektive des Glaubens, des Nichtglaubens oder auch

[23] Vgl. A. Gerhards, B. Kranemann, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 2. Aufl., Darmstadt 2008, S. 156–166.

der Indifferenz einnehmen. Man wird aber zugestehen müssen, dass mit diesen Festen Gedächtnisspeicher existieren, die für die Kultur beispielsweise Europas von Bedeutung sind. Allein das, was an Spuren von Religion und Bekenntnis in Museen und Kirchen, in Literatur, Kunst und Musik begegnet, findet man in den zentralen Texten dieser Feste und rituell dargeboten wieder. Sinndeutung und Wertorientierung, Verwurzelung in Tradition und Vermittlung von Lebensperspektiven („Hoffnung"), die gegen totalitäre Heilslehren gestellt werden, verbinden sich mit dieser Festkultur.

So bringen diese Erzählungen, die die Feste „transportieren", ein durchaus kulturkritisches Potential zur Geltung, übernehmen damit für die kulturelle Identität eine wichtige Katalysatorfunktion und entfalten eine „kontrakulturelle" Wirkung, ja werden zum kulturellen „Gegenspiel", wie es Karl-Heinrich Bieritz genannt hat[24]. Weihnachten mit seiner impliziten Friedensbotschaft, Ostern, das die Überwindung von Leiden und Tod thematisiert, die Geschlechter, Stände und Völker egalisierende Taufe, die Solidarität mit den Toten im Begräbnis stehen alternativ zu anderen Deutungsfiguren in der Gesellschaft.

Hier kommt nun wiederum das Bekenntnis mit Blick auf Fest und Identität zum Zuge. Dieses „Gegenspiel", also das Mitleben in einer und kritische Mitgestalten eben dieser Gesellschaft, findet seine letzte Begründung in einem Glaubensbekenntnis. Es wird aus der Überzeugung einer Gottesbeziehung gespeist, es wird in den religiösen Ritualen in der beschriebenen spezifischen Weise weitergegeben und es muss, nimmt der Gläubige den eigenen Gottesglauben ernst, immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. So können sich verschiedene Perspektiven auf die Identitätsstiftung aus Festen treffen, nebeneinander existieren, aber auch ergänzen.

BEISPIELE

Das Zusammenspiel von Erinnerung, Performanz und Identitätsstiftung soll anhand einiger Beispiele erläutert werden. Es soll verdeutlicht werden, wie dadurch Kultur geprägt oder zumindest mitgeprägt werden kann.

Feste als „religiöse Kontrapunkte"

Auf die Bedeutung von Festen ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Ein Aspekt soll hier hervorgehoben werden, er betrifft Weihnachten wie Ostern gleichermaßen, auch viele andere christliche Feiertage. Man kann sie als Gläubiger mitfeiern, ist aber auch als Konfessionsloser beteiligt. Solche Feste haben u.a. die

[24] Vgl. K.-H. Bieritz, *Auf dem Erlebnismarkt. Zwischen „Verbiederung" und Gegenspiel*, in: ders., *Grenzgebiet. Praktische Theologie zwischen Kultur und Kirche* („Rostocker Theologische Studien" 14), Münster 2005, S. 40–65.

Funktion einer „Unterbrechung". Diese besitzen sie in theologischer Perspektive, indem sie die Alltagszeit mit einer anderen Zeitdimension kreuzen und die Gegenwart Gottes in der Zeit zum Ausdruck bringen. Für die Kultur bedeutsam sind diese Feste u.a., weil sie – allgemeiner gesprochen – den Blick auf die „andere Zeit" und auf Dimensionen von Transzendenz offen halten. Das Fest verdeutlicht, dass es mehr als die Alltagszeit gibt. Man spricht auch von „religiösen Kontrapunkten". Mit Blick auf kulturelle Identität tragen solche Texte zu einer Perspektivenweitung bei. „Da im Fest die Besinnung auf die großen Zusammenhänge (Kosmos und Geschichte) und die Aufwallung der Gefühle (Erregung und Ergriffenheit) zum Durchbruch gelangen und das Geschehen prägen, ist das Fest im Gegensatz zum Alltag der Ort und die Zeit der Fülle, wo der Mangel an Sinn … aufgehoben und die Monotonie des Alltags überwunden ist"[25]. Theologisch wäre das zu verstärken durch den Hinweis auf das Kontrafaktische der gefeierten Gottesbotschaft, die zur Herausforderung menschlichen Handelns, der Mitmenschlichkeit, der Empathie mit Lebenden wie Toten wird. Auch sollte nicht übersehen werden, dass Feste zyklisch wie linear organisiert sind. Sie kehren wieder, kreisen, ziehen aber noch eine andere Linie ein, weil sie verdeutlichen, dass sie im Zyklischen nicht aufgehen, sondern auf eine andere Wirklichkeit verweisen bzw. diese schon feiern. Auch dieses bleibt über religiöse Feste in der Gegenwartskultur präsent.

Taufe als Ausdruck des Wertes der Person

Der Historiker Thomas Nipperdey hat 1981 in seinem Aufsatz „Die Aktualität des Mittelalters" geschrieben: „Das Christentum hat den unendlichen Wert der Person des Einzelnen, der zu seinem Heil oder Unheil bestimmt ist, scharf eingeprägt und in – und trotz! – aller rituellen und institutionellen, von Herrschaft und Rechtssätzen erfüllten Kirchlichkeit doch niemals auf Dauer untergehen lassen"[26]. Eine Liturgie, die das je neu zum Ausdruck bringt, ist die Taufliturgie. Wie immer man über die Jahrhunderte mit der Taufliturgie umgegangen ist, ob man die Erwachsenentaufe oder die Säuglingstaufe praktiziert hat: Gerade die Taufliturgie transportiert dieses Menschenbild immer wieder neu. Neben den unterschiedlichen Aspekten, die in dieser Liturgie eine Rolle spielen – dazu gehört die Hinwendung des Menschen zu Christus, aber auch seine Aufnahme in die Kirche – spielt über die Jahrhunderte ein Aspekt eine Rolle, der dann auch Kultur prägt: die Heiligung des Menschen von Gott her, unabhängig von Geschlecht, sozialem Stand, Herkunft.

[25] B. Janowski, E. Zenger, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, in: *Das Fest: Jenseits des Alltags* (JBTh 18. 2003), hg. v. Martin Ebner u.a., Neukirchen–Vluyn 2004, S. 64.

[26] Th. Nipperdey, *Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität*, in: ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, München 1986², S. 24 (zuerst 1981 erschienen).

Bereits in Gal 3,28 schreibt Paulus. „Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer' in Christus". Die Heiligung der Taufe setzt den Menschen in ein besonderes Verhältnis zu Gott und bringt die Gottebenbildlichkeit des Menschen zum Ausdruck. Sie differenziert nicht nach Geschlecht und Herkunft, sondern geht vom Wert des Einzelnen aus, wie sehr Kirche oder Christen dagegen auch verstoßen haben mögen. Taufe ist mit einer Formulierung von Arnold Angenendt „egalitär und universal zugleich"[27]. In ritualisierter Form wird in dieser Glaubensfeier das Wissen um die gleiche Würde jedes Menschen vollzogen, der als Mensch von Gott berufen ist.

Begräbnis als Praxis der Humanität

Das Christentum hat über die Jahrhunderte einen immensen Aufwand für die Sorge um Sterbende und Tote betrieben[28]. Der älteste erhaltene vollständige Ordo für den Umgang mit Sterben und Tod zeigt eine Kirchengemeinschaft, die den Menschen vom Sterben bis zum Begräbnis begleitet. Die Anlage von Friedhöfen, die Einrichtung von Bruderschaften, deren Ziel das Gebet und das Gedächtnis für den Toten waren, die Erinnerungskultur, die den Toten in der Gesellschaft präsent hielt, Formen der Rites de passage für den Toten wie für die Hinterbliebenen sind Ausdruck eines humanen Umgangs mit dem Tod. Auch hier kann man von einer Prägung von Kultur sprechen: Nicht nur, dass man diese Sorge niemandem wegen Geschlecht oder Stand verweigerte, sondern sie jedem zukommen ließ, was das Standesbegräbnisse oder auch das unehrenhafte Begräbnis nicht ausschloss; man hat in der Sorge für Sterbende und Tote nie nachgelassen. Damit wurde Humanität praktiziert und auch in das gesellschaftliche Bewusstsein eingetragen. Dass der Tote auch im Tod seine Würde behält, mag zwar häufig in der Praxis in Zweifel stehen, wird aber durch die christliche Praxis implizit wie explizit immer wieder eingefordert. Gerade hier haben Rituale ihre Bedeutung. Dieser Anspruch auf die Würde des Menschen auch im Tod wird durch das Totengeleit, die Gestaltung des Begräbnisses, die Begräbnisstätte, die ritualisierten Formen des Totengedächtnisses eingelöst. Auch hier prägt die Liturgie ein Stück kulturelle Identität für Gläubige wie Nichtgläubige.

Sakraltopographie als Gedächtnisspeicher

Die Räume, in denen sich diese Feiern ereignen, Kirchen, Plätze in den Städten, Prozessionswege etc. können hier ebenfalls als kulturprägend angeführt werden.

[27] A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, S. 463.

[28] Vgl. die Skizze bei J. Bärsch, *Der Toten gedenken. Anmerkungen zu einem liturgischen Dienst der Kirche in Geschichte und Gegenwart*, in: *Liturgie und Bestattungskultur*, hg. v. A. Franz, A. Poschmann, H.-G. Wirtz, Trier 2006, S. 141–158.

Nicht nur bau- oder kunstgeschichtlich sind die Räume von großer Bedeutung, sie sind „von einer gelebten und erlebten Ästhetik des Glaubens geprägt"[29]. Zentrale Lebensstationen, ganz bedeutsame Erfahrungen im Lebenslauf des Einzelnen wie der Gemeinschaft sind hier gefeiert worden. Es sind Orte, mit denen sich Lebens- und Glaubensstationen verbinden und die deshalb im Ortsgedächtnis des Menschen einen hohen Stellenwert besitzen. Solche Orte haben eine ganz eigene geschichtliche Dimension. Der Kirchenraum besitzt Erinnerungscharakter, ist gleichsam ein Gedächtnisspeicher. Der Raum hält religiöses Leben des Einzelnen wie der Kirche insgesamt präsent. Man kann das durchaus in einem Sinne füllen, der dem kulturellen Gedächtnis, wie Jan Assmann es immer wieder beschreibt, sehr nahe kommt. Hier wird Geschichte und werden Geschichten tradiert, wird für den Einzelnen wie die Gemeinschaft präsent gehalten, was trägt und woraus der Mensch lebt. Versteht man einen solchen Raum im Zusammenhang des kulturellen Gedächtnisses, dann kann man ihn als eine „Verkörperung" der anderen ZeitA und der Ursprünge begreifen, die für die kollektive Identität im Hier und Heute unverzichtbar sind. Das gilt umso mehr, wenn es nicht beim Gebäude an sich bleibt, sondern die liturgische Actio dieses Gebäude mit Leben erfüllt[30]. Das Gebäude kommuniziert die Gegenwart Gottes in einem sehr komplexen Zueinander von Bild und Vollzug, von Horizontale der Gemeinde und Vertikale etwa der Propheten und Heiligendarstellungen, durch Typologien und Allegorien, die von Kontinuitäten durch die Zeiten erzählen. Es erinnert und hält die Zeit offen auf die eschatologische Vollendung hin, wenn man etwa an die Ikonographie des himmlischen Jerusalem denkt.

FESTKULTUR UND KULTURELLE IDENTITÄT EUROPAS

Nach Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis von Festkultur und kultureller Identität Europas soll abschließend gefragt werden. In drei Punkten sollen die Überlegungen zusammengefasst werden.

1. Christliche Festkultur ist nach wie vor in ganz Europa präsent, aber es sind unterschiedliche Ausprägungen und Intensitäten wahrzunehmen. Die voranstehenden Beobachtungen sind vor allem auf Westeuropa bezogen. Die beschriebene Festkultur ist hier bereits stark differenziert. Der Karfreitag etwa, der heute auch bei katholischen Christen in Deutschland einen hohen Rang innehat, ist im katholischen Italien kein staatlicher Feiertag. Vieles an Brauchtum, was sich in Deutschland mit dem „Heiligen Abend", also

[29] *Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen*, 24. September 2003 („Arbeitshilfen" 175), hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, S. 7.

[30] Vgl. den programmatischen Aufsatz von K. Raschzok: „… an keine Stätte noch Zeit aus Not gebunden" (Martin Luther). *Zur Frage des heiligen Raumes nach lutherischem Verständnis*, in: „Kirche und Kunst" 79 (2001), S. 2–7.

Weihnachten verbindet, trifft man in den Niederlanden an Nikolaus an; die Feierformen von Weihnachten differieren zwischen Nord- und Südeuropa erheblich. Dennoch kann man von einer christlichen Festkultur sprechen, in der die oben beschriebenen Merkmale anzutreffen sind, die in den verschiedenen Regionen Europas Kultur prägt. Das schließt nicht aus, dass sie in sehr unterschiedlichen Ausprägungen und in sehr stark variierender Wahrnehmung begegnet. Gemeinsamkeit und Vielfalt gehen Hand in Hand.

2. Es ist Kontinuität zu beobachten. Weihnachten und Ostern, Taufe und Begräbnis als Feste und Feiern begegnen quer durch Europa. Zugleich muss man von Diskontinuität sprechen. Es gibt vielfältige Veränderungen, auch Abbrüche und Verluste. Zum Teil sind neue Feierformen an die Stelle der christlichen getreten, die aber diese wiederum auch beerben. In dieser Spannung von Kontinuität und Diskontinuität – historisch übrigens kein Einzelfall – kann man ein Ringen um diese Festkultur in den europäischen Gesellschaften beobachten, das zeigt, dass das beschriebene Verhältnis in Bewegung bleibt und dynamisch ist. Es gibt zudem ein Geben und Nehmen: Die Feste prägen Kultur mit, werden aber natürlich auch von dieser Kultur wiederum beeinflusst.
3. Diese Festkultur und ihre kulturellen Ausprägungen sind für vielfältige Deutungen offen und werden so auch in Europa wahrgenommen. Will man verschiedene Deutungen unterscheiden, kann man zumindest als Interpreten die Religionsgemeinschaften, Gesellschaften oder gesellschaftlich relevante Gruppen, die Individuen nennen. Die vorgetragenen Deutungen können bei einem Fest wie Weihnachten, aber auch mit Blick auf Taufe, Konfirmationen, Trauung etc. stark variieren. D.h. wie die christlichen Feste und Feiern in einer Gesellschaft Kultur prägen, bleibt einem permanenten Prozess des Aushandelns überlassen. Die Diskussionen beispielsweise um den staatlichen Schutz des Sonntags in den europäischen Gesellschaften, die zu durchaus unterschiedlichen Antworten führen, belegen das. Sie sind in einer pluralen Gesellschaft notwendig.

Wenn Religion am Beginn des 21. Jahrhunderts als kulturelle Ressource Europas bezeichnet wird, stellt sich die Frage, wie diese Ressource kommuniziert und das entsprechende kulturelle Gedächtnis in Gang gehalten wird. Mit Blick auf die Religion und ihren Beitrag zur kulturellen Identität Europas ist als ein Medium die christliche Festkultur zu nennen. Sinndeutung, Verwurzelung in Tradition und Vermittlung von Lebensperspektiven, die „einen Beitrag zur Humanisierung des Umgangs mit der Zukunft" leisten sollen[31], verbinden sich mit dieser Festkultur. Wenn von einer „Mobilisierung" von Religion in Europa die Rede ist, wird man an der Rolle der beschriebenen Festkultur nicht vorbeikommen.

[31] W. Huber, *Die jüdisch-christliche Tradition*, in: *Die kulturellen Werte Europas*, hg. v. H. Joas, K. Wiegandt. Frankfurt/M. 2005², S. 84.

CHRISTIAN CULTURE OF CELEBRATION AND A CULTURAL IDENTITY OF EUROPE – CONTINUATION AND A BREAK-UP
Summary

The author's reflection focuses on two major assumptions. First of all religious rituals and liturgies, which is a Christian culture of a feast and celebration, include a recollective, performative and identity-creating power. Second of all religious rituals have an impact on culture and therefore on a cultural identity. If today in Europe a new religious awakening is expected, then similarly to the past a special role in this process belongs to rituals. Christian culture of celebrating affects a universal culture by celebrating feasts as a „religious counterpoint", which is opening our everyday life to a „different" and Divine time and a transcendent dimension, by emphasizing a human dignity of every person in the sacrament of baptism regardless sex or a social background and by a practice of humanism shown to the dying and the deceased. The author emphasizes that if at the beginning of the twenty first century religion is described as a cultural source of Europe, it is a Christian culture of celebrating that may become its communicator.

CHRZEŚCIJAŃSKA KULTURA ŚWIĘTOWANIA I KULTUROWA TOŻSAMOŚĆ EUROPY – KONTYNUACJA I ZERWANIE
Streszczenie

Treścią rozważań autora są dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze religijne rytuały i liturgie, czyli chrześcijańska kultura święta i świętowania, posiadają w sobie moc przypominającą, performatywną i tworzącą tożsamość. Po drugie religijne rytuały wywierają wpływ na kulturę, a tym samym na kulturową tożsamość. Jeśli dziś w Europie oczekuje się nowego ożywienia religii, to – podobnie jak w przeszłości – szczególna rola w tym procesie przypada rytuałom. Chrześcijańska kultura świętowania wpływa na ogólnoludzką kulturę między innymi przez przeżywanie świąt jako „religijnego kontrapunktu", czyli otwarcie naszej codzienności na inny, Boży czas i wymiar transcendencji, przez podkreślanie ludzkiej godności każdego człowieka w sakramencie chrztu, bez względu na płeć czy pochodzenie, czy przez szacunek okazywany umierającym i umarłym. Autor podkreśla, że jeśli na początku XXI wieku religia określana jest jako kulturowe źródło Europy, to właśnie chrześcijańska kultura świętowania może być tego wyrazem.

Schlüsselwörter: christliche Festkultur, kulturelle Identität Europas, Religion und Kultur, Religionsritus
Keywords: Christian culture of celebrating, cultural identity of Europe, religion versus culture, religious ritual
Słowa kluczowe: chrześcijańska kultura świętowania, kulturowa tożsamość Europy, religia a kultura, rytuał religijny

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 95–107

Ks. Piotr Kulbacki
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Teologii

FAMILY CATECHUMENATE IN THE DOMESTIC CHURCH

The theology of the Domestic Church has become a significant premise for undertaking reflection on marriage and the family. After many centuries of ignoring it, the Council Fathers have returned to the definition of the family as the Domestic Church and „evangelizing community"[1]. In this way the Biblical roots have been returned to that are revealed in St Paul's Letters and in the patristic tradition particulary in the writings by St John Chrysostom, who defined the family as a „small Church" – *ecclesiola*, and by St Augustine who even compared the role of fathers of the family to that of the bishop[2]. However, in the Council's teaching the phrase „Domestic Church" very cautiously used – *velut ecclesia domestica* (LG 11), *tamquam domesticum sanctuarium Ecclesiae* (AA 11). The term was explicitly used in the postconciliar period by Paul VI[3]. The postconciliar studies on the subject of the „Domestic Church" lead to the encyclopedic definition which says that „it is a married couple and a family that put into effect the Christian mission resulting from the sacrament of matrimony, signifying and realizing the Church"[4].

---

[1] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka w rodzinie w nauczaniu Kościoła* (*Christian Formation of the Child in the Family in the Church's Teaching*), Warszawa 2006, p. 182.

[2] E. i M. Marczewscy, *„Kościół domowy". Ocena pojęcia* (*„The Domestic Church". Appraisal of the Idea)*, in: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła i współczesnej teologii* (*Marriage and the Family in the Light of the Church's Teaching and of Contemporary Theology*), ed. A.L. Szafrański, Lublin 1985, p. 242, 243.

[3] S. Dziekoński, *Formacja chrześcijańska dziecka…*, p. 190, 191.

[4] *Domowy Kościół* (*The Domestic Church*), in: *Encyklopedia Katolicka*, t. 4 (*Catholic Encyclopedia*, vol. 4), ed. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz. Lublin 1985, p. 104; in the first centuries the name *ecclesia domestica* was also ascribed to the place of the liturgical cult, ibid.

The Council has repeatedly referred to matrimony and to the family however, it has not issued a separate document to this subject. A significant role with respect to this problem was played by the Synod of Bishops (26 IX–25 X 1980). It was the first Synod of Bishops convened during John Paul II's pontificate. The apostolic exhortation on the tasks of the Christian family in the contemporary world *Familiaris consortio*[5], published by John Paul II, summed up the work of the Synod. It is in this exhortation that the Church's postconciliar teaching on the Christian family defined in the perspective of its tasks in the contemporary world, along with a full assimilation of the term Domestic Church, found its place. The results of the Synod's work found its reflection in the Catechism of the Catholic Church[6]. This article is meant to analyse the role of the Domestic Church as presented in the exhortation and in the light of Christian initiation defined in the postconcilliar Rites of Christian Initiation of Adults.

THE SACRAMENT OF MATRIMONY AS THE FOUNDATION OF THE DOMESTIC CHURCH

In the exhortation *Familiaris consortio* John Paul II claims that marital communion is the foundation of the family's participation in the Church's life and mission; the communion has its sources „in the natural complementarity that exists between man and woman, and is nurished through the personal willingness of the spouses to share their entire life-project, what they have and what they are: for this reason such communion is the fruit and the sign of a profoundly human need" (FC 19). At the same time this human need is confirmed, purified and elevated to the rank of the sacrament of matrimony (FC 19). The sacramental celebration becomes the event in which the Holy Spirit is given to the spouses[7]; in this way the couple receives the gift of a new communion of love that is the image of love and unity of Christ – the Head, and His Mystical Body – the Church (FC 19).

The Christian family is called the Domestic Church, since bestowed with the Holy Spirit's gifts it reveals ecclesial communion (FC 21). In the family the educational exchange between parents and children is realized, and parents should exercise their parental authority in the spirit of „ministry". This means that family communion can only be preserved and perfected through the attitude of sacrifice: a ready and generous openness of each and all to understanding, to forbearance, to

[5] John Paul II, Apostolic Exhortation *Familiaris consortio* (FC), 22 XI 1981.

[6] *Catechism of the Catholic Church* (CCC), Città del Vaticano 1993, No. 1655–1658.

[7] The community gathered in the cenacle revealed itself as the Church after the descent of the Holy Spirit; analogously, the Byzantine rite has a special epiclesis before the crowning that is a significant rite during the ceremony of marriage. Cf. W. Danielski, *Liturgia w życiu rodziny* (*Liturgy in the Life of the Family*), in: *Rytuał religijny w rodzinie* (*Religious Rite in the Family)*, ed. W. Piwowarski, W. Zdaniewicz, Warszawa–Poznań 1988, p. 141.

pardon, to reconciliation[8]. The family is called to renew its experience of „reconciliation", which finds its special fullfilment in receiving grace in the sacrament of Reconciliation on one hand, and unity in the Eucharist on the other (FC 21).

The ministry of life that is undertaken in the Christian family today, contrary to the pressure of the modern world that rejects the concept of man based on his dignity, needs strengthening in the sacraments of the Eucharist and of Reconciliation (FC 33). Married people's moral life in the domain of love, faithfulness and sexuality requires sacrifice and unceasing progress; this is why „sacrifice cannot be removed from family life, but must in fact be wholeheartedly accepted if the love between husband and wife is to be deepened and to become a source of intimate joy" (FC 34). Only the ability to make sacrifices becomes a moral premise for giving birth to children and raising them in faith.

The right and at the same time a duty to educate their offspring is a significant element connected with the ministry of life (FC 36, 37). It has a special character in the life of Christian parents who in the sacrament of Matrimony are consecrated to educate their children in a really Christian spirit. The sacrament of Matrimony confers on the parents' educational tasks the character of vocation that becomes „really and truly a «ministry» of the Church at the service of the building up of her members" (FC 38). This mission of the Church undertaken by parents for their children is the reason why „baptized people, the family, called together by word and sacrament as the Church of the Home, is both teacher and mother, the same as the worldwide Church" (FC 38).

SHARING IN THE MISSION OF THE CHURCH

The Council constitution *Lumen gentium* stresses the significant role that the family plays in the mystery of the Church by saying that Christian spouses and parents „in their state and way of life have their own special gift among the People of God" (LG 11). This means that, on one hand, by receiving Christ's love they become a „saved" community, and on the other, by communicating this gift to their brethren they become a „saving" community (FC 49). In this way „the Christian family is a fruit and sign of the supernatural fecundity of the Church, it stands also as a symbol, witness and participant of the Church's motherhood" (FC 49, cf. LG 41). Its share in the triple dimension of the Church community's life issues from the mission of Jesus Christ – the Prophet, Priest and King[9]. The Church that is a community united in the Holy Spirit – *koinonia* – is performing Her role in the dimension defined by the terms *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*[10].

[8] Ibid, p. 145, 146.

[9] Cf. E. i M. Marczewscy, *„Kościół domowy". Ocena*..., p. 249.

[10] Cf. W. Przygoda, *Istota i posłannictwo Kościoła* (*The Church's Essence and Mission*), in: *Teologia pastoralna*, t. 1 (*Pastoral Theology*, vol. 1), ed. R. Kamiński, Lublin 2000, p. 132–134.

Pointing to the prophetic dimension of the family's life John Paul II stresses that „the Christian family fulfills its prophetic role by welcoming and announcing the word of God" (FC 51). Making the word of God one of the foundations of the family allows its members to grow in faith and makes the family the subject of evangelization. The reception of God's word is constantly openning the spouses for the mystery of marriage and the family as „a sign and meeting place of the loving covenant between God and man, between Jesus Christ and His bride, the Church" (FC 51).

This process of growth in faith goes on starting with preparation for Christian marriage. It should happen in the perspective of faith confirmed in Baptism and developing in the young people's further life, as the spouses' Christian vocation is determined by the baptismal vocation (cf. FC 51).

The liturgical rite of the sacramental marriage is the act of proclaiming Good News on the conjugal love, that is „the word of God which «reveals» and «fulfills» wise and loving plan of God for the married couple, giving them a mysterious and real share in the very love with which God Himself loves humanity" (FC 51). This proclamation has an evangelizing dimension both for the newly married and for other believers strengthening their faith, as well as it is the Church's testimony of faith for all those who in different ways participate in the celebration. This is because the Domestic Church, like the whole Church, constantly needs evangelization. All believers are called to „self-evangelization", since only those can evangelize the world in a credible and efficient way who first of all evangelize themselves[11]. The community of the family becomes the subject of evangelization, especially with respect to its own children (cf. CCC 1656). This service is a share in the Church's mission, so it should remain in the inner communion and harmony with all other evangelizing and catechetical activities present and at work in the ecclesial community on the diocesan and parochial levels (cf. FC 53). The family community, enlivened with faith, becomes a sign for other people, and especially for other families searching for ways of following the Lord (cf. CCC 1658). The Bible testifies (cf. Acts 18: 1. 26; Rom 16: 3) to the evangelizing service undertaken by the spouses (cf. FC 54).

The priestly role of the family is closely connected with the essence of the sacrament of marriage. „The Christian family can and ought to exercise [it] in [the] intimate communion with the whole Church, through the daily realities of conjugal and family life. In this way the Christian family is called to be sanctified and to sanctify the ecclesial community and the world" (FC 55). The spouses do not receive the sacramental gift once only – in the liturgy establishing their marriage – but they are supported by it throughout their life. Hence their self-sacrificing and active conjugal and family life by becoming a ceaseless spiritual sacrifice makes

[11] Cf. Paul VI, Apostolic Exhortation *Evangelii nuntiandi*, 8 XII 1975, No. 15.

the Christian marriage, like all the sacraments whose aim is to sanctify man, to build Christ's Mystical Body, and finally to worship God (cf. SC 59) to be in itself an act of liturgical adoration of God in Jesus Christ and in the Church. By entering this sacrament the Christian spouses confess their gratitude to God for the lofty gift presented to them, which is the fact that in their conjugal and family life they may experience God's love for people and Lord Jesus' love for the Church, His bride (cf. FC 56).

Hence there is a close connection between the Eucharist and marriage, as it is the Eucharistic sacrifice that represents Christ's covenant of love with the Church. Having share in it they renew and enliven the conjugal covenant, and also it becomes a never-ending source of missionary and apostolic dynamism (cf. FC 57)[12].

The Catechism of the Catholic Church stresses that in the Domestic Church „the baptismal priesthood" of the children's parents and of all the members of the family community is practiced (cf. CCC 1657). Realizing the baptismal vocation requires constant conversion, in order to remain faithful to „the newness" of Baptism that makes people „holy" (FC 58). This is why „the celebration of this sacrament acquires a special significance for family life. While they discover in faith that sin contradicts not only the covenant with God, but also the covenant between husband and wife and the communion of the family, the married couple and the other members of the family are led to an encounter with God, who is «rich in mercy» (Eph 2, 4), and who, bestows on them His love which is more powerful than sin (cf. DM 13), and who reconstructs and brings to perfect the marriage covenant and the family communion" (FC 58)[13].

At the same time it should be stressed that conjugal and family life requires to be anchored not only in liturgy but also in the communion of prayer of the Domestic Church, as it is both the consequence and the requirement of communion bestowed through the sacraments of Baptism and Matrimony. In this communion all the circumstances of family life are reflected: its joys, hopes, sorrows and disappointments (cf. FC 59). This is why one of the parents' fundamental duties is teaching prayer by their own example (FC 60). This prayer of the Domestic Church as well as one's own prayer (cf. SC 11, 12) constitute a preparation for participation in liturgy celebrated in the parish, especially on Sundays and feast days, and also in the liturgy of sacraments. In this way the prayers of the Domestic Church create a natural space in which one gets accommodated to the liturgical prayer of the whole Church[14]. The exhortation *Familiaris consortio* stresses that apart from other groups also Christian families are invited to participate in the reformed Liturgy of the Hours (cf. IGLH 27). Proper celebration of seasons within

[12] Cf. W. Nowak, *Zarys liturgii Kościoła domowego* (*An Outline of the Liturgy of the Domestic Church*), Olsztyn 2000, p. 27; cf. W. Danielski, *Liturgia w życiu*..., p. 143.

[13] Cf. W. Nowak, *Zarys liturgii*..., p. 29.

[14] Cf. ibidem, p. 55–57.

the liturgical year at home is a significant element of liturgical formation in the family catechumenate. However, also other forms of practicing popular piety favor the formation of Christian life in the family (cf. FC 61), which, if it is based on prayer, makes its mission in the contemporary world fruitful (cf. FC 62).

The exhortation *Familiaris consortio* also points to the diaconal dimension of the Domestic Church. Since „the Church, a prophetic, priestly and kingly people, is endowed with the mission of bringing all human beings to accept the word of God in faith, to celebrate and profess it in the sacraments and in prayer, and to give expression to it in the concrete realities of life in accordance with the gift and new commandment of love" (FC 63), it is also on the strength of baptismal and conjugal vocation that the family is called to perform the „service" of love to God and to people. The Holy Spirit in the hearts of the spouses and the other members of the family community sends them to perform different kinds of service to their fellow men, which is stressed by the Council in *Lumen gentium*:

> Now Christ has communicated this royal power to His disciples that they might be constituted in royal freedom and that by true penance and a holy life they might conquer the reign of sin in themselves (cf. Rom 6:12). Further, He has shared this power so that serving Christ in their fellow men they might by humility and patience lead their brethren to that King for whom to serve is to reign (no. 36).

The spouses' service has a special character, typical for the laity, by whose mediation the Lord „wishes to spread His kingdom, namely, a kingdom of truth and life, a kingdom of holiness and grace, a kingdom of justice, love and peace. In this kingdom, creation itself will be delivered out of its slavery to corruption into the freedom of the glory of the sons of God (cf. Rom 8:21; LG 36)" (FC 63). This is because each human being belongs to the Christian family, which following the model of the Domestic Church should take on a more human and fraternal style of relationships (cf. FC 64).

The share the family has in the mission of the Church, which has been presented above, finds its special expression in the „family catechumenate".

THE INITIATORY FUNCTION OF THE FAMILY

The Second Vatican Council decided that the institution of catechumenate should be restored; the institution that played a great, irreplaceable role in the first centuries of the Church's existence. It started to disappear in the first centuries of the Middle Ages – so as soon as it entered the golden age of its development and started fulfilling, fairly efficiently, its initiatory function in the communities that only began to dicover Christianity, the institution of the catechumenate started to decline, as result of general Christianization. In early Middle Ages in the countries that were the inheritors of the Roman Empire Christianity became common, along with the generally practiced baptism of infants. Since they were brought up in Chri-

stian families, the initiatory role was justly ascribed to the baptized parents. This model should bear fruit of profound Christianity in the next generations. However, this catechumenate has became only a ritual[15]. Any reluctance to the rules of life according to the principles of the faith, or even questioning Christianity in general, especially visibile in the modern epoch, appeared, apart from other reasons, due to basic simplification of the idea of formation in the family home, namely, by underestimating the personal decision to believe in the process of Christian formation[16]. In ancient times such a personal decision was a condition for being accepted in the community of the Church, which was preceded by the catechumenate.

When coming into contact with the secularized world, with a de-Christianized family unable to accustom children to Christian life, as well as in the face of the first evangelization in the third world countries gaining independence, it turned out that the fundamental pedagogy of Christian initiation, that is the ancient institution of catechumenate, is of a great need[17]. In response to the postulates formulated by the Council a pattern edition (*editio typica*) of *Ordo initiationis christianae adultorum* (OICA) was published in 1972[18]. This liturgical book contains a program of formation for adult catechumens and the accompanying rites that are based on the Church tradition.

Obviously this does not mean that the practice of baptizing infants or accompanying initiation harmonized with the development of the child should be given up in Christian families. This is why the Council's reference to the ancient Christian definition of the family as the Domestic Church became an important incentive that has stimulated further theological reflection on the sacramental marriage and the family and their connection to the Christian initiation. Soon it turned out that the idea of *ecclesia domestica* indicated in the teaching of Vaticanum II may prove extremely fruitful in the Church's pastoral-liturgical practice, especially in the area of initiation.

In the history of the Church of the first centuries we come across two basic forms of introducing new members into the Christian community. The first one is the catechumenate of adults who personally, consciously accepted the Gospel. This is a process aiming at inintiating them into Christian life stage by stage (cf. OICA 4), and leading to receive the sacraments of initiation along with the mystagogy by accompanying them. The other form is initiatingchildren who were baptized in infancy into Christian life. This happens parallel to their biological, social, psychological and spiritual development. This process also happens gradually as a natural element of educating children in a Christian family, and it can be called

[15] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym* (*The Baptismal Catechumenate of Adults in the postconciliar Church*), Lublin 2003, p. 92, 93.

[16] F. Blachnicki, *Rodzinny katechumenat* (*Family Catechumenate*) in: idem, *Sympatycy czy chrześcijanie* (*Sympathizers or Christians*), Kraków 2003, p. 79, 80.

[17] C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych*..., p. 152.

[18] Cf. *Rite of Christian Initiation for Adults*, Minnesota 1988.

„family catechumenate". Obviously this role may be played only by a family that lives with faith and follows the way of the Domestic Church, which, fulfilling the above described functions – prophetic, priestly and ancillary, – constitutes a proper environment for Christian initiation.

Such a method and the aims of Christian education in the family coincide with the pedagogy of the catechumenate defined in the *Rite of christian initiation for adults*. The renewed rites of the catechumenate say that

> the initiation of catechumens is a gradual process that takes place within the community of the faithful. Together with the catechumens, the faithful reflect upon the value of the paschal mystery, renew their own conversion, and by their example lead the catechumens to obey the Holy Spirit more generously (OICA 4).

It should be noted here that pedagogy of the post-baptismal catechumenate described in Chapter Four of the *Rite of christian initiation* is concerned with adolescents and youths as well as adults who have not been properly introduced into Christian life. Most often such a situation results from the family's inability to fulfill the catechumenal function because of the parents' insufficient involvement in the life of faith. Those parents, having not experienced fully their family as the Domestic Church were not able to play their role properly as ones who lead family catechumenate (cf. OICA 295–305). However, there are no obstacles to use the inspirations from Chapter Four of the *Rite* in permanent formation making the baptismal spirituality more profound.

Although the exhortation *Familiaris consortio* does not use the term „family catechumenate", it repeatedly stresses the role of the Domestic Church in initiating into Christian life understood in this way. This is why it points to „the educational mission of the Christian family as a true ministry through which the Gospel is transmitted and radiated, so that family life itself becomes an itinerary of faith and in some way a Christian initiation and a school of following Christ" (FC 39). This itinerary of faith has its root in the permanent mutual evangelization in the family (FC 39; cf. EN 71).

The exhortation refers here to the teaching of the Council Declaration on Christian Education *Gravissimum educationis* (GE):

> Such an education does not merely strive to foster maturity [...] in the human person. Rather, its principal aims are these: that as baptized persons are gradually introduced into a knowledge of the mystery of salvation, they may daily grow more conscious of the gift of faith which they have received; that they may learn to adore God the Father in spirit and in truth (cf. 1 John 4:23), especially through liturgical worship; that they may be trained to conduct their personal life in true righteousness and holiness, according to their new nature (Eph. 4:22-24), and thus grow to maturity, to the stature of the fullness of Christ (cf. Eph. 4:13), and devote themselves to the upbuilding of the Mystical Body. Moreover, aware of their calling, they should grow accustomed to bearing witness to the hope that is in them (cf. 1 Pt. 3:15), and to promoting the Christian transformation of the world (FC 39; cf. GE 2).

CATECHUMENATE AND FORMATION IN THE DOMESTIC CHURCH FOR THE FIRST HOLY COMMUNION

The analysis of the catechumenate in the Church on the basis of its contemporary rites poses the question, whether the stages, steps or gateways (cf. OICA 6) and the periods for making inquiry and maturing that are actually connected with them (cf. OICA 7) actually find their reflection in the above described religious formation of children in the Christian family, called *per analogiam* „family catechumenate". How does the reality of formation and rites described in the Church's liturgical book relate to the process of preparation for the first holy communion taking place in the Domestic Church? It should be stressed in advance that the rites of the catechumenate do not need to have strict equivalents, as in the „family catechumenate" we are dealing with a post-baptismal catechumenate; and in the reality of the Western Church not all sacraments of initiation are celebrated in infancy. This means that children are baptized, but they participate in a certain stage of the initiation process preparing them for the sacraments of the Eucharist and Confirmation[19]. This initiation process is accompanied by a simultaneous preparation for the sacrament of penance and reconciliation applied before the first full participation in the Holy Mass. OICA mentions the following elements connected with formation of adult catechumens:

- the period connected with the search undertaken by the candidate, to which on the side of the Church a period of evangelization and pre-catechumenate corresponds. The candidates constitute a group called „sympathizers" and being accepted to this group they are not accompanied by any liturgical rites; perhaps only simple, cordial invitation to the community of believers (cf. OICA 9–13)
- from the rite of acceptance into the order of catechumens, after the members of the local Church give a guarantee, the candidates become „members of Christ's household" and receive special assistance throughout even several years' formation in the form of the liturgy of the word, blessings and exorcism (cf. OICA 14–20)
- usually during the Lent time along with the rite of „election" a period of „purification and enlightenment" begins, that is the time immediadtely preceding the sacraments of initiation. The period is implemented by scrutinies and the rites of the „presentation" by which the Church hands on to the elect its ancient form of professing faith and prayer – the Symbol of faith and the Lord's Prayer (cf. OICA 21–26)

[19] Cf. Cz. Krakowiak, *Wykorzystanie metody katechumenalnej w przygotowaniu do sakramentów* (*Application the Catechumenal Method to Preparation for the Sacraments*), in: *Słowo–liturgia–wspólnota. Dynamika współczesnej parafii* (*Word–Liturgy–Community. The Dynamics of the Contemporary Parish*), ed. Cz. Krakowiak, P. Kulbacki, Kraków–Lublin 2006, p. 66–72.

- the Paschal Vigil along with the baptismal rites that precede it, becomes the time of celebrating the sacraments of initiation: Baptism, Confirmation and finaly the Eucharist (cf. OICA 27–36)
- in the period of mystagogy the neophytes grow in perceiving more deeply the paschal mystery and in making it part of their lives (cf. OICA 37–40).

In the family catechumenate formative elements connected with particular periods and stages are subjected to a different order resulting from pedagogy of the age of childhood and adolescence, as well as from the spiritual situation – the sacramental belonging to Christ from the moment one was baptized in infancy.

The Church constantly stresses that evangelization *ad intra* is Her unceasing ministry; and especially the family is the place of permanent evangelization. Indeed, a growing child has to learnto discern his or her living situation and to look at the world in the light of the Gospel in a greater degree than an adult. Entering new life situations or experiencing new circumstances that may arise in the usual rhythm of Christian life means the necessity to approve of Jesus Christ as the Lord and Savior who has included all the spheres of man's life into His salutary work. This means constant return for deepening the decision taking during the evangelization process. This is why evangelization accompanies family formation all the time.

The second period that begins with the candidate being accepted to the catechumenate and then with a fairly long catechumenal formation, finds its equivalent in the family catechumenate in several years' preparation for receiving the sacraments of the Eucharist and Confirmation. The liturgies of the word, blessings and sacramentals that accompany this period, are connected with the received baptism. The child together with his parents, with the help of the parish catechists, learns listening to the word of God and responding to it in his life. Although it seems that this stage is accompanied by fewer special liturgical rites than in thecatechumenate itself, however it is a period that is profoundly formative for the child – by the everyday testimony of his parents' life, of the other members of the family and other members of the Christian community. In this way formation for the first Holy Communion is not connected with an event that happens once only, but it is growing maturity for life in the Spirit, for life based on the principle of love[20].

In the same way that there is no stage in the „family catechumenate" that closes the evangelization period, since evangelization continues permanently, there is no strict equivalent of the rite of „election", as the basic decision was made earlier, at the moment of the baptism. This is why in the family formation the periods corresponding to the longer catechumenate and to the period of purification and enlightenment are intertwined with each other. The gradual intensification of the liturgy and of the rites that play the role of initiation is matched by the degree of

[20] F. Blachnicki, *Pierwsza Komunia święta w rodzinie* (*The First Holy Communion in the Family*), in: *Domowy Kościół. Listy do wspólnot rodzinnych*, t. 1 (*The Domestic Church. Letters to Family Communities*, vol. 1), Kraków 2003, p. 207.

personal maturity and by the perspective of receiving sacraments. In the case of the first Holy Communion the perspective is first of all determined by the age of the child and meeting even the minimum formation requirements. This principle should have a limited application for the Confirmation, which concerns adolescents, able to make their own decisions[21]. It is not only the age, but also the spiritual disposition that should be decisive here.

The several years when parents and children are preparing for the first Holy Communion assumes the character of a more intensive stage of catechumenate – it is accompanied by special liturgies, catecheses and introduction into prayer and the world of Christian symbols. During this period various signs are given that exceed the basic catechumenal symbolism, but ones that may complement it, e.g. the Marian holy medal – the Immaculate as a model of the new man. The status should be raised of the role that the liturgical „presentation" of the Symbol of faith and of the Lord's Prayer plays, as now it is reduced to an „examination" (cf. OICA 302). Since children do not fully participate in the Eucharist, the liturgy of the word during the Holy Mass plays for them the role that is analogous to that of the so-called „catechumens' Mass" (cf. OICA 301).

The Sundays of the Paschal period, that are usually the time for celebration of the first Holy Communion, refer to the celebrations of Resurrection and its Vigil, that is the basic time of celebrating the sacraments of initiation to adults. The so-called „white week" that accompanies them is an equivalent of the liturgical White Week (the octave of the Passover) referring to mystagogy, and it is also catechesis proper for that period (cf. OICA 235, 236). Just like mystagogy should accompany a Christian throughout all his life, a child who has received the first Holy Communion participates in the further formation at home and in the parish. It is suggested that adults should liturgically celebrate the anniversary of their baptism, and in the same way in the family catechumenate the anniversary of the first Holy Communion is solemnly celebrated (cf. OICA 238). Learning about the liturgical year and gradual accustoming to its pedagogy introduces a child into the experience of the baptismal foundation of Christianity and into the renewal of the Covenant of the Paschal Vigil liturgy.

An important role of initiation in the family catechumenate and the use of the rites of the catechumenate in preparing for the first Holy Communion have been stressed by Rev. Stanisław Hartlieb, the parish priest of Konarzewo near Poznań, closely connected with the Lubelski Zespół Liturgistów at the Catholic University of Lublin. The handbook he published is a perfect example of creative adaptation of the rites of the catechumenate for adults[22].

---

[21] Cf. J. Kostkiewicz, *Wolność wyboru w wychowaniu chrześcijańskim* (*Freedom of Choice in Christian Education*), in: *Wychowanie chrześcijańskie* (*Christian Education*), ed. A. Rynio, Lublin 2007, p. 406–416.

[22] S. Hartlieb, *Pierwsza Komunia Święta. Droga wtajemniczenia w Paschę Chrystusa* (*The First Holy Communion. The Way of Initiation in Christ's Pascha*), Kraków 1996.

Similarly, the stages of catechumenal formation should find their equivalents in the formation for Confirmation. It may assume a more intensive character and directly use the formation rites of the purification and enlightenment period during the Lent.

In this way of family catechumenate, parents, putting into effect their calling, by the example of their everyday life, become witnesses pronouncing the Good News, and

> by praying with their children, by reading the word of God with them and by introducing them deeply through Christian initiation into the Body of Christ – both the Eucharistic and the ecclesial Body – they become full parents, in that they are begetters not only of bodily life but also of the life that through the Spirit's renewal flows from the Cross and Resurrection of Christ (FC 39).

FAMILY CATECHUMENATE IN THE DOMESTIC CHURCH

Summary

In the present article the role of the „Church of the Home" in the exhortation Familiaris consortio is analysed in the aspect of Christian initiation defined in the post-Council Rite of Christian Initiation of Adults (Ordo initiationis christianae adultorum). The Christian initiation has a special character in the life of family, because Christian parents in the sacrament of Matrimony are consecrated to educate their children in a really Christian spirit. The Church that is a community united in the Holy Spirit – koinonia – is realized in the dimension defined by the terms martyria, leiturgia, diakonia and similar it is in the Church of Home.

In the history of the Church we find the two basic forms of introducing new members into the Christian community. The first one is the catechumenate of adults who personally, consciously accepted the Gospel. This is a process aiming at accustoming them to Christian life stage by stage (cf. OICA 4), and leading to receiving the sacraments of initiation along with the mystagogy accompanying them. The other form is accustoming children who were baptized in infancy to Christian life; this is done parallel to their biological, social, psychological and spiritual development. This process also happens gradually as a natural element of educating children in a Christian family, and it is called „family catechumenate". Here is the place of preparation children for receiving the sacraments of the Eucharist and the Confirmation.

KATECHUMENAT RODZINNY W KOŚCIELE DOMOWYM

Streszczenie

W artykule przedstawiona została rola ukazanego w adhortacji *Familiaris consortio* Kościoła domowego w aspekcie inicjacji chrześcijańskiej opisanej w posoborowych *Obrzędach chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych* (*Ordo initiationis christianae adultorum* – OICA). Szczególny charakter chrześcijańskiej inicjacji w rodzinie wynika z powołania

rodziców, którzy w sakramencie małżeństwa otrzymują konsekrację do chrześcijańskiego wychowania dzieci. Kościół jako wspólnota zjednoczona w Duchu Świętym (*koinonia*) konstytuuje się w wymiarze określonym poprzez pojęcia *martyria, leiturgia, diakonia* – analogicznie jest w Kościele domowym. W historii Kościoła spotykamy się z dwiema podstawowymi formami wprowadzania w życie wspólnoty chrześcijańskiej nowych członków. Pierwsza z nich to katechumenat dorosłych, którzy osobiście, świadomie przyjęli Ewangelię. Jest to proces mający na celu stopniowe wdrożenie ich w życie chrześcijańskie (por. OICA 4), a prowadzący do przyjęcia sakramentów inicjacji wraz z towarzyszącą im mistagogią. Druga forma to wdrażanie w życie chrześcijańskie ochrzczonych w niemowlęctwie dzieci, które dokonuje się wraz z ich rozwojem biologicznym, społecznym, psychicznym i duchowym. Proces ten, nazywany katechumenatem rodzinnym, postępuje stopniowo jako naturalny element wychowania dzieci w rodzinie chrześcijańskiej. Stanowi on przygotowanie do przyjęcia sakramentów Eucharystii i bierzmowania.

Keywords: catechumenate, children, Domestic Church, family, first holy communion, initiation, matrimony
Słowa kluczowe: katechumenat, dzieci, Kościół domowy, rodzina, pierwsza Komunia święta, inicjacja, małżeństwo

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 108–118

Ks. Ireneusz Celary
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny

IN SORGE UM EIN RELIGIÖSES KLIMA IN DER FAMILIE

Wir leben in einer Zivilisation, die programmatisch und ohne jegliche Bedenken die Säkularisierung fördert[1]. Papst Benedikt XVI sagt auch in seiner Enzyklika *Caritas in veritate* (29 VI 2009): „Die heutige Welt ist von bestimmten auf der religiösen Grundlage basierenden Kulturen durchdrungen die nicht den Menschen zur Kommunion führen, aber ihn bei der Suche nach individuellem Wohlstand isolieren" (Nr. 55).

Häufig führt dieses Wohlbefinden die Leute zur Ablehnung Gottes und des religiösen Lebens. Der Papst betont „Ohne Gott weiß der Mensch nicht wohin es geht und kann auch nicht verstehen, wer er ist"[2]. Das menschliche Wesen, welches eine geistige Natur besitzt, realisiert sich auch vollständig in zwischenmenschlichen Beziehungen. Dies gilt vor allem, wie wir in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* lesen, in der familiären Gemeinschaft, wo jedes Kind durch das Sakrament der Taufe in die lebendige Relation zwischen Gott und der Kirche einbezogen wird. Denn zuhause sollen die Eltern einander und für ihre Kinder die ersten Zeugen des Glaubens und der Liebe Christi sein (vgl. Nr. 35).

In der Tat hat die Familie eine besondere Möglichkeit für die Erfüllung ihrer pädagogischen Funktion. Daraus folgt auch die Tatsache der Verantwortung der Familie bezüglich des jungen Menschen. „Die Eltern, weil sie den Kindern das Leben übertragen haben, sind im höchsten Grade verpflichtet zur Erziehung ihrer

[1] Vgl. M. Dziewiecki, *Wychowanie w dobie ponowoczesności*, Kielce 2002, S. 14–30.
[2] Benedikt XVI, Enzyklika *Caritas in veritate*, Nr. 78.

Nachkommen und müssen darum als Erst- und Haupterzieher anerkannt werden" (GE 3). Man muss auch beachten, dass der Wert der Erziehung der Nachkommen von der persönlichen Kultur der Eltern, und oft von ihrem Bildungsniveau sowie der Tiefe des bekennenden Glaubens, abhängig sind[3].

Die christlichen Eltern sollten darum ab den jüngsten Jahren die Kinder Respekt vor Gott und den Nächten lehren[4]. Als erste Erzieher und Katecheten ihrer Kinder sollten sie sich ihres religiösen Wissens, ihrer pädagogischen Sachkenntnisse und Verantwortung für das Kind und seine religiöse Erziehung bewusst sein. Außerdem müssen sie die Notwendigkeit der Schaffung einer christlichen Atmosphäre in ihrer Familie verstehen. Man muss hier auch die riesige Rolle der christlichen Familie bei der Integration aller ihrer Mitglieder mit der lokalen Kirche, besonders mit der Pfarrgemeinde, erwähnen. Papst Benedikt XVI bittet darum die christlichen Eltern, dass sie „ihren Kindern glauben helfen", dass sie „sie auf dem Weg zu und mit Jesus begleiten", weil „das Leben in der Familie fröhlicher und offener wird, wenn Gott in ihm anwesend ist, und wenn man seine Nähe im Gebet erfährt"[5].

DIE PÄDAGOGISCHE BEEINFLUSSUNG DER ELTERN IM RELIGIÖSEN ERZIEHUNGSPROZESS DER KINDER

Jeder Mensch, ohne Rücksicht auf seine Herkunft, Kultur, Volksangehörigkeit, Religion, besitzt ein angeborenes Recht auf Erziehung[6]. Dieses Recht beruht auf seiner Würde, und ist nicht nur durch die Regelungen einzelner Staaten, sondern auch durch die internationale Gesetzgebung geschützt. In der Vielfalt der Subjekte, die für die Erziehung verantwortlich sind, nimmt hauptsächlich die Familie einen wesentlichen Platz ein. Daran erinnert das Thema des diesjährigen VI Welttreffens der Familien (Mexiko, 17 I 2009): „Familie als Schule der menschlichen und christlichen Werte" wo man betonte, dass die Umgebung der Familie eine Schule der Menschlichkeit und des christlichen Lebens für alle Mitglieder, aber vor allem für die Kinder, sein soll. Nach Meinung von Benedikt XVI ist die Familie der einzige Platz, wo man das Erleben der Werte des Lebens, der Gesundheit, der Freiheit, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Arbeit, des Einverständnisses und des gegenseitigen Respekts erlernen kann. Nach Meinung des Papstes nimmt die Familie in der religiösen Erziehung den ersten Platz ein[7].

---

[3] Vgl. E. Mitek, *Pedagogika dla teologów*, Wrocław 1995, S. 101.

[4] Vgl. H.M. Jankowski, *Problem wychowania w katechezie*, Cieszyn 2001, S. 47.

[5] Benedykt XVI, *Rodzina, szkoła, parafia – miejsca formacji chrześcijanina*, Monachium, 10 IX 2006, „L'Osservatore Romano" (polnische Ausgabe) 11,1 (2006), S. 19.

[6] Benedykt XVI, List o pilnych zadaniach wychowania, 21 I 2009, „Sprawy Rodziny" 87,3 (2009), S. 9.

[7] Vgl. Katolicka Agencja Informacyjna, *Kongres i VI Światowe Spotkanie Rodzin w mieście Meksyk*, „Sprawy Rodziny" 86,2 (2009), S. 39, 40.

Viele christliche Eltern stellen sich die Frage, wann man die religiöse Erziehung anfangen soll? Hier fallen vielfältigste Antworten. Ein Teil der Eltern behautet, dass der Moment am günstigsten ist, wo das Kind anfängt, die es umgebende Welt wahrzunehmen, oder wenn es anfängt zu sprechen. Gläubige, aber nur unregulär praktizierende Eltern, welche hauptsächlich den Katecheten und Priestern den Erziehungsprozess zuschreiben, meinen wiederum, dass es reicht, wenn man die religiöse Erziehung dann anfängt, wenn das Kind zur Schule geht und die Möglichkeit hat, an der religiösen Lehre teilzunehmen.

Papst Benedikt XVI, in Antwort auf diese Fragen, ermahnt die Eltern: „Schon im kleinen Kind verbirgt sich ein großes Verlangen nach Wissen und Verstehen, das sich in immer mehr gestellten Fragen und Bitten um Erklärung ausdrückt"[8]. Die Eltern müssen sich demnach bewusst sein, dass das Kind den ersten Begriff von Gott und von seinem Subjekt aus Elementen der Elternmodelle schafft. Das Bild der Eltern hat im verschiedenen Verhältnis, aber in unbedingter Weise, Einfluss auf die psychischen Bedingungen, in denen das Kind eine bestimmte Idee von Gott und in der Konsequenz so eine und nicht andere Stellung gegenüber Gott hat[9]. Denn das, was das Kind imstande ist von Gottes Autorität zu begreifen, von seiner Obhut über uns, von seiner Vergebung, wird nicht zuerst in abstrakter Weise durch Indoktrination angenommen. Das muss durch es vorher erlebt, gesehen, empfunden werden, und das findet statt, wenn es das alles im Leben des Vaters und der Mutter wieder findet. Darum ist es verständlich, dass im Falle eines gestörten Verhältnisses zwischen Vater-Mutter und Eltern-Kind, das Kind weniger wesentliche Elemente für den religiösen Begriff hat. Spätere abstrakte Begriffe und die ganze Doktrin werden eher seinen Intellekt berühren, aber nicht immer die Prozesse der Seele erwecken[10]. Logisch ist darum das Postulat, dass die Eltern sich immer bemühen sollten, im Einklang mit dem ihnen eingepflanzten, Gottesbild zu leben.

Das Kind versteht demnach bedeutend früher das Verhalten der Personen aus seiner Umgebung, als es das mit Worten ausdrücken kann. Dem Kind ist es auch leichter, Gott durch die Erfahrung familiärer religiöser Relationen zu erkennen, durch den Kontakt mit dem Vater und der Mutter, durch das Leben im Klima der gegenseitigen Liebe der Eltern und der Eltern zum Kind[11]. Diese Verflechtung der Fesseln der Liebe, die Wärme der Nähe und der Zärtlichkeit, das Gefühl der Sicherheit, der Gemütszustand und das ganze Klima des familiären Lebens erachtet man heute als privilegierten, äußerst bedeutsamen Weg zum Glauben, zum Erkennen Gottes, zur Gestaltung eines richtigen Gottesbildes[12].

[8] Benedykt XVI, List o pilnych zadaniach…, S. 13.

[9] Vgl. J. Wilk, *Wpływ rodziców na religijność dziecka do lat 6. Psychologiczny aspekt problemu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 22,6 (1975), S. 68–73.

[10] Vgl. A. Godin, *Le Dieu des parents e le Dieu des enfents*, Tournai 1962, S. 21.

[11] Vgl. P. Poręba, *Pedagogizacja rodziców*, „Studia Warmińskie" 2 (1969), S. 422–487.

[12] Vgl. J. Wilk, *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego*, „Seminare" 12 (1977), S. 75–91.

Das Kind spürt demnach intuitiv um sich die Anzeichen des religiösen Lebens und fügt sich gerne in das ein[13]. Das ist nicht nur eine Theorie, sondern das Ergebnis von Forschungen im Bereich der Religionspsychologie, die im Kind die Wechselbeziehung zwischen der Relation mit dem Vater und der Mutter und folglich zwischen dem Bild der Eltern und der Idee von Gott enthüllen[14]. Papst Benedikt XVI ruft den christlichen Eltern zu, dass sie fest und für immer in der gegenseitigen Liebe verharren denn „das ist das Erste und große Geschenk, das die Kinder brauchen [...], um im Frohsinn des Geistes zu wachsen, um Vertrauen zu sich selbst und zum Leben zu erwerben und dadurch folglich lernen, zu einer authentischen und großherzigen Liebe fähig zu sein". „Liebe, die ihr euren Kindern schenkt, [schreibt weiter der Papst] soll euch den Stil und den Mut eines wahrhaften Erziehers übertragen, mit dem Zeugnis eines, den bekennenden Regeln entsprechenden Lebens, und auch mit der Entschlossenheit, die zur Temperierung des Charakters der neuen Generationen nötig ist [...]. In dieser Weise werdet ihr eure Kinder mit dem kostbarsten und beständigsten Erbe, das auf dem Beispiel des alltäglich gelebten Glaubens besteht, bereichern"[15].

DIE FAMILIENKATECHESE ALS BEDINGUNG DER RELIGIÖSEN KINDERERZIEHUNG

Neben der Erziehungsumgebung in der Pfarrei und der Schule wird jede christliche Familie heute zum Lebensraum der Verwirklichung einer dreifältigen Mission Christi u.a. der Religionslehre[16]. Die Familie ist nicht wie eine Schule, wo man das Evangelium als Wissenschaft lehrt, sondern sie ist ein Lebensraum, wo das Kind die Werte des Evangeliums durch Erlebnis und Erfahrung assimiliert. Die Unterweisung des Evangeliums in der Familie wird mehr in Form der Erziehung als der Belehrung realisiert[17]. Demnach ist die Gründung einer authentischen Atmosphäre des Religionslebens in der Familie, wodurch das Familienleben die Ausstrahlung des Evangeliums wird, eine grundsätzliche Aufgabe der familiären Religionslehre: „auf dem Weg des Glaubens und so zu sagen der christlichen Urheberschaft und der Schule der Nachahmung Christi"[18]. Aus diesem Grund sollten die christlichen Eltern die ersten Religionslehrer sein, „die ersten Verkünder des Evangeliums

[13] Vgl. J. Król, *Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci*, in: *Psychologia religii*, hg. von Z. Chlewiński, Lublin 1982, S. 181–223.

[14] Vgl. J. Grześkowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1996, S. 241.

[15] Benedykt XVI, List z okazji przekazania „Listu o wychowaniu", 24 II 2008, „Sprawy Rodziny" 87,3 (2009), S. 16, 17.

[16] Vgl. Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii a urzeczywistnianie Kościoła*, Lublin 2001, S. 231.

[17] Vgl. M. Majewski, *Zainteresowanie katechezą rodzinną i próby jej interpretacji*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 22,6 (1975), S. 39–53.

[18] Johannes Paul II, Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, Nr. 39.

gegenüber den Kindern"[19]. Sie als Erste sollten das Kind von Gott belehren, sie sollten in einer Atmosphäre der Liebe die ersten Wahrheiten von ihm übermitteln, und dadurch unersetzliche Glaubenlehrer werden. Sie tun das nicht nur im eigenen Namen, sondern auch im Namen der Kirche, denn „der Evangeliumsdienst und die Religionslehre der Hauskirche stammen von der alleinigen Mission der Kirche und sind dem Bau des einzigen Leibes Christi unterstellt"[20].

Man kann also sagen, das die familiäre Katechese mit der Geburt des Kindes beginnen sollte, so wie es bei der Befriedigung seiner psychischen Bedürfnisse wie Sicherheit, Akzeptanz und Liebe ist. Von der Taufe ab sollten die Eltern schon das Kind in den persönlichen Kontakt mit Gott einführen[21]. Dabei sollte sie jedoch die ganze Hausgemeinschaft begleiten: die Personen, ihr Verhalten, gegenseitige Bezüge, die Lebenskultur; die umgebenden Gegenstände haben nämlich einen intensiven Einfluss auf die religiöse Erziehung des Kindes[22].

Auch die Interessiertheit des Kindes für die äußere Welt kann von den Eltern zur Aufnahme von Gesprächen über religiöse Themen genutzt werden. Dabei können auch verschiedene religiöse Symbole helfen. Fast in jeder christlichen Wohnung befinden sich ein Kreuz, religiöse Bilder, die Bibel. Wir besitzen auch einen Rosenkranz, Gebetbücher, Medaillons, Kerzen, religiöse Bücher. Jede dieser Wirklichkeiten kann als Ausgangspunkt für die Rede mit Gott dienen. In einigen Häusern befindet sich auch ein ausgewiesener Ort, wo die Familie sich zum Gebet versammelt. Das Polnische Episkopat erinnert die Eltern, welche große Bedeutung in der Familiekatechese vor allem das Gebet im Familienkreis hat. Die polnischen Bischöfe schreiben: „Aus eurer Berufung geht die besondere Aufgabe der Erziehung der Kinder mit Liebe zum Gebet hervor. Das prinzipielle und unersetzliche Element dieser Erziehung ist euer konkretes Beispiel, das Zeugnis des Glaubens. Nur dann, wenn ihr selbst betet, besonders gemeinsam mit den Kindern, und Gott im Himmel die Freuden und Leiden, Hoffnungen und Traurigkeiten eures Familienlebens anvertraut, werdet ihr die Kinder in eine besondere Vertrautheit mit Gott hereinführen"[23].

Man kann sagen, dass das Gebet der ganzen Familie eine Liturgie für die ganze Familie bedeutet. Die Eltern dürfen jedoch nicht vergessen, dass das gemeinsame Gebet nicht das persönliche ersetzt. Das gemeinsame Gebet soll das Kind zum persönlichen Gebet vorbereiten. Es ist daher auch gut, wenn die Eltern gemeinsam mit den Kindern am Abend das Schuldbekenntnis machen können[24]. Als Erzieher

[19] Vgl. ebd.

[20] Vgl. ebd., Nr. 53.

[21] Vgl. J. Tarnowski, *Człowieczeństwo, dialog i komunia*, „Ateneum Kapłańskie" 76,103 (1984), S. 2–54.

[22] Vgl. J. Grześkowiak, *Misterium*…, S. 244.

[23] Episkopat Polski, List na Niedzielę Świętej Rodziny *Przypatrzcie się bracia powołaniu waszemu (1 Kor 1,26)*, 31 XII 2006, „Sprawy Rodziny" 77,1 (2007), S. 35.

[24] Vgl. A. Skreczko, *Wychowanie do życia w Kościele*, in: *Słownik małżeństwa i rodziny*, hg. von E. Ozorowski, Warszawa–Łomianki 1999, S. 482.

ihrer Kinder sollen die Eltern überdies in ihnen, nach Christi Beispiel, die christliche Mentalität formen; eine vollere Verbindung mit Gott erwecken, durch das Lesenkönnen im Gebet, die Liturgie sowie durch das Apostolat seiner Zeichen und Liebe.

Als Methoden dieser Wirkung werden folgende spontane und bewusste Handlungen anerkannt: Aufwertung des Begriffes „Haus", die Freude an der Gemeinschaft und am Speisen am Tisch, das gemeinsame Erleben in menschlicher und religiöser Dimension von Gesten, Zeichen und Liebe; die Lehre der gemeinsamen Beschenkung mit verschiedenen Gütern und Werten wie: Dankbarkeit, Hingabe, Ehrlichkeit, Provozierung zum spontanen Dienst, Apostolat mit Wort und Tat[25].

Die Auswahl der elterlichen Einwirkungen, wenn es um die Familienkatechese geht, sollte man auch um die Zusammenarbeit der Familie mit den Seelsorgern, bei der Vorbereitung der Kinder zur Aufnahme des Taufsakramentes, der I. Kommunion, der Firmung und auch zum Sakrament der Ehe, der Priesterweihe sowie der Krankensegnung erweitern. Die existierenden kirchlich-religiösen Einrichtungen sollten die Eltern dabei unterstützen[26]. In der Gestaltung einer angemessenen Familienkatechese darf man von einer richtigen Vorbereitung und Beteiligung aller Familienmitglieder in der sonntäglichen Eucharistie, wie auch bei den Treffen zur gemeinsamen Lesung der Bibel, nicht vergessen[27]. Die christliche Familie führt auch ihr Kind in die kirchliche Liturgie bei kirchlichen und familiären Festen ein. Der Mittelpunkt des liturgischen Lebens der christlichen Familie sollte das Opfer und die Sakramente sein und das eucharistische Leben (Teilnahme in der Hl. Messe, Kommunion, Anbetung des Allerheiligsten Sakramentes) sollte in ihrem Leben eine prinzipielle Rolle spielen[28].

DIE ELTERN ALS ERSTE MEISTER UND GESTALTER DES RELIGIÖSEN LEBENS IHRER KINDER

Die christlichen Eltern sollen für ihre Kinder nicht nur die Lehrer sein, die ihnen das Wissen über das Leben übertragen, sondern vor allem Meister sein, die in sachkundiger und praktischer Weise die Kinder in das Erlangen einer ordnungsgemäßen persönlichen Reife einführen. Die Eltern überliefern nämlich den Kindern das Wissen über Gott, formen ihre Vorstellung von Gott, und sind dadurch die ersten (nach vielen Psychologen) Gestalter ihrer Persönlichkeit in allen (natürlichen und übernatürlichen) Dimensionen. Denn wenn Gott für die Eltern Alles ist, wird er auch für die Kinder das Wichtigste werden[29].

[25] Vgl. Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii*…, S. 233.

[26] Vgl. S. Turkowski, *Wspólna troska i wspólna odpowiedzialność*, „Wrocławskie Wiadomości Kościelne" 10–11 (1976), S. 311–315.

[27] Vgl. Z. Narecki, *Duszpasterstwo zwyczajne w parafii*…, S. 234.

[28] Vgl. A. Skreczko, *Wychowanie do życia*…, S. 482.

[29] Vgl. I. Werbiński, *Rodzice. Mistrzowie życia duchowego*, in: *Słownik małżeństwa*…, S. 383, 384.

Wie schon vorher erwähnt, ist das für verschiedene Einflüsse anfällige Kind durch die Gesamtheit verschiedener Faktoren des Familienlebens formiert. Bevor das Kind bewusst die erzieherischen Maßnahmen annimmt, sind in ihm durch Beobachtung, Nachahmung, die Weise der Wahrnehmung und des Expressionismus, durch alles was es erlebt, die führenden Linien der zukünftigen Geschicke bestimmt. Daher auch bestimmt das Klima in der Familie, die Anwesenheit religiöser Symbole, die Religiösen Praktiken der Eltern, sowie die Erfahrung der Liebe und Sicherheit von Seite der Familienmitglieder das eigentliche Gottesbild. Darauf ist die erste Wahrnehmung von Gott, von menschlicher Liebe, die sich auf Gottesliebe stützt, gebaut.

Im „Brief an die Familien" erinnert Johannes Paul II:

> In der Liebe findet der ganze Erziehungsprozess, als reife Frucht der Elternliebe, eine Stütze und einen endgültigen Sinn. Durch alle Mühen, alle Leiden und Enttäuschungen, die zusammen mit der Erziehung des Menschen auftreten, besteht die Liebe immerhin die große Prüfung. Um diese Prüfung zu bestehen, ist ein Born der geistigen Kraft nötig. Dieser Born findet sich in Dem, der *bis zum Ende* [...] *geliebt hat* (J 13,1), wieder[30].

Denn Gott, der sich uns in der Bibel offenbart hat, ist so demutsvoll, dass er sich der zerbrechlichen und unvollkommenen Liebe bedienen konnte, um durch sie seine ewigliche Gottesliebe zu offenbaren[31].

Im Leben jedes Kindes ist der Begriff Gottes anfänglich auch mit der Person des guten, geliebten Vaters, verbunden, zu dem es sich mit Erfurcht verhält. Man sieht daher, wie wichtig in der Familie die Anwesenheit und die richtige Haltung des Vaters gegenüber dem Kind ist. Die Abwesenheit des Vaters, z.B. in gescheiteren Familien, verursacht ein verfälschtes Gottesbild im Leben des jungen Menschen, welches ihn mehrmals durchs ganze Leben begleitet und Abneigung zu Gott und der Religion bewirkt[32]. Die Begrenzung der Liebe der Eltern, kann zu einem falschen Erleben der Bindung mit Gott führen. Die Unvollkommenheit der menschlichen Liebe kann uns eine Unvollkommenheit der Liebe Gottes suggerieren. Die Härte der Eltern, ihre Kühle oder auch ihr emotionaler Eroberungsdrang kann Grund einer entstehenden Angst vor Gott sein. Eine der grundlegenden Versuchungen in der geistigen Erfahrung ist das Misstrauen gegenüber Gott. Dieses Misstrauen aber gegenüber dem Schöpfer ist das Gleiche, das wir vorher als Kinder mit den Nächsten erfahren haben.

Die Eltern müssen sich heute immer darüber bewusst sein, dass nur der Glaube, der aus den Quellen des Gotteswortes und der Traditionen schöpft, bewirken kann, dass ihre getauften Kinder in der Zukunft imstande sein werden, sich der

[30] Johannes Paul II, Brief an die Familien *Gratissimam sane*, 2 II 1994, Nr. 17.
[31] Vgl. M. Ozorowski, *Rodzice. Współpracownicy Boga*, in: *Słownik małżeństwa*…, S. 383.
[32] Vgl. B. Mierzwiński, *Ojciec. Funkcje*, in: *Słownik małżeństwa*…, S. 318.

heutigen Dominanz der säkularisierten Kultur zu widersetzen[33]. Es gibt nämlich eine gewisse Form des Relativismus, die heute viele zu subjektiven und arbiträren Auslesen bewegt.

Papst Benedikt XVI hat am 26. Mai 2006 in der Predigt während der Hl. Messe am Piłsudski-Platz die Zuhörer u.a. vor einer subjektiven und selektiven Interpretation der Hl. Schrift gewarnt. Nach Meinung des Papstes ist jeder Christ aufgefordert, dass er die Treue gegenüber Christus bewahrt, denn nur in dieser Weise werden wir Wächter der Leihgabe des Glaubens, den wir hüten und den nachfolgenden Generationen übertragen müssen[34].

Widersprüche zwischen dem offiziellen Modell der Religiosität[35] und den individuellen Prioritäten nehmen dann zu, wenn vor allem die christlichen Eltern anfangen einige religiöse Überzeugungen und Praktiken in Frage zu stellen und sie in ausgelesener Weise den Kindern weitergeben. Die Verifikation solcher elterlichen Einstellungen passiert dann, wenn das Kind aufwächst, die Familie verlässt und den physischen Kontakt mit ihr verliert. Es bleibt in Augenhöhe ihrer existenziellen Wurzeln und bestätigt im Prinzip die durch die Eltern eingeimpften Umgangsmuster, oder lehnt ab[36].

ABSCHLUSS

In Zusammenfassung dieser Reflexionen kann man sagen, dass man heute die Familie als Berufung, die eine durch den Menschen aufgenommene Aufgabe ist, betrachten kann. Darum kann die Vorbereitung zur Ehe und zum Leben in der Familie nicht nur die Summe des errungenen theoretischen und praktischen Wissens sein. Das ist eine Arbeit mit sich selbst und mit seinem eigenen „ich". Die Familie ist demnach heute als grundsätzliche Zugehörigkeits- und Bezugsgruppe, ein äußerst wichtiger Ort der Übertragung der Kultur, so auch der Religion, die in ihrem Erscheinungsausmaß ein Teil der Kultur ist[37]. In der heutigen Gesellschaft gibt es außer der Familie auch andere Zentren der Sozialisierung und der religiösen Erziehung. Zu denen gehören vor allem die Pfarrgemeinde, die Schule und verschiedene religiöse formelle und unformelle Gruppen.

Am Ende stellt sich die Frage – was sind in dieser Struktur – die besonderen Aufgaben der Familie? Die Übertragung des religiösen Wissens sollte die Familie – nach Belehrung des Kindes über die grundlegenden Sachen – der Schule, der

[33] Vgl. Jan Paweł II, Przemówienie do uczestników Zgromadzenia Plenarnego Rady ds. Świeckich, Rzym, 23 XI 2003, „L'Osservatore Romano" (polnische Ausgabe) 24,2 (2003), S. 40.

[34] Vgl. Benedykt XVI, Homilia podczas Mszy św. na Placu Piłsudskiego, Warszawa, 26 V 2006, „L'Osservatore Romano" (polnische Ausgabe) 27,6–7 (2006), S. 23.

[35] Vgl. Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Kraków 1996, S. 125.

[36] Vgl. Johannes Paul II, Brief an die Familien..., Nr. 16.

[37] Vgl. A. Skrzeczko, *Wychowanie chrześcijańskie*, in: *Słownik małżeństwa…*, S. 479, 480.

religiösen Gruppen, und dabei der Pfarrei überlassen. Im Bereich der Gestaltung der religiösen Einstellung ist die Rolle der Familie dagegen unersetzlich: und zwar im frühen Kindesalter wegen des Identifikationsprozesses des Kindes mit den Eltern, und in den späteren Jahren aufgrund der Bedeutung, welche ein wahres Zeugnis der religiösen Erfahrung auf den Heranwachsenden hat. Ähnlich ist die Sache, wenn es um die eigentliche, schon direkte Einführung in das christliche Leben geht. Und so ist hier die Familie der natürliche Ort, wo es sich vollziehen soll. Durch die Familie nimmt das Kind an der religiösen Erfahrung einer breiteren religiösen Gesellschaft, in die auch die Familie integriert ist, teil[38].

Papst Benedikt XVI hat in Nazareth mit dem Ruf um die Heiligkeit der Ehen und Familien in folgenden Worten auf die Familie als Fundament der Gesellschaft und der Kirche hingewiesen: „So viele Männer und Frauen unserer Zeiten brauchen die neue Entdeckung der grundsätzlichen Wahrheit, die an der Schwelle der Gesellschaft (Menschheit) liegt, und wie wichtig das Zeugnis der Eheleute für die Gestaltung rechter Gewissen und das Bauen einer Zivilisation der Liebe, ist! [...]. Die Familie ist auf dieser Liebe aufgebaut [...], sie ist der Ort des Glaubens, des Gebetes und der liebevollen Sorge um das wahre und beständige Gut jedes Menschen"[39].

IN SORGE UM EIN RELIGIÖSES KLIMA IN DER FAMILIE

Zusammenfassung

Die Thematik des vorliegenden Artikels konzentriert sich hauptsächlich auf Probleme, die mit der pädagogischen Beeinflussung der Eltern im religiösen Erziehungsprozess der Kinder verbunden sind. Im Bereich der Gestaltung der religiösen Einstellung ist die Rolle der Familie unersetzlich: und zwar im frühen Kindesalter wegen des Identifikationsprozesses des Kindes mit den Eltern, und in den späteren Jahren aufgrund der Bedeutung, welche ein wahres Zeugnis der religiösen Erfahrung auf den Heranwachsenden hat.

Die christlichen Eltern als erste Erzieher und Katecheten ihrer Kinder sollten sie sich ihres religiösen Wissens, ihrer pädagogischen Sachkenntnisse und Verantwortung für das Kind und seine religiöse Erziehung, bewusst sein. Außerdem müssen sie die Notwendigkeit der Schaffung einer christlichen Atmosphäre in ihrer Familie verstehen. Man muss hier auch die riesige Rolle der christlichen Familie bei der Integration aller ihrer Mitglieder mit der lokalen Kirche, besonders mit der Pfarrgemeinde, erwähnen.

[38] Vgl. T. Kukołowicz, *Rodzina wychowuje*, in: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Program duszpasterski na rok 1993/94: Ewangelizacja wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej*, hg. von E. Szczotok, A. Liskowacka, Katowice 1993, S. 165–168.

[39] Benedykt XVI, *Rodzina fundamentem społeczeństwa i Kościoła.* Homilia podczas Mszy św. w Nazarecie, 14 V 2009, „Sprawy Rodziny" 87,3 (2009), S. 29, 30.

CONCERN FOR A RELIGIOUS CLIMATE IN A FAMILY
Summary

Pope Benedict XVI in the Encyclical *Caritas in veritate* says that „there are certain religious cultures in the world today that do not oblige men and women to live in communion but rather cut them off from one other in a search for individual well-being" (No. 55). This well-being leads people to rejection of God and a religious life. „Without God – in the pope's opinion – man neither knows which way to go, nor even understands who he is" (No. 78). For human creation, having a spiritual nature, accomplishes itself in the fullest way most of all in relations with God and interpersonal relations. This relates in a special way – as we read in the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* – to a family community in which every child through the sacrament of baptism enters the living relation with God and the Church. It is at home where parents are to be witnesses of the faith and love of Christ to one another and to their children (see No. 35).

A family has got special capacities to fulfil its didactic functions. They result from the fact of responsibility of a family for a young person. The Declaration on Christian Education *Gravissimum educationis* underlines the fact that „since parents have given children their life, they are bound by the most serious obligation to educate their offspring and therefore must be recognised as the primary and principal educators" (No. 3).

Therefore from the earliest years Christian parents should teach their children respect and reverence to God and neighbours. As the first educators and catechists of their children they should be aware of their religious knowledge, educational skills, responsibility for their child and its religious upbringing. They should also understand the need of creating a Christian climate in their families. Pope Benedict XVI calls Christian parents to help their children to believe, to accompany them on a road to Jesus and with Jesus, because life in a family – according to the pope – becomes more open and joyful if God is present in it and if one experiences His closeness, especially in a prayer.

W TROSCE O RELIGIJNY KLIMAT W RODZINIE
Streszczenie

Papież Benedykt XVI w encyklice *Caritas in veritate* pisze: „Dzisiejszy świat jest przeniknięty pewnymi kulturami o podłożu religijnym, które nie kierują człowieka do komunii, ale izolują go w poszukiwaniu indywidualnego dobrobytu" (nr 55). Często ten dobrobyt prowadzi ludzi do odrzucenia Boga oraz życia religijnego. „Bez Boga człowiek jednak – zdaniem Benedykta XVI – nie wie, dokąd zmierza i nie potrafi nawet zrozumieć tego, kim jest" (nr 78). Ludzkie stworzenie bowiem, jako posiadające naturę duchową, realizuje się przede wszystkim najpełniej w relacjach z Bogiem i w relacjach międzyludzkich. Odnosi się to szczególnie – jak czytamy w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* – do wspólnoty rodzinnej, w której każde dziecko przez sakrament chrztu zostaje włączone w żywą relację z Bogiem i Kościołem. To w domu rodzice mają być dla siebie nawzajem oraz dla swoich dzieci pierwszymi świadkami wiary oraz miłości Chrystusa (por. nr 35). Rodzina posiada szczególne możliwości dla spełnienia swych funkcji wychowawczych. Wynika to także z faktu odpowiedzialności rodziny wobec młodego człowieka. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* podkreśla: „Rodzice, ponieważ

dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych wychowawców" (nr 3). Od najmłodszych zatem lat rodzice chrześcijańscy powinni uczyć dzieci poszanowania i czci Boga oraz bliźniego. Również jako pierwsi wychowawcy oraz katecheci, powinni być świadomi posiadanej wiedzy religijnej, umiejętności wychowawczych, odpowiedzialności za dziecko oraz jego wychowanie religijne. Powinni ponadto rozumieć potrzebę tworzenia klimatu chrześcijańskiego w rodzinie. Papież Benedykt XVI wzywa rodziców chrześcijańskich, by pomagali swoim dzieciom wierzyć, by towarzyszyli im w drodze do Jezusa i z Jezusem, bo życie w rodzinie – według papieża – staje się bardziej radosne i otwarte, jeśli jest w nim obecny Bóg i doświadcza się Jego bliskości, zwłaszcza podczas modlitwy.

Schlüsselwörter: Bibel, Familie, Familienkatechese, Heilige Messe, Heiligkeit der Ehen und Familien, Kreuz, religiöse Erziehung, religiöse Symbole, Sakrament der Ehe, Sakrament der Taufe
Keywords: Bible, cross, family catechesis, holiness of marriages and families, Holy Mass, religious symbols, religious upbringing, sacrament of Baptism, sacrament of Marriage
Słowa kluczowe: Biblia, katecheza rodzinna rodzina, krzyż, Msza św., wychowanie religijne, sakrament chrztu, sakrament małżeństwa, symbole religijne, świętość małżeństw i rodzin

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 119–129

Ks. Bronisław Mierzwiński
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszńskiego
Wydział Teologiczny

LE PHENOMENE DU CHÔMAGE EN POLOGNE AUJOURD'HUI ET SON INFLUENCE SUR LA VIE DU COUPLE ET DE LA FAMILLE
Esquisse d'analyse de théologie pratique

Gaudium et spes, ce document important du Concile Vatican II, fait une analyse approfondie des relations entre l'Église et le monde d'aujourd'hui. La Constitution souligne que pour réaliser l'śuvre du salut en Jésus Christ, l'Église doit scruter les signes des temps et les expliquer à la lumière de l'Évangile. La phrase suivante résume cette tâche: „Il importe de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique" (GS 4).

On peut alors définir les signes des temps comme des phénomènes spécifiques, positifs ou négatifs, reconnus dans notre monde d'aujourd'hui, qui conditionnent la mission évangélisatrice de l'Église. Pour comprendre ces signes, une nouvelle discipline théologique a vu le jour: c'est la théologie des signes des temps.

Parmi les signes des temps qui touchent profondément l'humanité d'aujourd'hui et qui obligent l'Église à réfléchir et à agir, s'impose, avec une force particulière, le phénomène du chômage. C'est un phénomène purement négatif. Ses causes pourtant sont souvent objectives et proviennent de mutations profondes des sociétés contemporaines.

Le problème du chômage touche profondément les pays riches de l'Europe de l'Ouest depuis plusieurs années. En Pologne c'est un problème qui a fait son apparition avec le changement du système en 1989, mais son développement rapide et ses multiples conséquences ont pris une ampleur parfois dramatique.

QUELQUES ASPECTS DU CHÔMAGE EN POLOGNE

Je ne suis spécialiste ni en statistique ni en sociologie. Ma préoccupation est d'ordre théologique. Comme l'indique le sous-titre de mon article, il s'agit d'une réflexion de théologie pratique. Je voudrais pourtant donner quelques chiffres concernant le chômage. Ils peuvent être ennuyeux. Mais ils montrent bien la situation réelle. Leur interprétation dépend de plusieurs facteurs. La Pologne a connu le niveau du chômage le plus élevé dans les années 2003 et 2004 avec plus de trois milions de chômeurs et le taux de de chômage de 20,7 %[1]. Depuis 2005 le chômage a diminué pour atteindre son niveau le plus bas en octobre 2008 – 8,8 %. La crise globale économique actuelle a provoqué une très nette hausse du chômage.

D'après les données officielles les plus récentes (fin décembre 2008), la Pologne compte aujourd'hui 1473,8 mille chômeurs (dont 833,4 mille femmes) officiellement inscrits dans les offices de travail. Le taux de chômage est de 9,5 % comme la moyenne pour le pays. Mais il y a des régions ou il dépasse 30%[2]. A ceci il faut ajouter le nombre des chômeurs non déclarés qu'on n'arrive pas à estimer. L'allocation de chômage est très limitée: moins de 15 % de chômeurs inscrits touchent cette allocation.

Le problème essentiel, pour la Pologne, reste le chômage des jeunes et le chômage structurel[3], provoqué par le passage rapide (selon plusieurs spécialistes – trop brusque) de l'économie étatique à une économie libérale de marché.

Si le phénomène du chômage a terriblement secoué la société polonaise, c'est parce qu'il a touché en premier lieu la famille, son développement, ses fonctions, les personnes qui la composent et les relations entre les membres de la famille. Le manque de travail, lié au chômage, peut rendre à la famille très difficile ou même impossible non seulement la réalisation de ses fonctions et devoirs, mais aussi l'accomplissement de sa vocation essentielle que Dieu lui a confiée.

LE CHÔMAGE ET LA VIE FAMILIALE EN POLOGNE

Le chômage est certainement l'un des plus grands fléaux dans le monde d'aujourd'hui. Sans trop vouloir pousser la comparaison, on pourrait le rapprocher du sida. Dans les deux cas, on remarque l'ampleur du phénomène et l'impuissance de l'homme à lui faire face. Dans les deux cas le tableau dressé est très sombre. Mais nous avons besoin d'espérer qu'un jour l'humanité arrivera à faire reculer ces deux fléaux d'une façon efficace. Pour y parvenir, il nous faut y croire, et mettre en śuvre une large solidarité entre les hommes et entre les pays.

[1] Toutes les données proviennent de l'Office National Polonais de la Statistique (GUS).

[2] Par exemple le Nord-Est de la Pologne: Braniewo, Bartoszyce.

[3] „Le chômage structurel: résultat des modifications importantes dans les structures économiques, sociales, institutionnelles etc. d'un pays, d'une région..." (cf. Dossier, *Le travail. Question actuelles*, „Le point de vue de l'Église", n. 1, février 1998, p. 27).

Remarques générales

Les changements radicaux qui ont bousculé la société polonaise après 1989 ont touché tous les domaines de la vie publique: politique, économique, sociale, culturelle. Avec la démocratie et la liberté se sont réveillées les aspirations à un niveau de vie plus élevé, à un prestige social, à un avancement individuel. Or, dans les premiers temps, ces aspirations – si justifiées soient-elles – n'avaient aucune chance d'être satisfaites, et cela pour plusieurs raisons, parmi lesquelles, le chômage. De là est né un sentiment d'impuissance et de frustration, qui est à l'origine de l'agressivité et de la délinquance. On a prouvé que le chômage qui dure trop longtemps provoque la désintégration du couple et de la famille. Une remarque cependant: même la meilleure recherche scientifique ne donne pas le droit de généraliser certaines conclusions.

On ne parle jamais assez de l'importance du travail dans la vie de l'homme et de son influence sur la famille. *Laborem exercens*, l'un des principaux documents de l'Église sur le travail, rappelle ce lien étroit entre le travail et la famille:

> Le travail est le fondement sur lequel s'édifie la vie familiale, qui est un droit naturel et une vocation pour l'homme. Ces deux sphères de valeurs – l'une liée au travail, l'autre dérivant du caractère familial de la vie humaine – doivent s'unir et s'influencer de façon correcte... Dans l'ensemble, on doit affirmer que la famille constitue l'un des termes de référence les plus importants, pour l'évaluation de l'ordre social et éthique du travail humain[4].

Le travail professionnel détermine l'emploi du temps, le style de vie, les relations sociales de chacun. La perte de ce travail peut changer d'une façon radicale la conception du monde, les opinions, le système de valeurs, les tendances et les aspirations de celui qu'elle touche. Le chômeur regarde d'une façon différente lui-même, ses proches et le monde qui l'entoure. Rester longtemps sans travail perturbe la vie familiale, peut provoquer de graves troubles sociaux et des changements durables dans le psychisme du chômeur. Les personnes qui ont brusquement perdu leur emploi et qui restent pendant des années sans travail, n'arrivent plus à retrouver leur équilibre, à résoudre leurs problèmes de vie, à faire face aux difficultés. Elles sont tourmentées et débordées par les sentiments de peur, de culpabilité, de honte, d'injustice subie, de complexe d'infériorité. En voulant s'en sortir, elles peuvent tomber dans le mépris, voir même la haine d'eux mêmes et des autres, y compris des membres de leur famille. Le complexe d'infériorité et les humiliations subies font naître le besoin de montrer sa force et ses capacités d'une façon aberrante. Cela conduit à l'agressivité et aux différentes formes de délinquance.

[4] Jean Paul II, Lettre encyclique *Laborem exercens*, 14 IX 1981, n. 10.

La baisse du niveau de vie

La perte du travail, surtout dans la situation du père de famille, provoque immanquablement la détérioration de la situation matérielle du couple et de la famille. C'est la première conséquence du chômage. Dans les cas extrêmes elle peut conduire à la misère. Ce risque est très élevé s'il s'agit de familles nombreuses. Sous le régime communiste, mis à part les fonctionnaires du parti, les différences entre les couches sociales n'étaient pas très sensibles: la grande majorité de la population polonaise touchait à peu prés le même salaire, s'habillait de la même façon, habitait dans les HLM qui se ressemblaient. Le passage à une économie libérale non contrôlée a permis à certains de s'enrichir très vite au détriment des autres. Les uns ne savent que faire de leur argent, les autres, beaucoup plus nombreux, n'arrivent plus à pourvoir à leurs besoins vitaux. Dans ce deuxième cas se trouvent surtout les chômeurs. Je ne parle pas de ceux qui n'ont pas envie de travailler, mais de ceux qui font tout pour trouver un emploi – mais sans succès.

La délinquance

L'expérience de cette époque de transition en Pologne montre que le chômage favorise le développement de certaines attitudes pathologiques dans la famille et dans la société, surtout la malversation économique et la criminalité. Les recherches sur le chômage menées au sud de la Pologne confirment l'hypothèse selon laquelle le nombre des chômeurs parmi les gens qui ont commis un délit augmente sans cesse[5]. Un autre phénomène, lié au chômage, est la violence dans les familles. La multiplication des cas de violence parmi les chômeurs est passée de 2,6 % en 1992 à 15,9 % en 1993[6]. Les victimes en sont surtout la femme et les enfants. „L'Analyse des statistiques policières montre une corrélation entre le taux du chômage et la hausse de la délinquance"[7], surtout parmi les jeunes. Les psychologues et sociologues soulignent que la baisse du chômage est nécessaire pour freiner le développement de la pathologie sociale en Pologne, entre autres l'alcoolisme, la drogue, la délinquance.

Santé physique et psychique

Je me souviens d'une chanson que tout le monde fredonnait à Paris au temps lointain de mes études: „Le travail, c'est la santé..." Il y avait du vrai dans ce refrain, en ce sens que la situation du chômage forcé, prolongé nuit tout aussi bien à la santé psychique que physique du chômeur.

[5] Cf. B. Tuziak, *Bezrobocie, rodzina, przestępczość na przykładzie Rzeszowa* (Chômage, famille, déliquance à l'exemple de Rzeszow), „Polityka Społeczna" 1995, n. 9.

[6] Ibid.

[7] Ibid.

Du côté psychique, le chômage qui se prolonge peut provoquer la peur, la dépression, la psychose, le complexe d'infériorité[8]. Les recherches ont montré un lien entre le chômage et la tendance au suicide[9]. En 1997 on a compté 1267 cas de suicide parmi les chômeurs en Pologne[10]. Le chômeur cherche désespérément la confirmation de sa valeur et de son importance chez les autres, en commençant par sa femme et ses enfants. Il est très sensible à la manière dont il est jugé dans son milieu. Il se laisse facilement influencer par quelqu'un qui sait profiter de sa situation difficile.

De plus en plus on montre le chômage comme une des causes de la dégradation de la santé physique des Polonais. On lui attribue un effet sur la mortalité précoce (avant 65 ans). L'espérance de vie en Pologne est en baisse. Elle est de 68, 1 ans pour les hommes et de 76, 6 ans pour les femmes, ce qui nous place à la 26ème place en Europe (à la 23ème pour les femmes)[11].

Le chômage touche souvent des personnes handicapées. Cela aggrave leur situation matérielle et influe négativement sur leur santé. D'une analyse de B. Kolaczek il ressort que près de 50 % d'handicapés entre 18–24 ans en Pologne sont sans travail et 77 % vivent en dessous du minimum vital[12].

L'influence du chômage des parents sur leurs enfants

Le travail professionnel des parents, surtout celui du père, constitue une déterminante essentielle du comportement de leurs enfants. Il influence leur regard sur eux-mêmes, leurs aspirations concernant l'avenir et leurs relations avec le monde extérieur. Le chômage provoque alors des troubles dans tous ces domaines. Il appauvrit la situation matérielle de la famille, et donc celle des enfants. Cela est d'autant plus grave que la société de consommation, dans laquelle nous vivons, crée des besoins de façon artificielle. Selon les données de l'Office polonais des statistiques, les conséquences négatives du chômage sont ressenties par 8 millions de Polonais, surtout par les enfants et les jeunes[13]. Le complexe d'infériorité marque profondément les enfants provenant des familles touchées par le chômage. Souvent

[8] Cf. M. Wolach-Kardas, *Bezrobocie a zdrowie psychofizyczne* (Chômage et la santé psychophysique), „Polityka Spoleczna" 1996, n. 4.

[9] Cf. K. Skarzynska, *Psychologiczne aspekty bezrobocia* (Aspects psychologiques du chômage), „Nowiny Psychologiczne" 1992, n. 1.

[10] Cf. M. Jarosz, *Samobójstwa*, Warszawa 1998.

[11] E. Nowakowska, *Dlaczego Polki nie chcą mieć dzieci? Raport o demografii* (Pourquoi les Polonaises ne veulent pas avoir des enfants? Un rapport démographique), „Polityka", 14 février 1998, n. 7.

[12] M. Wolach-Kardas, *Bezrobocie a zdrowie psychofizyczne* (Chômage et la santé psychophysique), „Polityka Spoleczna" 1996, n. 4.

[13] Cf. D. Długosz, *Sytuacja dzieci w rodzinach dotkniętych bezrobociem*, „Polityka Społeczna" 1996, n. 4.

ils manquent d'argent pour les livres scolaires, les cahiers, les autres fournitures scolaires. Ils n'ont aucune chance de partir en vacances. Cette situation provoque la révolte des enfants et des jeunes. Elle les isole par rapport à leurs camarades et peut faire naître un regard malveillant de leur part envers les enseignants et les éducateurs. Étant donné que les études deviennent de plus en plus chères en Pologne, les jeunes dans les familles touchées par le chômage ont peu de chance de faire des études supérieures ou d'acquérir une formation professionnelle. C'est un cercle vicieux: issus d'un milieu touché par le chômage, ils augmentent à leur tour le nombre des chômeurs. D'une façon paradoxale on peur dire que leur première profession est celle de chômeur.

Le chômage, surtout celui du père, peut affaiblir l'autorité parentale qui est nécessaire pour l'éducation des enfants. Le père qui n'a pas de travail est jugé par ses enfants comme bon à rien. La situation devient pire si sa femme semble partager cette opinion ou l'exprime devant ses enfants. Cela peut conduire ces derniers à rejeter le système de valeurs représenté par les parents ou par le père. L'influence du chômage prolongé du père sur ses enfants dépend de leur sexe et de leur âge. En Pologne, l'influence la plus forte s'exerce sur le très jeune garçon. Les filles y sont particulièrement sensibles à l'époque de leur adolescence. Le chômage du père augmente les angoisses des enfants et le sentiment d'insécurité. La mère devrait jouer ici un rôle primordial, renforcer l'autorité du père aux yeux des ses enfants, et contribuer par ses qualités propres à créer un milieu plus favorable à l'épanouissement de ses enfants.

QUE FAIRE DU POINT DE VUE PASTORAL?

Comment contrecarrer ou diminuer les effets néfastes du chômage sur la vie de la famille ? Voici quelques suggestions inspirées par la situation polonaise.

Il faut avant tout changer la mentalité selon laquelle la valeur de l'homme, de l'époux et du père se mesure à l'importance du salaire qu'il apporte à la maison. Du point de vue théologique, la vocation de l'homme au sein de la famille comporte d'autres tâches importantes, que Jean Paul II dans *Familiaris consortio* (FC) résume ainsi:

> En manifestant et en revivant sur la terre la paternité même de Dieu, l'homme est appelé à garantir le développement unitaire de tous les membres de la famille. Pour accomplir cette tâche, il lui faudra une généreuse responsabilité à l'égard de la vie conçue sous le cśur de la mère, un effort d'éducation plus appliqué et partagé avec son épouse, un travail qui ne désagrège jamais la famille mais la renforce dans son union et sa stabilité, un témoignage de vie chrétienne adulte qui introduise plus efficacement les enfants dans l'expérience vivante du Christ et de l'Église (n. 25).

L'aide apportée aux familles touchées par le chômage, en particulier là où le père était le seul nourricier, pourrait se faire à trois niveaux: celui de la famille, de l'état, et de l'Église.

L'aide au niveau de la famille

Avant tout, l'homme qui perd son travail, ne doit pas prendre cette situation comme un drame qui priverait sa vie de tout sens. Il n'a pas le droit de capituler. Le pire serait de se plonger dans l'inertie. D'un côté, il faut chercher un nouvel emploi, ne serait-ce que partiel. De l'autre, la situation dans laquelle il se trouve malgré lui, doit lui permettre de consacrer plus de temps à sa femme et à ses enfants. Ce n'est pas une honte pour lui, s'il participe davantage aux travaux domestiques, surtout dans le cas où sa femme exercerait une profession.

L'attitude de la femme peut beaucoup aider l'homme qui a perdu son travail et en souffre. C'est à elle de lui montrer de la compréhension et un amour plus grand. Elle doit convaincre son époux que le fondement le plus solide de leur mariage est l'amour.

Les enfants doivent entourer leur père au chômage de leur tendresse, de leur respect et surtout de leur amour. En sachant que la situation matérielle de la famille est devenue difficile, ils doivent apprendre à faire des sacrifices dans plusieurs domaines de la vie.

Notre société du XXIe siècle est parfois décrite comme celle du temps libre et des loisirs. Cela montre l'importance du temps libre dans la vie de l'homme. D'une façon paradoxale, l'homme, en perdant son emploi, augmente son temps libre. Au lieu d'en profiter pour consacrer plus de temps à sa femme ou s'occuper d'avantage de ses enfants, pour faire des choses pour lesquelles il n'avait jamais de temps quand il travaillait, le chômeur risque de tomber dans l'inertie, l'apathie, le refus de tout effort. Dans de tels cas, les membres de la famille et les amis devraient l'aider à lutter contre cet état et à s'engager dans une activité.

Faut-il encore ajouter que dans la situation difficile qu'est le chômage, la foi, le contact approfondi avec Dieu peuvent constituer une aide déterminante pour l'équilibre du chômeur et de toute la famille.

L'aide au niveau de l'État

En évoquant l'État, je pense au pouvoir politique, aux institutions sociales et aux différents organismes. Leur tâche est de se pencher sur le problème du chômage et de s'occuper des personnes particulièrement touchées par ce phénomène. Je me limite à une brève réflexion, car c'est un sujet largement développé par les sociologues et politologues.

Les pays dans lesquels nous vivons s'efforcent, dans toute la mesure du possible, de combattre le chômage. Il ne s'agit pas de chercher les coupables, surtout du côté des gens au pouvoir, mais avant tout de chercher à créer la conviction que la société tout entière porte une responsabilité par rapport au phénomène du chômage. En Pologne nous essayons d'insister sur quelques points plus particulièrement:

1. L'importance d'une politique familiale adéquate et efficace.
2. La nécessité de créer un organisme d'état chargé de programmer et de promouvoir et d'aider tous les moyens de combattre le chômage.
3. Le besoin d'assurer de façon efficace le minimum social pour que la famille puisse exister.
4. L'effort de toutes les forces politiques – y compris au niveau des municipalités – pour freiner la croissance du chômage.
5. La volonté de combattre les conséquences négatives du chômage, surtout dans la vie du couple et de la famille.
6. L'organisation d'une aide efficace surtout pour les familles que le chômage a plongées dans la misère.

3. Le rôle de l'Église

Parlant maintenant de l'Église, je devrais parler de toutes les Églises mais je limite ma réflexion à l'Église catholique. Celle-ci, consciente que le mariage et la famille constituent un des biens les plus précieux de l'humanité (cf. FC 1), a le devoir de rappeler aux pouvoirs publics que la famille doit être entourée d'une protection et d'une aide particulières. Il s'agit avant tout de réaliser une politique familiale claire, adaptée aux besoins qui se présentent.

Le 22 octobre 1983 le Saint Siège a proposé a tous les hommes, institutions et pouvoirs qui sont confrontés aux problèmes de la famille, une Charte de la Famille. L'article 9 de cette Charte rappelle:

> a) Les familles ont le droit de bénéficier de conditions économiques qui leur assurent un niveau de vie conforme à leur dignité et à leur plein épanouissement...
> b) Les familles ont le droit de bénéficier de mesures en leur faveur au plan social, en tenant compte des besoins, en particulier en cas du chômage...

En Pologne, la voix de l'Église qui se fait entendre dans ce domaine (de manière peut-être encore trop faible), ne signifie pas une ingérence dans la vie politique du pays, mais constitue la mise en śuvre d'un droit et d'un devoir face à la nation. Si l'Église surveille, encourage, et, parfois, critique l'attitude du pouvoir face aux problèmes du chômage, elle même doit donner l'exemple par des engagements concrets dans ce domaine.

Tout d'abord il s'agit de développer une pastorale familiale. La situation actuelle en Pologne exige que celle-ci s'intéresse en premier lieu aux familles particulièrement touchées par le chômage. Il s'agit d'une aide aussi bien matérielle que morale.

La structure ecclésiale la plus adaptée pour saisir les besoins véritables et pour organiser une aide efficace, reste la paroisse. L'équipe sacerdotale avec les laïcs engagés dans la vie paroissiale peuvent réagir, par exemple, dans le cas de la fermeture d'une entreprise, principale source de travail dans une localité où ils se trouvent.

Pour que l'aide aux chômeurs, surtout aux familles touchées par le chômage, puisse être efficace, il faut que soit impliqué le laïcat paroissial, surtout les différentes équipes paroissiales. Cela se fait normalement avec la coopération de l'institution Caritas, des mouvements de familles, du néo-catéchuménat et d'autres organismes. Le conseil paroissial devrait se pencher sur cette question urgente. Les laïcs sont mieux placés pour percevoir les difficultés et les problèmes de leur milieu.

En premier lieu, il faut acquérir une bonne connaissance de la situation donnée et des besoins les plus urgents. C'est une condition nécessaire pour une aide adéquate et efficace. Il faut se rendre compte que ceux qui sont dans le besoin peuvent cacher leur situation, qui est parfois dramatique. En Pologne la visite pastorale de toutes les familles qui est une tradition à l'époque de Noël, permet de découvrir certaines situations de besoin ou de détresse. Une autre occasion est donnée par la visite régulière des malades.

Une réflexion commune entre laïcs et prêtres, dans le cadre de la paroisse peut permettre d'élaborer la meilleure façon d'agir pour secourir les familles les plus touchées par le chômage. Certaines grandes paroisses commencent à créer „une bourse du travail" avec des informations précises sur les offres d'emploi. Une autre possibilité: créer un fond paroissial, une sorte de caisse de prêts, pour apporter une aide temporaire aux familles en difficulté. Je constate qu'il y a des paroissiens qui savent être généreux pour alimenter une telle caisse. Mais il faut évidemment que soit bien expliquées la raison d'être de cette caisse et son fonctionnement. Nous avons comme un ancêtre de cela dans l'exemple du tronc de Saint Antoine pour les pauvres qui existe toujours en Pologne, et qui est en général bien reçu dans les églises de Pologne.

Ajoutons enfin que l'aide apportée par l'Église aux familles touchées par le chômage doit se caractériser non seulement par son efficacité, mais aussi et surtout par le respect de la personne en difficulté, par la discrétion et par un véritable amour chrétien.

EN GUISE DE CONCLUSION

L'Église catholique en Pologne a la conviction que la situation dramatique de tant des gens et tant de familles, causée par le chômage, l'oblige à une prise de conscience plus vive et à une réflexion pastorale approfondie, mais aussi et surtout à une action adéquate sur tous les plans, religieux, social, politique. J'ai pu approfondir cette question dans mon livre[14]. Une aide concrète et efficace peut se faire surtout au niveau de la communauté paroissiale. A l'échelon national,

[14] B. Mierzwiński, *Kościół wobec problemu bezrobocia. Studium z zakresu teologii pastoralnej* (L'Eglise face au problème du chômage. Etude de la théologie pratique), Ząbki 2004.

l'Église en Pologne aurait pu créer un organisme semblable à celui qui existe depuis 1984 en France, le „Comité chrétien de solidarité avec les chômeurs" (CCSC). Il faut en effet savoir lire les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'Évangile. La charité est une fonction essentielle de l'Église du Christ. On pourrait ainsi compléter la scène biblique de Matthieu 25 et ajouter aux paroles du Christ ces mots: „J'étais sans travail, et vous m'avez donné le courage de vivre..."

Qu'il me soit permis de terminer ma réflexion par les paroles pleines d'espérance que Jean Paul II a prononcées devant l'Organisation internationale du travail en 1982:

> Je me refuse à croire, disait-il, que l'humanité contemporaine, apte à réaliser de si prodigieuses prouesses scientifiques et technologiques, soit incapable de trouver des solutions au problème essentiellement humain qui est celui de l'emploi.

UNEMPLOYMENT IN CONTEMPORARY POLAND AND ITS IMPACT ON A SPOUSAL AND FAMILY LIFE
Theological and pastoral analysis
Summary

For a pastoral theology a document of the Second Vatican Council Gaudium et spes is of a special importance. The constitution says that the Church is obliged to read the signs of time and interpret them in the light of the Gospel (see: No. 4). A painful sign of time today is the problem of unemployment which is at stake on most countries of the world. In Poland it became clearly visible after 1989 when political changes were introduced.

The article is divided into two parts. The first includes an analyses of the phenomenon of unemployment in Poland after 1989. A vital thesis presented in the paper is that a transition from a controlled economy of the communist times to a free-market economy, necessary in a country which regained freedom and democracy, triggered a „revolution" on the labour market and its negative effect was an abrupt increase in unemployment – up to 20% as the national average and over 40% in some regions of Poland. Level, impact and negative effects of unemployment depend on many factors, especially on age, sex, place of residence, level of education. Polish unemployment concerns most of all the young (18–34 years) and causes a mass economic emigration.

The second part of the article includes a reflection on the effect of unemployment on spousal and family life on the basis of statistical data and sociological research. Unemployment has many negative effects not only on an unemployed person but also in relation to members of his family, especially children. It concerns physical and mental health, spousal bond, family relations. The problem makes upbringing and educating children more difficult. Negative effects of unemployment require most of all a reaction from the side of the state: fighting the said effects, creation of new job posts, social help in difficult cases. Also the Church cannot remain passive in the face of the problem. Not only does the Church present its social doctrine, but most of all offers various forms of help to the unemployed and their families.

ZJAWISKO BEZROBOCIA W POLSCE WSPÓŁCZESNEJ I JEGO WPŁYW NA ŻYCIE MAŁŻEŃSKIE I RODZINNE

Analiza teologiczno-pastoralna

Streszczenie

Dla teologii pastoralnej szczególne znaczenie ma dokument II Soboru Watykańskiego Gaudium et spes. W konstytucji tej znajdujemy stwierdzenie, że Kościół ma obowiązek odczytywać znaki czasu i interpretować je w świetle Ewangelii (por. nr 4). Jednym z takich znaków czasu doby obecnej jest niezwykle dotkliwy problem bezrobocia, z którym zmaga się większość krajów współczesnego świata. W Polsce problem ten pojawił się z całą ostrością po roku 1989, z chwilą przemian ustrojowych. Artykuł został podzielony na dwie części. W pierwszej znajduje się analiza zjawiska bezrobocia w Polsce po roku 1989. Istotna teza zawiera się w stwierdzeniu, że przejście od gospodarki sterowanej okresu komunistycznego do gospodarki wolnorynkowej, konieczne w państwie, które odzyskało wolność i demokrację, pociągnęło za sobą „rewolucję" na rynku pracy, a jego negatywnym skutkiem był gwałtowny wzrost bezrobocia – od 20 proc. (średnia krajowa) do ponad 40 proc. w niektórych regionach Polski. Poziom, zakres i negatywne skutki bezrobocia zależą od wielu czynników, zwłaszcza od wieku, płci, miejsca zamieszkania, poziomu wykształcenia. Polskie bezrobocie dotyka najbardziej młode pokolenie (18–34 lata) i powoduje masową emigrację zarobkową. Druga część artykułu zawiera refleksję na temat wpływu bezrobocia na życie małżeńskie i rodzinne, opartą na danych statystycznych i badaniach socjologicznych. Bezrobocie ma wiele negatywnych skutków nie tylko w odniesieniu do samego bezrobotnego, lecz także w stosunku do członków jego rodziny, zwłaszcza dzieci. Dotyczy to zdrowia fizycznego i psychicznego, więzi małżeńskiej, relacji rodzinnych. Znacznie utrudnia wychowanie i wykształcenie dzieci. Negatywne skutki bezrobocia wymagają przede wszystkim reakcji ze strony państwa: przeciwdziałania tym skutkom, tworzenia nowych miejsc pracy, pomocy społecznej w trudnych przypadkach. Także Kościół nie może być obojętny wobec tego problemu. Chodzi nie tylko o przedstawienie swojej doktryny społecznej, ale przede wszystkim oferowanie różnych form pomocy bezrobotnym i ich rodzinom.

Mots cléfs: chômage, couple, Eglise chrétienne, famille, Pologne
Keywords: Christian Church, couple, family, Poland, unemployment
Słowa kluczowe: bezrobocie, Kościół katolicki, para, Polska, rodzina

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 130–140

Gerhard Höver
Universität Bonn
Katholisch-Theologische Fakultät

END-OF-LIFE CARE IN GERMANY
An overview

The grounding obligation of medicine, in general, and pain medicine, by extension, is to the intrinsic dignity of the individual. It is the basis for establishing medicine as a curative, healing and caring profession with an objective moral responsibility to respect the sanctity of life and vulnerability imparted by disease, illness, and suffering. These vulnerabilities occur in unique, individual persons and are manifested through decrement in physical, psychological and social integrity, and a demise of personal station. The treatment of particular diseases, illnesses, and suffering so to preserve or restore personal dignity is the temporal obligation of the practice of medicine[1].

Just in this sense as James Giordano excellently embodied it has all end-of-life care to be directly determined by the person of the dying human being. The dealings with him should, at every phase, be of a quality that ensures his being perceived as a person[2]. This applies especially if he is no longer capable of action or decision-making himself.

---

[1] J. Giordano, *Pain Care at the End of Life. Preserving Dignity,* „Pract. Pain Management" 6,3 (2006), p. 68.

[2] Cf. idem, *Toward a Moral Grounding of Pain Medicine: Consideration of Neuroscience, Reverence, Beneficence, and Autonomy,* „Pain Physician" 11 (2008), p. 7–12; J. Giordano, J.C. Engebretson, R. Benedikter, *Culture, Subjectivity, and the Ethics of Patient-Centered Pain Care,* „Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics" 18 (2008), p. 1–10; Y. Maricich, J. Giordano, *Pain, Suffering, and the Ethics of Pain Medicine: Is a Deontic Foundation sufficient?,* „American Journal of Preventive Medicine" 17,1 (2007), p. 44–65.

To perceive him as a person, or, to use a term of ours, as a subject or a subjective „self"[3], is not possible if we consider him isolated and in an abstract manner. In contrast, we have to become aware of the network of actions of which he, directly and indirectly, forms a part, and in which we encounter him and in which he appears. The variety and complexity of this network of actions corresponds to the multitude of perspectives from which he is being seen and perceived[4]. The different perceptions allow us, at the same time, to convey certain characteristics of the end-of-life care in general in a certain country, in this case Germany. This is why the short overview of end-of-life care in Germany will be undertaken with the different perspectives in which the dying human being themselves, or, more specifically, the palliative patient, are being perceived or described. This does of course involve perspectives of various natures, systemic perspectives, perspectives of action, personal perspectives, the ultimate one necessarily being the patient's own. Considering that, I would like to give a short characterisation of perspectives that taken shape in Germany:

- the epidemiologic and statistical perspective
- the perspective of the providers of hospitals and finance
- the social-political and medical ethical perspective
- the perspective of the person affected and their relatives[5].

[3] Cf. J. Giordano, N.B. Kohls, Spirituality, Suffering and the Self, „Mind & Matter" 6,2 (2008), p. 179–191.

[4] Cf. the thoroughgoing studies: J. Giordano, M.E. Schatman, *An Ethical Analysis of Crisis in Chronic Pain Care: Facts, Issues and Problems in Pain Medicine,* part 1, „Pain Physician" 11 (2008), p. 483–490; J. Giordano, M.E. Schatman, *A Crisis in Chronic Pain Care: An Ethical Analysis,* part 2: *Proposed Structure and function of an Ethics of Pain Medicine,* „Pain Physician" 11 (2008), p. 589–595; J. Giordano, M.E. Schatman, *A Crisis in Chronic Pain Care: An Ethical Analysis,* part 3: *Toward an Integrative, Mult-disciplinary Pain Medicine Built Around the Needs of the Patient,* „Pain Physician" 11 (2008), p. 775–784.

[5] The following analyses of the state of end-of-life care in Germany is based on: *Bundesarbeitsgemeinschaft*, in: *Ambulante Hospizarbeit. Grundlagentexte und Forschungsergebnisse zur Hospiz- und Palliativarbeit,* Teil 1, ed. Hospiz e.V., Wuppertal 2004; *Stationäre Hospizarbeit. Grundlagentexte und Forschungsergebnisse zur Hospiz- und Palliativarbeit,* Teil 2, ed. id., Wuppertal 2004; Deutscher Hospiz- und Palliativ Verband, *Ambulante Hospizdienste und stationäre Hospize vor existentiellen Problemen – Neureglungen dringlich (13.03.2009)*, in: http://www.hospiz.net/stamhole/pdf/stellung_neu_39a-sgb5.pdf; C. Müller-Busch, *Palliativmedizin im 21 Jahrhundert – Was tun? Was unterlassen?,* „Zeitschrift für Palliativmedizin" 1 (2000), p. 8–16; C, Müller-Busch, I. Anders, T. Jehser, *Wie viele Palliativstationen und Hospize brauchen wir in Deutschland?,* „Zeitschrift für Palliativmedizin" 2 (2001), p. 16–19; C. Müller-Busch, *Palliativpatient – wer ist das?* (3. Petersberger Gesundheitssymposium „Palliativmedizin: Herausforderung für das Gesundheitssystem", 01. Juli 2004; Deutsche Hospiz Stiftung. HPCV-Studie: Hospizliche Begleitung und Palliative-Care-Versorgung in Beutschland 2008, in: http://www.hospize.de/docs/hib/Sonder_HIB_02_09.pdf.).

THE EPIDEMIOLOGIC AND STATISTICAL PERSPECTIVE

To give a first orientation, let us begin with a few pieces of data concerning the state of end-of-life care in Germany. Every year, about 830,000 people decease in Germany. Ca. 60 percent need hospice and palliative care in general, at least 10–15 percent need palliatively oriented care due to progressed chronical illness, as some, e.g. patients with progressed neurological illnesses, do many years before, and others, e.g. with severe heart- and vessel complaints, do for just a few weeks. The German Hospice Foundation is of the opinion that four of five critically ill or dying doesn't receive an adequate care as it is implied by „hospice" in the literal sense as a promise of accompaniment[6].

It goes without saying that the largest group of palliative patients consists of people who are ill with cancer. Various analyses show that 60–80 percent of cancer patients suffer pain in progressive states of their illness and that 20 percent of cancer patients dying annually need special palliative-medical care to ease their symptoms. It is evident that the quota of these patients will be rising due to demographical development. Thus statistics that show 3 million people over eighty for 2000 will rise to 5.3 million for 2020.

But even judging from today's demand the state of end-of-life care in Germany cannot, at large, be deemed satisfactory. Firstly, this is certainly connected with the delayed start of hospice care and palliative medicine. The first palliative ward set up in Cologne in 1984, the first hospice in 1983. Today there are nearly 158 palliative wards and 163 in-patient hospices and day hospices. Additionally, there are 1.084 ambulatory hospice services that cared for 174.384 dying patients. Although the number of people with critical illnesses who are being cared for by a hospice- or palliative service is constantly on the rise the overall relation is, all considered, disillusioning. Of 830.000 people who die annually 87.5. percent don't receive an accompaniment and care.

The current situation is also reflected in the places people die at. Referring to Cancer patients analysis has determined the following facts in regard to these places: 51 percent deceased in hospitals, 15 percent in a nursing room, 4 percent in a stationary hospice and 30 percent at home. If there were enough ambulatory services, e.g. palliative-care teams, about two thirds of patients could be cared for at home up to their death as far as their palliative-medical and nursing needs are concerned. On the basis of the current data situation one can cautiously approximate that there are currently about seven to eight palliative places per one million inhabitants while the demand is at about thirty; proportioned to this there are cur-

[6] Cf. G. Graf, G. Hoever et al., *Hospiz als Versprechen. Zur ethischen Grundlegung der Hospizidee,* Wuppertal 2006; J. Giordano, P.J. Hutchinson, *The „Promise" of Pain Medicine: Profession, Oaths, and the Probity of Practice,* „Pract. Pain Management" 7,8 (2007), p. 78–80.

rently about eleven hospice places per one million inhabitants while the demand is about twenty. The approximated need is thus at 50 palliative and hospice places per one million inhabitants.

This approximation of demand does not eo ipso agree with the perspective of hospital operators and insurance companies.

THE PERSPECTIVE OF HOSPITAL OPERATORS AND INSURANCE COMPANIES

Patients who receive end-of-life care or palliative care do not appear to be cheap patients from the perspective of hospital operators and insurance companies. The problem does not chiefly consist of the definition of these patients and of the necessity to provide them with appropriate care, but consists mostly of the inability to calculate the cost of palliative-medical treatment and care as it, still judging from today's standards, presents itself.

These patients are especially cost intensive from the viewpoint of hospital operators, with a high expense of both staff and medical resources. It is, after all, a fact that 20–30 percent of health costs accrue in the last year of life. Prima facie it does not seem to be worthwhile from the viewpoint of the hospitals to care for palliative patients. In Germany this is also reflected by the fact that in-patient care is mostly restricted to confessional, church-sponsored hospitals. Furthermore the development and expansion of palliative care networks for in-patient care and the adjustment to the needs of the critically ill and the dying are not as such facilitated by the introduction of DRG systems[7]. The unmodified introduction of diagnosis-related groups (DRGs) for hospital financing will be a major threat to the creation of new and management of existing palliative care units, because DRGs are not designed to reflect the financial needs of palliative care services. The DRG version in operation since 1st January 2003 fails to provide accurate reflection of palliative treatment of the critically ill and the dying. The reason for this may be that the Australian DRG system was the model for the German health care funding system, and in Australia palliative care is not included in DRGs, but funded through other sources[8]. If palliative care units are to remain places of high quality care for the critically ill and the dying and the places of vocational training and further education in the future, special provisions for adequate funding of palliative inpatient hospital treatment must be found.

[7] Cf. H. Ewald, *Stationäre Palliativmedizin. Finanzierung und Qualitätskriterien unter DRG--Bedingungen* (3. Petersberger Gesundheitssymposium „Palliativmedizin: Herausforderung für das Gesundheitssystem", 01. Juli 2004).

[8] Cf. *Analyse der Abbildung palliativmedizinisch behandelter Fälle im australischen AR DR System, Version 4.1. Analyse an Fällen aus dem Jahr 2001, im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für Palliativmedizin erstellt durch die DRG Research-Group,* Universitätsklinikum Münster, Juli 2002.

This is why the German Society for Palliative Medicine called for an introduction of a basic DRG „Palliative Complex Care" this year, which, after a transition period, becomes effective in 2007[9]. The problem which has emerged now consists of the fact that palliative medical patients can be subsumed in one group as they share both comparable medical and psychological problems (e.g. critical clinical symptoms, mostly without causal options of treatment, like pain, shortness of breath, distinctive psychological burden, social problems which are hard to solve, spiritual life-crisis) and the similar methods of treatment resulting from those. A different, more heterogeneous picture does, however, present itself when the focus shifts to difference in primary illnesses (all sorts of cancer illnesses, neurological sufferings or those concerning the inner organs, as well as other primary illnesses), and to the wide multitude of individual problems related to the respective main diagnosis and the different duration of stays in the G-DRG-system; referring the duration of stay compare the differences between a pre-final situation, a quickly progressing cancer-related illness: duration of stay from about 31–41 days with four main diagnosis, to a neurological illness in its latest stages, e.g. amythrophical lateral sclerosis: duration of stay from 19–27 days with five partly overlapping main diagnosis. To be able to deal with the complex pathologies of these patients, a complex, multiprofessional treatment and the close teamwork of the professions involved (specialised doctors and carers, social workers, physiotherapists, psychologists, ministers and others) becomes necessary. Due to this situation, it is impossible to break the palliative treatment down to single groups of diagnosis or to combinations of measures taken. It is, in contrast, constituted by a continual, complex service which has to be rendered by a multi-professional, closely knit team on a daily basis. It is thus impossible or at least very difficult to categorise palliative patients in a homogeneous cost group in the current DRG system. These problems, as they present themselves in Germany, perhaps could lead to the assumption by the insurance companies that end-of-life care in general is, exactly because of its high complexity, ultimately impossible to finance.

It is, of course, true that patients in the last stages of a cancer-related illness are frequently administered with inappropriate and expensive treatment in the last phase of their lives. But of 142 billion Euro spent by Compulsory Insurances in 2002 only 0.071–0.1 billion Euro where spent on palliative and hospice care – which is less than 0.1 percent of the entire spending of the Compulsory Insurances, while the entire expenses for oncology can be assessed at about 50 billion Euro. Seen from that perspective, end-of-life care, including palliative medicine, is still a neglected part of health care. Palliative care comparable to British standards in extent could be ensured with 0.6 billion Euro (0.5 percent of expenses).

[9] Cf. Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin (DGP). *DRG-InEK-Eingabe* (30.03.04); DGP. *Aktuelle Information zum Thema „Palliativmedizin im DRG-System"* (09.02.2004), in: http://www.dgpalliativmedizin.de; cf. the new OPS-982 „Palliativmedizinische Komplexbehandlung" in the OPS-Catalogue of DIMDI 2005.

The financing of hospice work is a small step in this direction: it is established in paragraph 39 a of the SGB (Social Civil Code) V – the German law regulating reimbursement payments by insurance companies – for Stationary and Ambulatory Hospices[10]. Patients with an insurance who do not need hospital treatment are still able to claim assistance for inpatient or partial inpatient care in hospices that offer palliative treatment due to the statutes in insurance company contracts. The patient's own share of the total cost is ruled by the graveness of their illness, expressed in a „care level" assessed by the state. Social services provide the patient's share in individual cases. Ten percent of costs still have to be raised by the hospice itself, e.g. by donations. Since 2002 ambulant hospital care has also been sponsored[11]. Up until that point in time it was exclusively dependent on donations. Seen from that point of view, there are certainly efforts and concepts by insurance companies to establish more complex structures of care, which should, among other equally important factors, ensure the quality, which is, after all, vital to end-of-life care, in a both sustainable and economically sound way. 2004 the revised GKV (Compulsory Insurance) law has come into existence, which includes the concept of so-called integrated care, 2007 the Specialized Ambulatory Palliative Care (§ 37 b SGB V). It enables insurance companies to complete contracts about care that defies the boundaries between different health sectors, or which ensure an interdisciplinary care. A starting subsidiary to the amount of one percent of the takings has been allocated for the years 2004–2006, until now the workability of these concepts will still have to prove itself in reality. The approach, however, of supporting interdisciplinary and multi-professional teamwork, and to abolish the strict separation between inpatient and ambulant care, which still seems to be typical of Germany, seems to point in the right direction as far as end-of-life care is concerned. End-of-life care in its structural development can thus be seen as a paradigm for the qualitative advance of the health care system in general, as a kind of lens which could help us to remember the concrete human being, especially the terminally ill and dying human being in the face of the unavoidable fluctuations in the health care systems. It is, after all, the unredeemable singularity of the dying human being and their last steps in life that does not only stand against sweeping, diagnosis-centred categorisations, but is also in need of a highly complex structure of care, which has to be based on the singular needs, wishes and decisions of the

[10] Cf. *Information des Deutschen Hospiz- und Palliativverbandes über die vom Deutschen Bundestag am 18.06.2009 beschlossene Neuordnung der Finanzierung der ambulanten und stationären Hospizarbeit gemäß § 39 a Abs. 1 und 2 SGB V Stationäre und ambulante Hospizleistungen und § 37 d SGB V Spezialisierte ambulante Palliativversorgung.* Stand 29.06.2009, in: http://www.hospiz.net/stamhole/pdf/stat-amb_p39a-sgb5_info.pdf.

[11] Cf. Bundesarbeitsgemeinschaft Hospiz, *Rahmenvereinbarung nach § 39 a Abs. 2 Satz 6 SGB V zu den Voraussetzungen der Förderung sowie zu Inhalt, Qualität und Umfang der ambulanten Hospizarbeit* (03.09.2002).

patient. In short a strategy of rapprochement is necessary to reconcile these tensions as a means to bring stakeholders together in the best interests of the patient[12] as well as to incorporate „an ethical 'infrastructure and function' that engages ethical systems and approaches in ways that support and sustain the good to be provided on individual and public levels"[13].

THE SOCIAL-POLITICAL AND MEDICAL ETHICAL PERSPECTIVE

End-of-life care patients, as well as palliative patients, have been a target group for demographic research and health care measures, but also for limitations of resources in recent years. People do get older, but they are also increasingly sick, so that the alleviation of suffering and the improvement of life quality gain a higher importance than the ability to prolong life by medical-technical means. The question of assisted suicide and care for the dying has been frequently raised in the public discussion of humane dying, with a special focus on ethical and juridical-political problems. Palliative medicine and hospice care are being discussed as an alternative to demands of euthanasia in Germany.

In contrast to the legal prohibition of euthanasia – directly killing by euthanasia is a crime – the physician-assisted suicide, insofar as it results of a free, explicitly articulated will of a patient, is not penalized, because the free, voluntary suicide is not penalized in general. But physician assistance is not in accordance with the medical code in Germany in these cases. On the other side the development of the judiciary in the last years did emphasize the living will of a patient and the power of the guardian or attorney, much more so than before. Following this the Federal medical association did modify their guidelines for the physician-assisted end-of-life care[14]. The artificial nutrition (PEG) for instance will now be seen as a medical treatment, which needs not only an indication, but also the informed consent of the patient of his advocate; respectively the treatment has to be finished, when it is opposed by a patient's testament (living will). It's not allowed for the physician to ignore a living will by referring to a patient's presumably implicit will. Since there are great uncertainties about the binding character of the living will in the concrete situation, both on the part of the physicians and on the part of the

[12] Cf. J. Giordano, M.E. Schatman, G. Hoever, *Ethical Insights to Rapprochement in Pain Care: Bringing Stakeholders Together in the Best Interest(s) of the Patient,* „Pain Physician" 12 (2009), p. 803–813.

[13] J. Giordano, M.E. Scharman, *An Ethical Analysis of Crisis in Chronic Pain Care: Facts, Issues and Problems in Pain Medicine,* part 1, „Pain Physician" 11 (2008), p, 488; cf. M.V. Boswell, J. Giordano, *Evidence-Based or Evidence-Biased: the Need to Re-appraise and Re-align Levels of Information with Stakeholder Values,* „Pain Physician" 12 (2009), p. 283–286.

[14] Cf. Grundsätze der Bundesärztekammer zur ärztlichen Sterbebegleitung, „Deutsches Ärzteblatt" 101,19 (2004), 7. Mai 2004, A. 1298–1299.

patients or their families[15], the German Bundestag changed this year the legislation concerning the Living will and the examination by the Court of Protection (Civil Code, volume 4, section 3, title 2: § 1901 a and § 1904 so that the limitation to irreversible underlying disorders which, in spite of medical treatment, will lead to death is rejected, and the examination by the Court of Protection should not take place in every case but only in the event of disagreement between the legal representative and the doctor[16].

In Germany – it seems to me – there exists the danger that dying and death will alter more and more to become a thing of administration. The hospice and palliative medicine movement did start with the intention, to free dying and death of a false institutionalization in the sense of segmentization and putting under taboo in modern societies. It can't be denied that dying and death in Germany could undergo a process of a new institutionalization. Because of this the palliative patient could be made an autonomous subject of law in a highly abstractive manner, without sufficiently reflecting on his specific rights and needs – as it is articulated e.g. in a recommendation of the Parliamentary Assembly of the Council of Europe in 1999[17].

In Germany the debate on dying and death surely is very strong determined by an attitude of avoidance, that is of euthanasia and the physician assisted suicide. But the consequence of this focus is that the question of appropriate medical decision making at the end of life – for instance in the case of withdrawing or withholding of therapies – is extremely underrepresented. The issue does already start with the fact that, in a medical perspective, the palliative patient has to be defined by the approach of treatment or by structural symptoms e.g. intractable physical distress etc. But in both cases it is not always easy even for the physicians to define, and often there don't exist definite limits. This request in the single, specific case a way of treatment, which is not only based on evidence, but also has a cognitive orientation, that means the willingness to outline the plan of care together with the patient and his relatives, to communicate the aims of the treatment and to bear a common shared responsibility[18].

---

[15] Cf. German Bundestag (15th electoral term). Study Commission Ethics and Law in Modern Medicine, *Interim report on living wills* (Printed Paper 15/3700; 13.09.2004), in: www.bundestag.de/parlament/kommissionen/ethik_med/index.html.

[16] Cf. German Bundestag (16th electorate term), *Entwurf eines Dritten Gesetzes zur Änderung des Betreuungsrechts* (Printed paper 16/8442), 18. Juni 2009; Bundesrat, *Drittes Gesetz zur Änderung des betreuungsrechts* (Printed paper 593/09), 19.06.09.

[17] Cf. Council of Europe, *Protection of the human rights and dignity of the terminally ill and the dying,* Parliamentary Assembly Recommendation 1418 (1999).

[18] Cf. J. Giordano, *The Moral Community of the Clinical Pain Medicine Encounter,* „Pract. Pain Management" 6,5 (2006), p. 60–63; C. Müller-Busch, *Freiheit zum Tod und Grenzen ärztlicher Hilfe beim Sterben – Palliativmedizin im Spannungsfeld zwischen Lebens- und Sterbehilfe,* Dortmund 2001; C. Müller-Busch, *Zur Behandlung von ethischen Problemen und Konflikten in der Palliativmedizin,*

Both the interpretation for instance of a dying parent's will as well as the withdrawing or withholding of treatment in patients who are unable to decide for themselves should not merely be guided by the debate on active and passive physician-assisted help to dying, but should rather take into account the appropriateness or inappropriateness of medical actions in the specific situation. And although intensive care and palliative care have different aims and priorities, there are common problems of decision making which could benefit from a shared orientation and interdisciplinary debate. By taking into account the question of appropriateness or inappropriateness of medical actions in the specific situation of end-of-life care intensive care and palliative care could rather be seen as a mutual supplement than as a contradiction. Perhaps the debate on patient's autonomy and self-determination could be developed to a debate on dialogue and human relations, on shared social commitment and responsibility. Therefore I think that in Germany we need a renewed discussion about the use of knowledge and intellectual virtues in hospice and palliative care in order to a virtue-based foundation of moral agency[19].

LASTLY A SHORT REFLECTION ON THE PALLIATIVE PATIENT

Who is the palliative patient in the view of the affected persons. It seems to be important to see him not only as a victim of his disease. Of course the medical indication of treatment is, in the first place, given by the fact that life and quality of life are reduced through intractable symptoms and distress, but it is also important to see that the palliative patient does not only has fears, but also hopes, and that reflecting on existential problems will not only challenge himself, but also his relatives. „The end of life can foster a realization of finitude that may instigate patients' need to subjectively reflect upon the life lived, maximize familial relationships and social contact, and generate a sense of existential closure"[20]. The death of the man is not simply an end. Because we are born as human beings who are endowed with freedom, dignity, unalienable rights, we have to reflect what it means that freedom transcends all conditions on the one hand, but is the freedom of a being

„Zeitschrift für Palliativmedizin" 3 (2002), p. 70–76. C. Müller-Busch, *Intensivmedizin – Palliativmedizin. Widerspruch oder Ergänzung? Gedanken zu ethischen Fragen und Prinzipien sterbenskranker Menschen,* „Anästhesiol Intensivmed Notfallmed Schmerzther" 36 (2001), p. 725–734.

[19] Cf. J. Giordano, *On Knowing. The use of knowledge and intellectual virtues in Practical Pain Management,* „Pract. Pain Management" 6,3 (2006), p. 65–67; J. Giordano, *Moral Agency in Pain Medicine: Philosophy, Practice and Virtue,* „Pain Physician" 9 (2006), p. 41–46; Y. Maricich, J. Giordano, *Pain, Suffering, and the Ethics of Pain Medicine: Is a Deontic Foundation sufficient?,* „The American Journal of Preventive Medicine" 17 (2007), p. 44–52.

[20] J. Giordano, *Hospice, Palliative Care, and Pain Medicine: Meeting the Obligations of Non-Abandonment and Preserving the Personal Dignity of Terminally Ill Patients,* „Del Med Jrl" 78,11 (2006), p. 419–422, 419; cf. J. Giordano, *Chronic Pain and Spiritual Implications and practical applications for chronic pain management,* „Pract. Pain Management" 7,3 (2007), p. 64–68.

which is mortal on the other. Whatever quality of life may be, its definite profile will be given and attained by dying and death[21].

Surely this may seem like a paradox or a mystery that dying and death could be experienced not only as something that happens to us in a completely passive way, but as something that could also be called completion.

Everyone will have to find the answer to these questions in freedom, but it is also commonly true that we have to learn to die – to philosophize is learning to die. This request respect, understanding, empathy, truthfulness and close relationship. And so the end-of-life care of a palliative patient until the life disclosure could be experienced by all those who are involved in this process as something that also is an enrichment for the own life.

END-OF-LIFE CARE IN GERMANY
An overview
Summary

The author presents an overview on the issue of care for the terminally ill from the triple perspective: a) epidemiological and statistical perspective, b) the perspective of hospital operators and insurance companies, c) the social-political and medical-ethical perspective. All the perspectives are analysed in details. The author of the paper emphasises that a terminally ill person who receives a palliative care should not be viewed only as a separated victim of the illness. Of course from the medical point of view in such cases life quality is systematically reduced, however a palliative patient does not only have fears and worries, but also hope which embraces his family and the nearest and dearest. The end of life can contribute to realisation of its finitude and looking at death as a sort of fulfilment of life. Experience of life coming to its end by persons involved in palliative care may be not only something passive, but an active enrichment of their own existence.

TROSKA O TERMINALNIE CHORYCH W NIEMCZECH
Ogólny zarys problematyki
Streszczenie

Autor proponuje spojrzenie na zagadnienie troski o terminalnie chorych z potrójnej perspektywy: a) epidemiologicznej i statystycznej, b) zapewnienia opieki medycznej oraz finansowania, c) społeczno-politycznej oraz medyczno-etycznej. Wszystkie perspektywy są szczegółowo przeanalizowane. Autor tekstu podkreśla, że osoba chora terminalnie i otrzymująca pomoc paliatywną nie powinna być postrzegana jedynie jako odosobniona ofiara choroby. Oczywiście z medycznego punktu widzenia jakość życia w takich przypadkach podlega systematycznemu pogorszeniu, jednak człowiek chory nie doświadcza jedynie obaw i strachu, ale także nadziei, która obejmuje również rodzinę i osoby najbliższe

[21] Cf. G. Hoever, *Der Mensch und sein Tod – zu anthropologischen Grundlagen einer hospizlichen Ethik,* „Die Hospiz-Zeitschrift" 6,4 (2004), p. 4–7.

choremu. Życie zmierzające do swego ziemskiego końca może przyczynić się do uświadomienia sobie skończoności naszego bytu, a także do spojrzenia na śmierć jako swego rodzaju dopełnienie życia. Także dla osób zaangażowanych w pomoc paliatywną może być to nie tylko doświadczenie pasywne, ale aktywne ubogacenie ich własnej egzystencji.

Keywords: Germany, paliative care, paliative medicine, terminal illness, terminal patients
Słowa kluczowe: choroba terminalna, medycyna paliatywna, Niemcy, opieka paliatywna, pacjenci terminalni

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 141–148

Elżbieta Osewska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Studiów nad Rodziną

Ks. Józef Stala
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydział Teologiczny Sekcja w Tarnowie

ÉDUCATION RELIGIEUSE ET MORALE DANS UNE ÉCOLE POLONAISE DANS LE CONTEXTE DES TRANSFORMATIONS SOCIO-POLITIQUES

De nos jours on parle de l'existence d'une crise de l'éducation qui a sa source dans une erreur anthropologique publiquement connue[1]. De par sa nature, le processus de l'éducation doit se baser sur une philosophie de l'homme bien déterminée. C'est pourquoi au début de ce processus il faut répondre à la question suivante: „Qui est l'homme?”. Cette question est très importante, même fondamentale, pour les instituteurs et pédagogues participant à l'éducation de la jeunesse du 20ème siècle dans l'Europe Centrale et Orientale, puisque des idéologies du 20ème siècle ont imposé l'athéisme et elles ont proclamé la fin de l'existence de Dieu[2] au nom de la „valorisation” de l'homme. Elles proclamaient également que l'homme, sous l'influence de la religion, se déshumanisait et devenait esclave[3].

[1] Cf. J. Stala, *Die Person und die Herausforderungen der Gegenwart im Licht der Nachfolge und der Lehre des Heiligen Vaters Johannes Pauls II.*, „The Person and the Challenges” 1,1 (2011), p. 13–23; K. Bochenek, *Wartości personalistyczne postulatem współczesnego wychowania*, dans: *Dzisiejszy katecheta. Stan aktualny i wyzwania*, réd. J. Stala, Kraków 2002, p. 75–88; K. Bochenek, *Kategoria życia osobowego fundamentem wychowania*, dans: *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, réd. J. Stala, Kraków 2002, p. 50–62.

[2] Cf. Z. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988, p. 40.

[3] Cf. Jean Paul II, Encyclique *Redemptor hominis*, dans: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 5–76, n° 8; Z. Czarnecki, *Filozoficzny rodowód marksistowskiej teorii religii*, Warszawa 1971.

L'Eglise catholique prend soin de la condition morale des Polonais contemporains, qui crée une éthique se basant sur la démoralisation post-soviétique et reposant sur la relativité des valeurs[4]. En prenant en considération les difficultés de l'homme contemporain pour atteindre la vérité, L'Eglise désire non seulement révéler des erreurs, qui se manifestent dans des différents systèmes moraux, mais aussi les éliminer, en aidant les hommes avec amour à reconnaître ce qui est vraiment bon (cf. VS 85)[5]. Elle signale, qu'après la chute, dans plusieurs pays, des idéologies proclamant une vision totalitaire du monde, il existe une vraie menace dans des sociétés contemporaines d'une alliance entre la démocratie et le relativisme éthique, qui prive l'homme du point d'appui moral, ce qui diminue sa capacité de reconnaitre la vérité[6].

LES DÉFIS ET LES MENACES

A présent, la situation socio-morale de la Pologne est un résidu d'une situation qui s'est formée au temps du régime communiste et qui est, sous certains aspects, encore pire qu'auparavant. La crise socio-morale de la société qui s'est créée au temps du communisme et qui a sa source dans l'histoire d'avant le communisme, s'est manifestée en particulier par: la disparition de l'éthique du travail, le non-respect de la vérité et des engagements, la crise de l'institution du mariage et de la famille, le non-respect de la vie des enfants avant leur naissance, l'alcoolisme[7].

Par contre la nouvelle situation socio-morale, étant une conséquence des changements socio-politiques en 1989, semble se caractériser par de nouveaux facteurs tels que: l'individualisme qui ne prend pas en considération le bien des autres, le matérialisme pratique, l'utilitarisme conséquent et surtout le relativisme moral. Les catégories sur lesquelles se concentrent la pensée et l'action de l'homme du système libéral sont les suivantes: la propre conception du bien et du mal, l'absolutisation de la liberté, la présentation du pluralisme et de la tolérance comme des régulateurs les plus importants de la vie sociale. Selon la conception de la nouvelle moralité post-moderne tout a la même valeur, chacun peut avoir sa propre vérité, chacun peut avoir son propre bien moral; le critère absolu de la connaissance,

[4] Cf. Jan Paweł II, Encyclique *Veritatis splendor* (VS), dans: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 703–838, n° 84.

[5] Cf. A. Dymer, *Szkoła katolicka w polskim systemie oświatowym*, dans: *Szkoła katolicka*, vol. 5: *Państwo a wychowanie. Idee – mity – stereotypy*, réd. A. Dymer, T. Sikorski, Szczecin 2005, p. 337–341.

[6] Cf. Jan Paweł II, Encyclique *Centesimus annus*, dans: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 617–702, n° 46; idem, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, dans: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, p. 249–343, n° 18.

[7] Cf. M. Mazur, *Koncepcja obywatela na łamach prasy okresu stalinowskiego*, dans: *Szkoła katolicka*, vol. 5: *Państwo...*, p. 201–217; F. Adamski, *Edukacja, rodzina, kultura. Studia z pedagogiki społecznej*, Kraków 1999, p. 11, 12.

de l'éthique, de l'esthétique du bien et du mal, la vérité objective n'existent pas[8]. Le passage vers le nouveau système social est difficile en particulier pour les habitants de l'Europe Centrale et Orientale car avant, ils sentaient qu'une seule idéologie soviétique leur était imposée. Ils pouvaient l'accepter ou la rejeter. Mais cela signifiait toujours se déclarer pour ou contre le communisme. Beaucoup d'habitants de l'Europe Centrale et Orientale, en particulier de la Pologne, de la Slovaquie ou de la Hongrie, espéraient que la chute du système communiste automatiquement crée une société reposant sur des valeurs chrétiennes. Cependant la situation d'aujourd'hui s'est avérée beaucoup plus compliquée surtout dans le domaine du fonctionnement de la société selon des normes et des valeurs[9].

Les changements de la situation socio-politiques après l'an 1989 n'ont pas introduit automatiquement le système moral chrétien dans la vie de la société polonaise même si beaucoup de Polonais dans le temps de Solidarność espéraient que la Patrie ressuscitée s'appuie sur ce système. En dépit de ces attentes, il est difficile de dire que les autorités de la 3ème République Polonaise ont pris en considération le système moral chrétien.

Même si 90% de la société polonaise se déclarent catholique et une partie importante d'elle est constituée de catholiques pratiquants (il y a un indice élevé des participations à la messe dominicale), elle ne ressent pas la nécessité d'établir des écoles catholiques. Les Polonais trouvent qu'il suffit que la plupart des élèves proviennent des familles catholiques et que les enseignants dans les écoles publiques en majorité soient des catholiques. En plus le programme de l'éducation introduit dans l'école a été élaboré et mis en œuvre par le directeur de l'école et le conseil pédagogique avec la collaboration des parents. C'est ainsi que dans chaque école les enseignants qui sont des catholiques, et les catéchistes – religieux ou laïcs – peuvent avoir une influence importante sur le concept pédagogique de l'école. L'enseignement de la religion dans les écoles publiques n'a pas seulement pour but de transmettre aux élèves les informations au sujet de la religion chrétienne, mais il porte aussi un caractère éducatif et formatif. La formation chrétienne dans les écoles est complétée par la catéchèse sacramentelle et liturgique dans les paroisses. La retraite spirituelle scolaire qui dure quelques jours ainsi que la participation

[8] Cf. E. Noelle-Neumann, R. Köcher, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, p. 189; S. Wielgus, *Tragiczna alternatywa życia bez Boga*, dans: *Głosić Jezusa – Drogę – Prawdę – Życie*, Lublin 1997, p. 12; J. Czerwiński, *Marksistowska a katolicka koncepcja moralności*, Warszawa 1977, p. 121, 122; J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, p. 188; Z. Sareło, *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, dans: *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, réd. Z. Sareło, Warszawa 1995, p. 26; F. Adamski, *Kulturowe i polityczne podłoże rozchwiania aksjonormatywnego ładu społeczno-moralnego*, dans: *Edukacja wobec dylematów moralnych współczesności*, réd. F. Adamski, A.M. De Tchorzewski, Kraków 1999, p. 13.

[9] Cf. J. Stala, E. Osewska, *Anders erziehen in Polen. Der Erziehungs- und Bildungsbegriff im Kontext eines sich ständig verändernden Europas des XXI. Jahrhunderts*, Tarnów 2009.

des élèves, des enseignants et des parents à la liturgie de la rentrée et de la fin de l'année scolaire, le jour de la fête nationale ou celle du patron de l'école constituent un élément inséparable du programme éducatif de l'école. En plus, surtout dans les petits villages, les prêtres se réjouissent d'une autorité importante et ils ont une possibilité d'influer sur les attitudes des jeunes[10].

Même si, le 1er septembre 2004, 6,8 millions d'élèves polonais sont rentrés dans les écoles, parmi eux seulement 2% sont rentrés dans 413 écoles catholiques: primaires, collèges et lycées, la plupart des parents trouve que leurs enfants dans les écoles publiques reçoivent une éducation chrétienne. Les statistiques sur l'enseignement catholique informent qu'en Pologne il y a: 93 écoles primaires, 135 collèges, 129 lycées, 56 autres, au total: 413[11].

En Pologne il y a aussi un phénomène extraordinaire, qui est unique en Europe, à savoir: l'existence des écoles qui portent le nom de Jean Paul II. Il y en a presque 550: 2 supérieures, 12 lycées, 100 ensembles collèges et pimaires, 170 collèges, 250 primaires. Elles englobent autour de 200 mille élèves. Les enseignants et les élèves qui fréquentent ces écoles, sont tenus et ont l'obligation de connaitre l'enseignement du Pape, de le mettre en pratique et de le propager.

L'ÉDUCATION RELIGIEUSE

La plupart des directeurs et des conseils pédagogiques des écoles polonaises prend soin pour que le programme éducatif soit basé sur le système des valeurs chrétiennes. Chaque école polonaise (publique ou confessionnelle) a le même programme et les mêmes parcours pour l'enseignement du catéchisme[12]. „Les principes du programme du catéchisme de l'Eglise Catholique en Pologne" et „Le programme de l'enseignement du catéchisme" ont été préparés et approuvés par la Conférence des Evêques en Pologne. Tous les parcours de l'enseignement du catéchisme ont été élaborés à la base de ces documents par les représentants de l'Eglise et ils ont été acceptés par la Conférence des Evêques. Selon les principes des auteurs des documents catéchétiques, l'enseignement de la religion devrait

[10] Cf. J. Stala, *Familie und Schule: zwei Erziehungsumfelder und ihre Rolle im Rahmen der Erziehung*, „Roczniki Teologiczne" 55,8 (2008), p. 101–112; J. Stala, *Die Erzieherischen Umfelder und ihre Rolle im Rahmen der Erziehungsaufgaben*, „Studia Teologiczno-Historyczno Śląska Opolskiego" 27 (2007), p. 375–383; J. Stala, *Die Familie als Erziehungsgemeinschaft in der Perspektive des Familienkatechumenats*, „Vox Patrum" 27,50–51 (2007), p. 487–496.

[11] Cf. Rada Szkół Katolickich, *Informator Adresowy Szkół Katolickich w Polsce*, réd. J. Dobrzyńska, Warszawa 2004; W. Cichosz, *Zarys dziejów wychowania katolickiego w Polsce*, dans: *Szkoła katolicka*, vol. 5: *Państwo*..., p. 239, 240; E. Osewska, J. Stala, *Catholic School. Polish perspective*, „Rivista Lasalliana" 75,2 (2008), p. 241–246.

[12] Les documents importants ont été rédigés par la Conférence de l'Episcopat de la Pologne en 2001: 1) *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*; 2) *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce;* 3) *Program nauczania religii*.

plutôt porter un caractère catéchétique qu'éducatif. Les auteurs de ces documents rédigés en 2001 rappelaient que le christianisme défend constamment une morale objective en rejetant un relativisme moral[13].

L'enseignement du catéchisme en Pologne éveille et déploie la foi des élèves qui constitue une base des comportements moraux. La foi, la relation personnelle d'amitié avec Dieu et la confiance, constituent une base pour la formation de la droiture de la conscience morale et de l'acceptation des valeurs chrétiennes[14]. Il est important que l'enfant, préparé à présenter l'état de sa conscience devant Dieu, ne soit pas concentré sur le réseau des commandements et des devoirs, (obligations et interdictions), mais surtout sur le Christ vivant[15]. C'est d'autant plus important que le processus éducatif ne devrait pas uniquement sensibiliser à l'existence du mal, mais il devrait aussi „faire découvrir successivement par l'enfant le devoir de faire le bien"[16].

Dans la formation catéchétique de la conscience morale, sont très importantes: la parole de Dieu, des célébrations liturgiques et des exemples des autres[17]. La parole de Dieu détermine la croissance de la foi et elle transmet les normes morales. Les célébrations liturgiques ne font pas uniquement connaitre le Mystère du Christ, mais, en plus, elles aident à le célébrer, le vivre et le contempler et la participation à la liturgie exige de la foi, qui, grâce à la parole et aux signes liturgiques, la fait grandir, la renforce, l'exprime et elle participe à la sustentation et à la croissance de la vie chrétienne[18]. Des exemples de personnes, parmi eux surtout les exemples de Jésus-Christ, de la Vierge Marie et des Saints, déploient des sensations émotionnelles et ils éveillent des motivations pour adopter une bonne attitude[19]. „La conscience morale ne peut conduire et contrôler efficacement que dans une situation: quand le bien est vécu comme une valeur et le mal comme quelque chose privée de valeur"[20].

---

[13] Cf. Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, n° 26; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001, p. 71; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001, p. 121, 122.

[14] Cf. J. Nagórny, *Wymiar moralny*, dans: *Podstawowe wymiary katechezy*, réd. M. Majewski, Kraków 1991, p. 78; E. Materski, *Odpowiedzialność Kościoła za katechezę*, Radom 1993, p. 110.

[15] Cf. E. Osewska, *To Educate in a Diversified Europe*, „The Person and the Challenges" 1,1 (2011), p. 71–87; E. Osewska, *Erwartungen an die katholische Schule in einem postmodernen Zeitalter*, „The Person and the Challenges" 1,2 (2011), p. 95–106.

[16] *Bóg w przedszkolu i szkole*, red. Z. Marek, Kraków 2000, p. 175.

[17] Cf. H. Słotwińska, *Kształtowanie postaw religijnych na katechezie*, Lublin 2004, p. 297.

[18] Cz. Krakowiak, *Znaczenie celebracji liturgicznych w katechezie dzieci i młodzieży*, dans: *Celebracje w katechezie*, réd. St. Kulpaczyński, Kraków 1999, p. 54; cf. E. Osewska, *Le pèlerinage à Czestochowa. Lieu d`éducation dans la foi*, „Lumen vitae" LXVII,3 (2007), p. 247–265.

[19] Cf. S. Olejnik, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, *Vol. 2*, Warszawa 1988, p. 128.

[20] J. Kostorz, *Katecheza dzieci w młodszym i średnim wieku szkolnym*, dans: *Katechetyka szczegółowa*, réd. J. Stala, Tarnów 2003, p. 87.

L'ÉDUCATION MORALE

L'homme contemporain a un problème sérieux non seulement avec la fidélité aux normes morales inscrites dans la loi naturelle ou dans le Décalogue, qu'il rejette complètement[21]. A présent les tendances culturelles, soulignant un conflit prétendu entre la liberté et la loi, affirment que la liberté humaine est détractée et même éliminée par la loi divine (cf. VS 35, 36). Cependant on oublie qu'une vraie autonomie morale de l'homme, en tant que sujet personnel de ses actions, ne signifie pas un rejet mais, contrairement, une acceptation de la loi morale, des commandements de Dieu (cf. ivi, nr 40, 41)[22].

Donc, dans cette situation, une tâche principale des pédagogues et des enseignants consiste à sensibiliser des élèves aux normes morales objectives[23]. Ce travail de l'éducation de la conscience morale doit commencer surtout dans la famille[24] et les autres institutions pédagogiques comme l'Eglise, l'école, surtout l'école catholique, l'école maternelle ou les médias doivent aider la famille. Sans cette aide il est difficile de parler d'une formation efficace des consciences humaines[25].

En plus les auteurs du programme éducatif de 2001 indiquent une autoformation comme un appel responsable à la perfection qui est propre à chaque homme-chrétien. Ils proposent aux jeunes de se familiariser avec différentes formes

[21] Cf. J. Manczak, *Wartościowanie wybranych norm moralnych przez uczniów szkół średnich*, dans: *Szkoła katolicka*, vol. 4: *Wychowanie moralne w szkole katolickiej*, réd. A. Sowiński, A. Dymer, Szczecin 2003, p. 309–325; F. Pajer, *L'educare e il credere tra vecchie e nuove utopie*, „The Person and the Challenges" 1,1 (2011), p. 89–98.

[22] Cf. Jan Paweł II, Encyclique *Evangelium vitae*, dans: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 838-987, n° 68, 69; W. Cichosz, *Dekalog wychowania katolickiego w epoce globalizmu*, dans: *Szkoła katolicka*, vol. 5: *Państwo...*, p. 331–335.

[23] Cf. Jan Paweł II, Lettre *Gratissimum sane*, dans: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 247-327, n° 16; T. Ślipko, *Etos chrześcijański*, Kraków 1977, p. 301; H. Piszkalski, *Program religijnego wychowania w świetle psychologii prenatalnej*, „Katecheta" 2 (1979), p. 53; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948, vol. 1, p. 22; E. Sujak, *Stawanie się i dojrzewanie ludzkiego sumienia*, „Znak" 215 (1972), p. 639; G. Hansemann, *Wychowanie religijne*, Warszawa 1988; Z. Topińska, *Wychowanie społeczno-moralne*, dans: *Pedagogika przedszkolna*, réd. M. Kwiatkowska, Z. Topinska, Warszawa 1978, p. 151, 152.

[24] Cf. J. Stala, *W kierunku integralnej edukacji religijnej w rodzinie*, Tarnów 2010; *Dzisiejsi rodzice. Problemy i wyzwania*, réd. J. Stala, Tarnów 2009; J. Stala, *Familienkatechese in Polen um die Jahrhundertwende. Probleme und Herausforderungen*, Tarnów 2008; *W poszukiwaniu katechezy rodziców. Studium teoretyczno-empiryczne*, réd. J. Stala, E. Osewska, Tarnów 2007; *Rodzina. Bezcenny dar i zadanie*, réd. J. Stala, E. Osewska, Radom 2006; J. Stala, *Katecheza o małżeństwie i rodzinie w Polsce po Soborze Watykańskim II. Próba oceny*, Tarnów 2004; E. Osewska, J. Stala, *W kierunku katechezy rodzinnej*, Kielce 2003.

[25] Ceci est souligné par J. Stala: „Il est important que ces milieux coopèrent en matière de la formation de l'attitude chrétienne. La coopération s'accomplit par la circulation des valeurs, et cela signifie qu'il existe la continuité de la sensation religieuse". J. Stala, *Współpraca rodziny, szkoły i parafii w dziele wychowania*, dans: *Dydaktyka katechezy*, pars I, réd. J. Stala, Tarnów 2004, p. 370; cf. J. Stala, *Katecheza rodzinna. Próba teologicznego zarysu zagadnienia*, dans: *Rodzina. Bezcenny...*, p. 182–218.

de l'autoformation et du travail sur soi-même dans le contexte de la voie chrétienne de la perfection et du bonheur[26]. Ils rappellent que des catéchistes et des enseignants ne peuvent qu'accompagner des élèves sur leurs chemins personnels de la foi mûre[27].

La formation morale est une base de l'authenticité de chaque formation. Il ne faut donc pas parler de la formation morale, si en même temps on n'accepte pas la conception juste de la formation. La formation morale est l'un des aspects de la „formation humaine" grâce à laquelle se crée l'idéal humain attendu. La formation morale devrait préparer les jeunes aux choix des valeurs[28], qui leur permettront d'entreprendre leur vie d'adulte dans la société. Sans cette formation il est difficile de parler de la maturité psychique de l'homme qui s'exprime dans un accord des comportements avec des normes professées, dans la responsabilité des propres actes, dans le comportement droit vis-à-vis de son prochain[29].

CONCLUSIONS

La plupart des écoles publiques et confessionnelles en Pologne, ce qui n'est pas aussi évident en Europe Occidentale, considère comme son devoir la préparation et la réalisation du programme éducatif dans lequel il y a une claire référence aux valeurs chrétiennes. Dans les programmes éducatifs des écoles en Pologne on peut découvrir des éléments de la formation morale qui impliquent les normes fondamentales de la vie chrétienne, la formation de la conscience morale, l'éducation à la liberté et l'auto éducation aussi bien que des éléments de la formation religieuse présentant la sainteté comme un but de la formation chrétienne. On met un accent fort sur le rôle de la coopération des enseignants, des parents et du personnel administratif aussi bien que des élèves dans la mise en œuvre du programme éducatif, chacun selon ses rôles et ses compétences[30].

---

[26] Cf. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania...*, p. 114; Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa ...*, p. 75, 76.

[27] Cf. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania...*, p. 121.

[28] E. Osewska souligne: „Dans cette situation la jeunesse a besoin de bons pédagogues et enseignants qui l'aideront dans la formation du système des valeurs". E. Osewska, *W poszukiwaniu modeli wychowania młodzieży ku wartościom*, dans: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, réd. J. Stala, Kielce 2004, p. 193.

[29] Cf. Jan Paweł II, Exhortation Apostolique *Familiaris consortio*, dans: *Adhortacje Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1996, p. 87–208, n° 18; Lettre *Gratissimum sane*, dans: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, p. 247–327, n° 16; E. Osewska, *Formacja moralno-społeczna*, dans: *Wychowanie dzieci w wieku przedszkolnym*, réd. E. Osewska, J. Stala, Tarnów 2005, p. 276–289.

[30] Cf. Kongregacja do Spraw Edukacji Katolickiej, Szkoła katolicka, n° 61, dans: Rada Szkół Katolickich w Polsce, *Szkoła w nauczaniu Kościoła. Wybór dokumentów*, Szczecin–Warszawa 2002; E. Osewska, *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle świetle „Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education"*, Tarnów 2008.

Est-ce que les principes admis par les pédagogues et les catéchistes polonais sont judicieux ou peut-être dans le contexte sociopolitique actuel faudrait-il plutôt chercher d'autres solutions? – reste pour l'instant une question ouverte.

SOCIO-POLITICAL CHANGES AND RELIGIOUS-MORAL EDUCATION IN POLISH SCHOOL

Summary

Crises of education as the result of the „post-socialist disease" has been noticed in Poland, just after the collapse of the socialist system. Observing many existing treats and challenges towards the education, the Catholic Church in Poland have supported the process of religious and moral formation, building it on the basis of the personalistic anthropology. In this article, authors undertake the issue of moral education, which includes: basic norms of Christian life, the formation of conscious, education towards freedom and self-education; as well as religious education, which presents sanctity as the main goal of Christian formation. Responsible undertaking of education of children presuppose close co-operation of parents, teachers and educators.

PRZEMIANY SPOŁECZNO-POLITYCZNE A WYCHOWANIE RELIGIJNO-MORALNE W POLSKIEJ SZKOLE

Streszczenie

Po upadku systemu socjalistycznego w Polsce bardzo wyraźnie dostrzeżono kryzys wychowania jako rezultat „choroby postsocjalistycznej". Dlatego Kościół katolicki w Polsce, zauważając istniejące zagrożenia i wyzwania wobec wychowania, włącza się również w proces formacji religijnej i moralnej dokonujący się w szkole, budując go na solidnych podstawach antropologii personalistycznej. W niniejszym artykule podjęto zagadnienie wychowania moralnego obejmującego podstawowe normy życia chrześcijańskiego, kształtowanie sumienia, wychowanie do wolności i samowychowanie, jak i wychowania religijnego ukazującego świętość jako cel formacji chrześcijańskiej. Odpowiedzialne podjęcie procesu wychowania dzieci zakłada ścisłą współpracę rodziców, nauczycieli i wychowawców.

Mots-clés: école, éducation morale, éducation religieuse, transformations
Keywords: changes, school, moral education, religious education
Słowa kluczowe: przemiany, szkoła, wychowanie moralne, wychowanie religijne

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 149–160

Anna Zellma
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Wydział Teologii

REGIONAL STUDIES AS PART OF TEACHING RELIGION TO POLISH YOUTHS IN SCHOOLS
Prospects, limitations and challenges*

The changes that have taken place in Polish schools since the end of the 80s, have influenced, among other things, religious education. They can be seen not only in the structure of education, but also in its curricula. The central position is ascribed, at least at the declarative level, to interdisciplinary dialogue and integration of various fields of knowledge. One of such fields is correlating the content taught in religion lessons in secondary schools with regional studies. The aim is to support the young in acquiring knowledge about the modern world and in preparing them for engaging in Christian social-cultural activities in their towns, areas and regions. The practice of teaching religion in schools proves that issues related to regional religious education are very complex and must be approached from multiple perspectives. Given the extensive scope of the field, this article focuses on

* The author of this article analyses an issue of regional education of Polish youth in teaching catechesis at school using Polish pedagogical literature. An attempt to show the extent to which pedagogical point of view can be taken into account in regional education of Polish youth in teaching catechesis is made in the article. The author examines possibilities, limitations and challenges. This approach contains many author's ideas connected with regional education in teaching catechesis. They involve inculturation and acculturation.

a few chosen aspects such as: the nature of religious education in Polish schools, the role of regional education in teaching religion, regional studies in religion lessons in lower secondary schools (gimnazjum), and upper secondary schools (liceum). All of these issues will be discussed in light of the Polish pedagogical and catechetical literature, and only in relation to the young. Finally, some conclusions and catechetic postulates will be presented.

THE NATURE OF REGIONAL EDUCATION IN POLISH SCHOOLS

Regional education is the subject of Polish pedagogical research[1]. At present, it is also a subject raised by Polish catechetic studies[2]. Usually, both teachers and catechists perceive regional studies as a didactic-educational process carried out in accordance with the principles of regionalism[3]. Most researchers agree that regional education mainly consists in helping the students develop their abilities to discover the surrounding nature and social reality, as well as recognizing universal values in them[4]. The process of developing one's identity and establishing bonds with the regional environment is also one of its key elements[5]. It is further related to such

[1] See M. Boszman-Szklarska, *Wokół szkolnej edukacji regionalnej – próba porządkowania pojęć*, „Z Teorii i Praktyki Dydaktycznej Języka Polskiego" 17 (2004), p. 88–101; A. Horbowski, *Edukacja regionalna czynnikiem kształtowania tożsamości kulturowej*, „Nauczyciel i Szkoła" 3–4 (2006), p. 124–129; T. Michalewski, *Kreatywna edukacja regionalna w szkole – cele, zasady nauczania i treści programowe*, Małopolska 9 (2007), p. 229–237; J. Nikitorowicz, *Edukacja regionalna i międzykulturowa*, Warszawa 2009; P. Petrykowski, *Edukacja regionalna. Problemy podstawowe i otwarte*, Toruń 2003.

[2] See P. Tomasik, *Kształtowanie postaw społecznych na lekcjach religii*, „Katecheta" 40,9 (2000), p. 9– 18; P. Tomasik, Troska o autentyczny regionalizm, „Katecheta" 40,12 (2000), p. 50–52; A. Zellma, *Edukacja regionalna dzieci i młodzieży w szkolnym nauczaniu religii*, in: *Wybrane zagadnienia z katech*etyki, ed. J. Stala, Tarnów 2003, p. 203–256; Idem, *Świadomość regionalna katechizowanej młodzieży w świetle badań empirycznych*, „Studia Warmińskie" 43 (2006), p. 215–224.

[3] See A. Hornowski, *Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie*, „Nauczyciel i Szkoła" 1–2 (2003), p. 199–202; P. Petrykowski, *Edukacja regionalna*…, p. 35; A. Zellma, *O możliwościach realizowania aspektu regionalnego na katechezie*, „Katecheta" 44,11 (2000), p. 14.

[4] See P. Petrykowski, *Edukacja regionalna…*, p. 50–54; S. Gawlik, *Edukacja regionalna*, in: *Regionalizm polski u progu XXI wieku. Kongres Regionalnych Towarzystw Kultury. Wrocław 23–25.09.1994*, ed. S. Bednarek, S. Słowik, J. Wojtaś , Wrocław 1994, p. 99–109; S. Gawlik, *Edukacja regionalna młodzieży*, in: *Integracja europejska a ruch regionalny w Polsce*, ed. A.J. Omelaniuk, Wrocław–Ciechanów 1998, p. 105–117; Dz. Jankowski, *Edukacja regionalna jako czynnik regionotwórczy*, in: *Regionalizm polski (przeszłość i teraźniejszość). Materiały i komunikaty ogłoszone na konferencji naukowej 15–17 września 1989 r.*, Wrocław–Zamek Książ, ed. S. Dąbrowski, A. Kociszewski, A.J. Omelaniuk , Ciechanów 1990, p. 101–113.

[5] See J. Nikitorowicz, *Zadania edukacji regionalnej i międzykulturowej w kreowaniu tożsamości kulturowej człowieka*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze" 48,2 (2008), p. 3–16; P. Petrykowski, *Edukacja regionalna…*, p. 50–60.

[6] P. Petrykowski, *Edukacja regionalna…*, p. 50–60.

issues as developing attachment towards one's town, region and country, becoming sensitive to cultural differences of other regions, learning to be tolerant, strengthening local and national patriotism[6]. These educational activities are complemented by preparing pupils for participation in the life of their local community, bound together by the common cultural heritage and tradition, as well as preparing them for an active life in national and international communities[7]. Regional education in this sense appeals to the pupils' positive experience and allows them to discover values inherent in the regional and national culture. At the same time, regional education prepares the pupils for a creative life among cultural goods and values, which together make up the „little motherland". It also helps the pupils discover elements of the national culture, influenced by Christianity[8]. All of the abovementioned educational activities are accompanied by handing down knowledge about the region and its cultural heritage, as well as popularizing various forms of artistic activities[9]. Getting to know one's town, municipality, district, region and its culture, ways and customs should encourage pupils to identify themselves with the place in question and actively join in the life of various communities. Accordingly, it is assumed that regionalism of teaching should be a part of regional education[10], and that is why regional topics are included in the curricula. The topics may be chosen from such areas as history and politics of the region; culture – customs, traditions, folklore, language; natural environment – ecology, nature, geography; economy of the local community[11]. This means that regional education is linked to the whole of the didactic-educational process in the school environment – in various lessons

[7] Ibidem.

[8] A. Horbowski, *Kultura w edukacji*, „Kwartalnik Edukacyjny" 3 (2001), p. 11.

[9] See D. Wędzian, *Edukacyjne walory materialnego dziedzictwa kulturowego*, „Zeszyty Naukowe. Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. Witeolona w Legnicy" 2 (2007), p. 15–24.

[10] See H. Bednarski, *Globalizacja i regionalizm a edukacja*, „Prace Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie. Pedagogika" 12 (2003), p. 137–146; A. Zielecki, *Regionalizm w reformowanej polskiej szkole*, „Wiadomości Historyczne" 44,2 (2001), p. 82–97;

[11] Ibidem.

[12] One should add that compulsory regional education in Polish schools was introduced on September 1, 1999, and it was clearly set down in *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* [*The core curriculum of general education*]. The document was amended a few times since (e.g. in 2001–2003). In accordance with the regulations of the Ministry of National Education, regional education was one of several education paths in grades 1–4 in primary schools and in all grades of lower secondary, secondary and technical secondary schools. In vocational schools, regional education was introduced above all as a part of social studies and history. At each grade, regional education involved content and skills important as far as cognition and education are concerned. Teaching regional education in primary, lower secondary, secondary and technical schools could take place during teaching of other subjects or in separate regional education classes. The decision on how regional education was taught was taken by the head teacher and the teachers in charge of respective groups of pupils. The scope of aims, tasks and content of regional education has been defined in *Podstawa programowa kształcenia ogólnego*. At present, the abovementioned regulations concern grades 4–6 in primary schools, grades 2–3 of lower secondary schools and secondary schools (including technical and vocational schools). The new *Podstawa programowa kształcenia ogólnego*

and extracurricular classes. It is, thus, interdisciplinary and its nature is inseparable from the nature of a given subject. Regional education should be carried out during school lessons and extracurricular classes[12]. For this purpose, content taught under a given subject is correlated and integrated with regional topics to be taught at a given grade under a given subject.

came into force on September 1, 2009, for grade 1 in primary and lower secondary schools and will be introduced to grade 2 in 2010, grade 3 in 2011 and so on. The document introduces important changes. It does away with education paths. Regional education is included in the broad scope of humanities. Regional topics appear in the integrated education and curricula of such subjects as: Polish, History, Social Studies, Geography, Cultural Studies, Music, Arts and Crafts, Personal Health and Social Education, Business Studies, Regional Language (Kashubian Language). Consequently, by 2015, as the guidelines set down in the new *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* are introduced in consecutive grades, education paths, including regional education, will no longer be a part of the curriculum. Regional education issues will be taught as a part of the abovementioned subjects as well as in extracurricular classes. Zob. e.g. the following regulations of the Minister of National Education: *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 1, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla sześcioletnich szkół podstawowych i gimnazjów*, „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej" (DzURP) 1999, nr 14, poz. 129; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 15 lutego 1999 r. w sprawie podstawy programowej kształcenia ogólnego. Załącznik nr 2, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół ponadpodstawowych*, DzURP 1999, nr 14, poz. 129; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego, kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół oraz kształcenia w profilach w liceach profilowanych, Załącznik nr 2*, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych i gimnazjów*, DzURP 2001, nr 61, poz. 625; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 21 maja 2001 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego, kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół oraz kształcenia w profilach w liceach profilowanych, Załącznik nr 4, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla liceów profilowanych*, DzURP 2001, nr 61, poz. 625; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu z dnia 16 lutego 2002 r. w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 2, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych i gimnazjów*, DzURP 2002, nr 51, poz. 458; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 6 listopada 2003 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół. Załącznik nr 1, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla szkół podstawowych i gimnazjów*, DzURP 2003, nr 210, poz. 2041; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej i Sportu* z dnia 6 listopada 2003 r. *zmieniające rozporządzenie w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Załącznik nr 2, Podstawa programowa kształcenia ogólnego dla liceów ogólnokształcących, liceów profilowanych, techników, uzupełniających liceów ogólnokształcących i techników uzupełniających*, DzURP 2003, nr 210, poz. 2041; *Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 23 grudnia 2008 roku w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół*, DzURP 2009, nr 4, poz. 17.

THE ROLE AND PLACE OF REGIONAL STUDIES IN RELIGIOUS EDUCATION

Regional studies of the young are an inherent element of religious education in Poland. They are related to the cultural dimension of Catholic religious education in lower and upper secondary schools as defined in the Church catechesis curricula in Poland[13]. It is the cultural dimension of religious education that indicates the need of introducing elements of religious education to the fields of national and regional culture, as well as other fields of knowledge[14] and creating space in which catechized pupils can discover the significance of Christianity for the national and regional culture, and their individual development[15]. Bearing these aims in mind, the authors of religious curricula in Polish lower and upper secondary schools[16] introduce such activities as meetings, in which they attempt to provide the youth with systematic and critical insight into and relation to the national heritage, integration of culture with the pupils' faith, helping the pupils internalize values and Christian attitudes, and preparing them for making responsible and right choices[17]. This involves, among others, communicating the message of salvation in the context of regional culture and history of the region, which are often closely related to Christianity and local administration units of the Church (dioceses)[18]. By means of that, inculturation of faith is achieved, i.e. including the Church's teachings in the local culture and, at the same time, introducing Polish youth to their cultural heritage in the Church community[19].

Due to the assumptions of the *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*[20], *Programy nauczania religii „Wierzyć Chrystusowi"*[21]

[13] See Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* [*Core curriculum of the Catholic Chuch catechesis in Poland*] (PPK), Kraków 2001; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii* [*Religious education curriculum*] (PNR), Kraków 2001.

[14] Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK), Poznań 1998, p. 73.

[15] A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej. Polska katecheza młodzieżowa w latach 1945–2000*, Szczecin 2000, p. 207.

[16] At present, Catholic religious education in Poland is based on *Podstawa programowa katechezy* [*Core catechesis curriculum*] and *Programy nauczania religii* [*Religious education curricula*] of 2001. However, work on a new core curriculum for catechesis is under way. The new curriculum will be adapted to the amended *Podstawa progamowa kształcenia ogólnego*.

[17] PPK, p. 49–97; PNR, p. 74–140.

[18] Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* (PDK), p. 69.

[19] DOK, p. 21; PDK, p. 71.

[20] Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.

[21] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla gimnazjum Wierzyć Chrystusowi*, numer programu AZ-3-01/1, in: PNR, p. 75–106.

and *„Świadek Chrystusa"*[22] [*Religious education curricula „Have faith in Christ"* and *„Christ's Witness"*] regional education of lower and upper secondary school pupils is to be carried out by correlating the goals, tasks and contents of religious teaching and regional education. The aim of the correlation is to: 1) create space in which pupils who learn religion can discover the significance of Christianity for the national and regional culture, as well as their personal development; 2) enabling the youth to get acquainted directly with the culture of the region and helping them recognize its connections with the national heritage and Christianity; 3) supporting the youth in discovering human and Christian values in the regional culture[23]. Thanks to the correlation of religious and regional education, pupils: 1) recognize the tradition of the „little motherland", especially the history of the region in connection with their family traditions and traditions of the local Church; 2) learn about the place and role of the Christian culture in the regional, national, European and world cultures, and contribute to them by providing their authentic values; 3) develop love towards the „little motherland", including the local ecclesiastical community. The youth's love of the „little motherland" assumes affirmation of material and spiritual goods of a given regional community. The love for the region makes the youth feel „rooted" and „at home" in the local, ecclesiastical and national community. At the same time, the love of the „little motherland" arouses interest in other regions and allows for a „dialogue" between cultures. Regional studies introduced as a part of religious education prepares the young for living in the big Motherland – Poland, determines the sense of community and the development of Christian identity[24]. Accordingly, regional education topics in religious education of the youth focus on the whole social and cultural reality in which they live, mainly on their human and religious experience shaped by their environment and influenced of the local culture[25]. These topics are related to local and regional traditions, as well as customs of seasons and feasts of the liturgical year (e.g. Advent, Lent, Christmas, Easter), the veneration of Mary, regional art and music, especially sacred art and music, neighborhood, school and important figures of the region. Other regional topics presented in religious education involve: connections between the history of the region and the history of the diocese, family history in the context of the history of the „little motherland", religious orders present in the

[22] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla liceum profilowanego Świadek Chrystusa*, numer programu AZ-4-01/1, in: PNR, p. 107–140.

[23] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla gimnazjum Wierzyć Chrystusowi*…, p. 75–106; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla liceum profilowanego Świadek Chrystusa*…, p. 107–140; PPK, p. 66, 67, 91, 92.

[24] See A. Zellma, *O możliwościach realizowania aspektu regionalnego na*…, p. 14–17.

[25] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla gimnazjum Wierzyć Chrystusowi*…, p. 75–106; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla liceum profilowanego Świadek Chrystusa*…, p. 107–140; PPK, p. 66, 67, 91, 92.

region and the seminary of the diocese, sanctuaries and local churches, veneration of Mary and Christocentric motives in regional culture, Christian values present in the history of the region (e.g. the child in the regional culture, the elderly in the regional culture, regional and Catholic family feasts and customs)[26]. All of the abovementioned topics focus both on historical background and the present – i.e. the current events in the region and within the local Church.

All of the didactic processes presented, carried out as a part of correlating religious education with regional education, concentrate on transferring knowledge of regional cultural heritage in connection with Christian values, but at the same time on more general education[27]. The young, while discovering the richness of their region and the variety of the related values, develop emotional bonds with the area where they were born, were baptized and thus entered the Church, where they spend a part of their lives and undertake various activities for the local environment, like Evangelization of culture and creating culture in the Christian spirit[28]. But there is more to the educational role of regional studies of the youth in religious education. Thanks to correlating catechetic topics with regional ones, the youth are given an opportunity to recognize the connections between the regional and national culture, as well as cultural differences of other regions. The young also receive support in developing attitudes of tolerance and patriotism in the appropriate sense. The contact between the catechized youth and local and regional world helps establish close relationships and an understanding of a person's belonging to various areas. It also helps to develop a national identity through the development of regional identity and discovery of the links between family traditions and the history of the region, parish and diocese[29]. Regional education introduces the young to the world of traditions and various goods of the region[30]. They can also: 1) discover the region as a part of Poland and Europe; 2) establish deeper bonds with the environment, region and country; 3) develop regional identity in the context of national values; 4) develop respect towards other regional, ethnic and national communities[31].

Regional education of the Polish youth as described above clearly shows numerous didactic and educational opportunities. Apart from introducing a wide range of topics, it also has educational value. Regional culture as a medium of universal

[26] Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla gimnazjum Wierzyć Chrystusowi*…, p. 75–106; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii dla liceum profilowanego Świadek Chrystusa*…, p. 107–140; PPK, p. 66, 67, 91, 92.

[27] See e.g. D. Kunicki, *Edukacja regionalna i środowiskowa w katechezie*, „Wychowanie na co dzień" 6 (2000), p. 17, 18; J. Szpet, *Założenia nowego programu kształcenia religijnego*, in: *Katecheza wobec zadań nowej szkoły*, ed. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań, p. 69.

[28] See. e.g. in: my article *Edukacja regionalna dzieci i młodzieży*…, p. 203–256.

[29] PPK, p. 66.

[30] Ibidem.

[31] Ibidem, p. 91, 92.

values is a necessary element of young Christians' development, as well as a help in developing social attitudes and establishing bonds with the „little motherland", parish and diocese. In practice, religion teachers need to undertake appropriate educational activities. This means – above all – supplementing and integrating the youth's knowledge of the cultural heritage of the region[32] and creating opportunities for experiencing Christian values inherent in the regional culture, and for developing related social attitudes.

INTRODUCING REGIONAL STUDIES IN RELIGIOUS LESSONS IN LOWER SECONDARY AND SECONDARY SCHOOLS

Religious teaching curricula contain suggestions of regional topics for religion lessons, which are a starting point for religious education teachers. However, in practice these topics have to be made more specific. Religion teachers in grades 1 and 2 in lower secondary school and grades 1–3 in upper secondary school, carry out regional education according to the principles defined under *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* of 1999 and amended in 2001–2003, *Podstawa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce* and in *Programy nauczania religii Wierzyć Chrystusowi* and *Świadek Chrystusa* of 2001. This means that the teachers are obliged to specify the correlated topics and related didactic activities in their annual curricula. They are also called to cooperate with other teachers in carrying out the assumptions of regional education – as a part of the correlation process of subjects and education methods. While catechizing[33] the pupils of grade 1 of lower secondary school (and – in the coming years – also the pupils in grades 2–3), religion teachers are no longer obliged to distinguish regional education as a separate educational method. Nevertheless, they should address the topics related to the cultural heritage of the region, included in *Podstawa programowa kształcenia ogólnego*, which came into force in September 2009. At this point a certain problem emerges, which is, at the same time, a challenge for religion teachers. As there is no new *Podstawa programowa katechezy*, adjusted to the changes introduced to the general education, it is the teacher who is expected to

[32] See. P. Tomasik, *Korelacja religii i historii Kościoła w programach i podręcznikach do historii w gimnazjum*, „Katecheta" 44,7–8 (2000), p. 11, 12; Idem, *Zasady integrowania treści programowych historii i religii*, „Horyzonty Wiary" 4 (2000), p. 31–33.

[33] Taking into consideration and Polish catechetical tradition, in Polish literature the terms „catechesis at school", „catechizing at school" and „teaching religion" are usually used as synonyms. Teaching religion at school is treated as a specific form of catechesis connected with other Catholic church activities (for example with initiation catechesis in the parish). That is why in this article these terms are sometimes used interchangeably when meaning teaching and educating in faith accomplished at school. See PKD 82, 83; K. Misiaszek, *Koncepcja nauczania religii katolickiej w publicznej szkole polskiej. Próba oceny*, Warszawa 2010; R. Chałupiak, *„Katecheza" czy nauczanie religii? W obronie szkolnej katechezy*, „Katecheta" 44,5 (2000), p. 7–12; P. Tomasik, *Katechetyczny charakter lekcji religii*, „Katecheta" 44,5 (2000), p. 100–102.

decide which regional topics should appear in the annual curriculum and within which subject areas. This task calls for a good knowledge of the new core curriculum of general education. Moreover, the choice of regional education issues is always largely dependent on the region, parish and diocese of the youth in consideration. This means that in practice regional education in religion lessons is directly determined by the region and its cultural heritage. Local traditions and the needs of the environment in which religion lessons are carried out, determine the ways of correlating religious education with regional education. For example, regional aspects raised in religion lessons in Małopolskie Province will be different from those which are likely to appear in schools in Kaszuby region, Pomorskie or Podlaskie Provinces. Accordingly, the teacher needs to have a thorough knowledge of historical, language, cultural and religious traditions of the area as this will allow him or her to select regional issues in catechesis classes effectively and show a clear connection between the issues raised and experiences of the pupils. Sources which can be helpful in preparing the lessons include various works on the cultural heritage of the region, regional education curricula and lesson schedules, as well as plans for extracurricular activities prepared for the teachers working in a given region. Religion teachers are required to adjust the chosen regional education program, i.e. adapt the suggestions included in it to the way religious education is carried out in lower and upper secondary school, as well as to the cultural heritage and religious traditions in the diocese[34].

In order to carry out regional education of the young in religion lessons in lower and upper secondary schools properly, the lessons should be organized adequately, and the pupils' work methods worked out under the teacher's guidance[35]. This is yet another challenge for religion teachers who should take recourse to visual methods as well as get involved in the organization of excursions and pilgrimages in order to make the pupils acquainted with the cultural heritage of the region, including sacred places.

Apart from the abovementioned educational activities, raising regional issues in religious lessons calls for appropriate teaching aids – objects and symbols – which will make it easier for the pupils to understand issues related to the cultural heritage of their region. Pictures, drawings, descriptions, maps, monographs, albums, illustrated stories, local press articles, films, radio broadcasts and TV programs about the „little motherland", as well as computer databases and local websites can be examples. Religion teachers also need to cooperate with institutions and people who are in charge of social and cultural activities in the region, diocese or parish[36]; such experienced people and institutions may help religion teachers.

[34] See e.g. in: my article *O możliwościach realizowania aspektu regionalnego*…, p. 14–17.

[35] D. Kunicki, *Edukacja regionalna i środowiskowa*…, p. 17, 18.

[36] Further information on the subject may be found in my article: *Formy współpracy katechety z nauczycielami w realizacji ścieżki edukacyjnej „Edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie"*, „Katecheta" 45,5 (2001), p. 3–10.

Religion teachers can – for that matter – get help from those people and institutions while organizing competitions in the knowledge of the region, diocese or parish, as well as extracurricular classes on regional or artistic topics (e.g. folklore).

The abovementioned education activities of religion teachers, included in the structure of religious education, are limited by various factors. They are determined by: the need to keep up the autonomy of religious education, certain goals, tasks and contents of catechesis in schools, as well as intended achievements[37]. Religious education in schools should combine and complement regional education topics, as well as the related process of acquiring skills and shaping certain attitudes[38]. Sometimes – in order to abide by the truth – the teachers should challenge the pupils' ideas on regional cultural heritage[39]. This enables the teachers to support the youth in discovering authentic values, passed on by means of regional culture.

It is important for religion teachers to be well prepared for the lessons. What is meant by being prepared is an appropriate understanding of regional education; being able to define regional topics for religious education lessons as well as the key didactic and educational aims; planning a regional education curriculum for the school year. Apart from these didactic elements, teachers should have a thorough knowledge of the topics they choose for the lessons. They should also be able to carry out the theoretic assumptions and cooperate with other teachers in charge of regional education[40]. That is why religion teachers should be independent, creative and efficient in selecting methods and tools, and organizing religion lessons while taking advantage of regional education materials. The teachers' passion in the area of research, emotional engagement and creativity are the key elements determining the success of regional education of the youth in religion lessons. Religion teachers not only provide knowledge on the subject, but also interpret it. Focus on regional elements and the teachers' requirements towards pupils is the main factor determining the extent to which the pupils absorb the knowledge of the region, local Church and regional cultural heritage. All of the abovementioned didactic elements and personal qualities of religion teachers are very helpful in the effective correlation of religious and regional education. However, in practical school education the most important factors are creativity and a good knowledge of local environment.

[37] PDK 82–85.

[38] Ibidem 83, 85.

[39] Ibidem 83.

[40] Remarks mentioned in the following article may be helpful for religious education teachers: J. Jadach, *Warsztat nauczyciela regionalisty*, „Studia Pedagogiczne Akademii Świętokrzyskiej" 15 (2005), p. 141–167.

CONCLUSION

As it was mentioned above, the scope of issues raised in this article was limited to regional education of Polish youth within religious education in schools. Accordingly, the most important topics were analyzed, opportunities, limitations and challenges of regional education of Polish youth in religious education were shown. An attempt was made to prove the distinctive qualities of regional education of Polish youth in religion classes, determined by the character of religious education. Regional education of the youth refers to the assumptions set down under the general education curricula, but in religious education it focuses mainly on the cultural heritage linked to the local Church and Christian values. Its main goal is to complement and integrate pupils' knowledge of the regional cultural heritage and help develop attitudes of love towards the „little motherland", as well as actively engage in activities within the local community. Sometimes, however, if the pupils' image of the region is distorted, the task of religious education teachers is also to question these images. The only way to support the young in discovering the richness of regional cultural heritage and the significance of cultural goods for a person's integral development is adding regional aspects to religious education, taking into consideration the abovementioned principles.

Meeting the objectives of regional education as a part of religious education in schools requires from religion teachers a cooperation with persons in charge of education, social and cultural activities in the region and catechesis in the local Church. It seems important that regional education plays an essential role in an ongoing formation of religion teachers. Also, it is vital to promote necessary materials on the regional cultural heritage and the local Church[41]. Moreover, the teachers should be encouraged to study with passion the spiritual culture of the region.

The presence of regional cultural elements in religious education provides great opportunities for raising the young in the patriotic spirit. It allows not only for handing down knowledge, but also for developing social attitudes. That is why one cannot focus exclusively on the cognitive aspects of regional education in religious education. The emotional and axiological dimensions are of significance, too. Acknowledging all of the abovementioned elements of regional education in religious education will help the young find out more about themselves, as well as their place in the local community (also in the community of the parish Church) and encourage them to foster and enrich the region's cultural heritage.

[41] Materials on the cultural heritage of the region can be promoted at catechetic conferences, published in the Catholic regional press, taking into account not only the current events, but also history of the region.

REGIONAL STUDIES AS PART OF TEACHING RELIGION TO POLISH YOUTHS IN SCHOOLS
Prospects, limitations and challenge
Summary

The aim of this paper is to illustrate the prospects, limitations and challenges connected with providing Polish youth with regional studies as part of religious education. The conducted research focuses on: supporting the young in discovering the regional community and their regional cultural heritage, and preparing them for Christian involvement in socio-cultural activities in the region. The following issues have been presented: the nature of regional education in Polish schools, the role and place of regional education in teaching religious education, the practice of providing regional studies in religion lessons in secondary schools. All the abovementioned issues have been discussed in light of the Polish pedagogical and catechetical literature and only with reference to the young. They have shown the complexity and variety of aspects of regional education in teaching religion to the young. In the closing section, some conclusions and catechetic postulates have been presented.

EDUKACJA REGIONALNA POLSKIEJ MŁODZIEŻY W SZKOLNYM NAUCZANIU RELIGII
Możliwości, ograniczenia i wyzwania
Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie możliwości, ograniczeń i wyzwań związanych z realizacją edukacji regionalnej polskiej młodzieży w nauczaniu religii. Podjęte analizy koncentrują się wokół zainspirowania młodzieży do poznawania problemów społeczności regionalnej i dziedzictwa kulturowego regionu oraz przygotowania jej do chrześcijańskiego zaangażowania w działania społeczno-kulturowe. Kolejno zostały opisane następujące zagadnienia: istota edukacji regionalnej w polskiej szkole, miejsce i rola edukacji regionalnej w nauczaniu religii, realizacja edukacji regionalnej na lekcjach religii w gimnazjum i w liceum. Wszystkie te problemy zostały ukazane na tle polskiej literatury pedagogicznej i katechetycznej, i jedynie w odniesieniu do młodzieży. Pozwoliły dostrzec złożoność i wieloaspektowość edukacji regionalnej młodzieży w nauczaniu religii. W podsumowaniu wyprowadzono niektóre wnioski i postulaty katechetyczne.

Keywords: regional culture, regional education, religion lessons, teaching religion, youths
Słowa kluczowe: edukacja regionalna, kultura regionalna, lekcje religii, młodzież, nauczanie religii

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 161–172

Erika Prijatelj
University of Ljubljana
Faculty of Theology

NEW APPROACHES TO ADULT CATECHESIS

INTRODUCTION

One of the major innovations in the field of parish catechesis is the concept of intergenerational catechesis and adult catechesis. Today, an adult believer can only survive if they personally know why they believe. While some Christians view the catechesis of children and sometimes also the young as almost the only possible form of catechesis, others discover with enthusiasm that catechesis concerns also the adults, although generally in practice we see that adult catechesis is still fairly marginal.

Jacques Piveteau claims that the Church of tomorrow will mirror today‘s Church of adult catechesis. The catechesis of adults has re-discovered the importance of catechumenate as a gradual maturation and deepening of faith. Fundamentally, adult catechesis the basic form of catechesis, because it appeals to people who have experience and also the greatest responsibilities, and also the ability to live the Christian good news to its greatest potential.

Adult catechesis is permanent and does not end at the beginning of the middle age or late adulthood. In this regard, such catechesis covers a significantly longer time period than in the case of catechesis of children and the youth. The length of the period in which catechesis for the adults is performed may sometimes lead to a simplified view of the period of adulthood. A grown-up person is not the same in their twenties, fifties or eighties, what is necessary to be taken into account for adult catechesis. The purpose of our presentation is to cover the typical features of early, middle and late periods of adulthood – in terms of both psychological and spiritual development – and thus draw attention to some basic principles in the preparation and implementation of adult catechesis.

THE EARLY YEARS OF ADULTHOOD: THE TWENTIES AND THIRTIES

The beginning of the period of adulthood is set between the end of adolescence, which is between the ages of eighteen and nineteen, and the beginning of the following decade, that is towards the age of twenty-eight. A person in these ages feels responsible to take life in their own hands. „A young person should enter the period of adulthood with an established code of ethics enabling them to direct their own choices and behaviour and start taking responsibility for their own life"[1].

It is good for one's own development to gradually start declining the financial and moral support of their own family in order to achieve their own physical independence and make a new step in the inner process of psychic and spiritual uniqueness[2].

The first period of adulthood is thus marked by a double challenge. A person in their own twenties thus has to deal with the vital question of personal vocation and the choice of a particular occupation. In the first part of the twenties a person „becomes aware of the new configuration of their own self-image"[3], which is in interaction with the image of their own environment and other people. The period of asking questions accomplished by a quest for answers enables a person to specify the challenge which they will try to answer and to predict the path leading to it.

Work enables a person to consciously become part of a wider society. This requires a decision for a concrete occupation in accordance with one's interest, skills and values. „Study or work, which a person starts, opens them for their own environment and relationships with other people and help them discover their own identity and place in the world"[4]. When a person accepts the decision about what they want to do in their own life, the process of clarification begins. A person needs to answer the question of what they want from life, which leads them to the search for harmony between their wishes on the vocational level (priest, religious, married, single) and their ambitions at the level of professional work. During these years, a person feels a strong need to perceive themselves competent for concrete choices and concrete realizations, which helps one to become self-critical and consciously enter into dialogue with the challenges of life[5].

Together with the criticism in the early period of adulthood a person becomes also „more analytical, experienced, diligent in achieving the set objectives and persistent"[6].

---

[1] J. Alain, *En manque de défis*, „Le magazine de la personne" 2 (2001), p. 8.

[2] C. Schuster and S. Ashburn, *The Process of Human Development – A Holistic Life-Span Approach*, Philadelphia 1992, p. 169.

[3] L. Berk, *Development through the Life-Span*, Boston 2004, p. 84.

[4] J. Gollnick, *Religion and Spirituality in the Life Cycle*, New York 2005, p. 120.

[5] S. D. Parks, *Big Questions*, *Worthy Dreams*, San Francisco 2000, p. 6.

[6] J. Gollnick, *Religion and Spirituality in the Life Cycle*, New York 2005, p. 121.

For the vast majority of young people a life decision gets its expression in relation to the person who they want to share life with. Some give priority to a specific mission which they completely dedicate themselves to; while others decide for a consecrated life, which is a decision for God and a person at the same time. Be it a decision for a specific person or a particular work, it is important that at the end of the adolescence a person is in accordance with their own personal values and tries to make sense of their own decisions. This helps a person „progressively develop the ability of openness to others and the availability regarding time"[7] which they themselves decide who to devote to and to what extent.

When a twenty-year-old person carries out the changes in accordance with their own priorities, which they discovered to be important for them and is at the same time ready to acquire new knowledge, they mature internally in the process of differentiation of their own image in interaction with the image which they have about their own environment and other people. In fact, that signifies a „true transition from the youthful age/teenage life to adulthood, which may take about half of a decade"[8].

In this life period a person feels „a strong need for approval from the people who are perceived as witnesses of interesting realizations from one's own perspective. A person takes such people as inspiring role models who help them get to know more precisely their own life goal and the way of giving their own share to the community"[9]. Such a person is kind of a mentor, an important personality, a companion who has a strong influence on the self-reflection of a young person besides their own family members. Their job is to help a young person deepen their own personal reflection and discernment about the choices so that they would lead them to greater inner freedom. It is important that such a person is not only an advisor but also an assistant to a young person in the process of self-discovery, self-revelation and self-appreciation[10].

„Towards the late twenties a person sees that their own success is appreciated in their own environment. In that period, a young person feels that success is not as important as it used to be and that success alone brings no deep satisfaction. That is the source of personal questions which trigger a decisive turning point, namely the process of interiorization"[11]. That process is based on the reflection of one's personal values on the basis of which a person re-considers their own inner

[7] F. Kelcourse, *Human Development and Faith. Life-Cycle Stages of Body, Mind and Soul*, Missouri 2004, p. 238.

[8] J. Guindon, J. Alain, *Prendre sa vie en main – L'enjeu de la vingtaine*, Montréal 1992, p. 31.

[9] R. Lerner, *Concepts and Theories of Human Developmen*,, Mahwah 2002, p. 247.

[10] J. Monbourquette, *À chacun sa mission – Découvrir son projet de vie*, Ottawa 1999, p. 105–111.

[11] J. Guindon, *Donner un sens à son cycle de vie – L'enjeu de la quarantaine*, „Sans frontières" 1 (1996), p. 3.

attitudes and choices. That enables them to see more clearly their own priorities and also refusals followed by the concrete choices. While a twenty-year-old is focused on action very much, a thirty-year-old person is more concerned about the discovery of meaning of their own work and life and consequently prefers quality to quantity. The fruit of this process is inner harmony expressed in the way of living one's motherhood for women and fatherhood for men at the psychical, spiritual, and physical levels and learning flexibility in relationship with persons of the same and different sex.

According to Fowler, a person aged 18 and over is in transition between the synthetic-conventional and the individually-reflective belief a religious level. That transition proceeds from a religious idealism to realism, where the rational side of religion is given more expression. Although a young person still values other people, their views, expectations and advices, they simultaneously undergo a process of inner reference points. Their faith becomes personal. At this level they take a critical attitude towards the previous system of values and gradually establish a new identity expressed and actualized by the choice of personal membership in a certain (religious) group and by the formation of one's own life style[12].

Some contemporary writers, among them P. Feldmeier[13], are convinced that many people of that age are involved in spirituality even more than they are encouraged by their own church community. It is important for them to be given room for creativeness and making suggestions. It is very valuable if they are accompanied by a person who accepts them, encourages them and helps them check their own religious vision. This also applies to young adult Christians who are „asleep and take no interest in anything. Spiritual leaders and communities should help them even more to face the questions such as What do you want in your life? What are your goals? What is worth living for? What is worth dying for? What do carry in your heart?"[14].

The early age of adulthood is a crucial stage for setting the foundations of genuine spiritual life of an adult. Whitehead refers to this time cairos, the time of grace, because that period is vital for the personal identity formation, releasing of imagination and the uncovering of personal dreams[15].

The twenties and thirties are transitional years from a great idealism to the realism of a complex reality. It is the time when an individual develops one's own „self" and discovers the potentials and borders of one's own power. A young adult often feels insecure. Therefore, they feel a need to uncover and see themselves

[12] J. W. Fowler, *Stages of Faith – The Psychology of Human Development and the Quest of Meaning*, New York 1981, p. 179.

[13] P. Feldmeier, *The Developing Christian*, New Jersey 2007, p. 137.

[14] M. Warren, *Youth and the Future of the Church*, New York 1982, p. 122.

[15] E. Whitehead and J. Whitehead, *Christians Life Patterns: The Psycho-logical Challenges and Religious Invitations of Adult Life*, New York 1979, p. 67.

in their own realizations. At the stage of „the recognition of the meaning of one's own realizations for them, a person is able to gradually make sense of their own being as well"[16].

The greater the wish to make progress in inner growth, the more internalized one's own share and closer to the discovery of the inner source. When a person decides to give meaning to what they do, they feel that they are completely themselves. A person discovers that it is up to them to define their own goals more precisely depending on one's own values, which lead one's own efforts. This may mark the beginning of the internalization process of who they are. It is only from the inside that a person is competent to give meaning to one's own realizations and row out into the deep water which has effects on every expression of one's own personal identity[17].

THE MIDDLE PERIOD OF ADULTHOOD: THE FORTIES AND FIFTIES

The transition to the middle period is often taken as one of „the most important events in the life cycle"[18], which is quite reasonable in relation to the dynamics of the previous two decades. A person in their twenties is a researcher of oneself and the environment in which they live; thus, the emphasis is on action. However, if a person in their thirties does not enter the process of interiorization, they may experience the so-called „middle-age crisis" and desperately tries to find the solution outside themselves instead of inside, such as in the change of their partner in case of marriage, forgetting about the old friends and searching for new ones, holding on to reputation, giving to much importance to one's position etc. This confusion created by sudden changes in body and personal disintegration finds its expression in self-affirmation. Sheehy compares the need for self-affirmation with the adolescent behaviour which searches for balance and tries to find the right direction. The changes of profession, a divorce, a nervous breakdown and psychosomatic disorders are all indicators of the middle-age crisis.

„On the threshold of mid-life, a person consciously, although veiled in secrecy, stares into the time still remaining in life"[19]. One's look is directed towards the whole life cycle becoming increasingly aware that one half of life is already behind them and starting to question oneself how to lead the rest of it: Is that all what there is to life? What do I really want or need in life? Why do I work that much? Why do I strive so much and can find no more time for myself? Why, what for, whom for? In the middle ages, these questions undermine one's life concept they

[16] H. Bee, *Les âges de la vie – Psychologie du développement humain, Édition du Renouveau pédagogique*, Saint-Laurent 1997, p. 142.

[17] M. Tostain, *Psychologie, morale et culture*, Grenoble 1999, p. 37.

[18] J. Gollnick, *Religion and Spirituality in the Life Cycle*, New York 2005, p. 159.

[19] M. Bornstein, M. Lamb, *Developmental Psychology*, Hillsdale 1999, p. 46.

have lived by then and relate with the question of meaning, which is a fundamental religious question.

From the religious point of view, the middle-age crisis brings a chance for spiritual growth and openness to God. While in crisis, one's suppressed bits and self-deceit come to surface as well as the wish for the source of life, healing and depth. Thus, the crisis is a critical turning point at which a person decides to remain close or to open oneself to God and his grace. A person is afraid to have a look at what is going on in themselves, to face the unrest in their own hearts. Instead, they project what is unsolved in them to the world outside, for example by trying to change first other people, surroundings and structures. Another less pleasant path is the path of self-revelation which makes a person free of masks, idols and self-complacency and leads them to the discovery of one's own truth. Especially in the moments of peace and silence, a forty-year old person may discover that they have only one life and that they are responsible for it. A person gradually gives up the expectations they have about other people such as parents, children, fellow workers, etc. and opens themselves unselfishly to the environment. The moments of solitude help a person start not only theoretically but also existentially „to accept the beginning of their own life, its passing, and its ending"[20]. At work, they become less dependent on the affirmations from other people or expressions of gratitude. For such a person, life becomes a newly found gift, which they are personally grateful for and in which they learn to find meaning and inner joy.

In one's fifties, in the years of renewed vigour, the acquired ability of taking *now* relatively and the reflection of who they become in the years passed by help a person more consciously discover the fruits of their life experience, achievements and knowledge and is ready to share them with others. Other people are no longer perceived as competitors. „The process of interiorization of one's own identity brings a person to the point at which they want to make another turning point in their life when they enter the following decade. They want to act in favour of other people and their personal"[21] growth both in the relationship with the family members and fellow-workers and the broader cultural, ecological, political and religious environment. Regardless of the kind of responsibility they hold, for a fifty-year-old person who has answered the challenges of their own life period a fellow person and their good become their own main priority. However, if a fifty-year-old has not re-entered the process of interorization, that makes impossible for them to truly rediscover oneself as a person. Consequently, the perception of another person is distorted, as they are seen through the prism of events and roles which they have held and fails to see them first as a person.

On the religious level, Fowler notes that the unifying belief (Conjunctive Faith) usually does not occur before the middle period of adulthood. „A person has al-

[20] J. Guindon, *Donner un sens à son cycle de vie*..., p. 5.

[21] Cf. ivi, p. 13.

ready experienced disappointment and failure as well as the reality of their own efforts and irrevocable decisions"[22]. God is no longer an external authority who controls people if and how they act according to the commandments; the ideal, people strive to, is gone, God has become internalized, experienced and a person may live from the experience of God's presence. If the previous level of faith was a more rational one, a person at this stage rediscovers the message and meaning of symbols, pictures, images and rituals perceive them anew in interconnectedness and thus becomes part of them. Instead of arguing with other people in terms of view of the world, a person expresses openness to them, which surpasses strongly marked categories as formed at the previous level[23].That stage may be described as balanced or inclusive belief and also as the stage of interdependence at which a person is able to be independent from others without losing their own autonomy. Individualisation, a life-long process, reflected in relation to the self as well as to others, exceeds the tension between autonomy and belonging and matures in the realization that a person is most autonomous when they belong most or when they devote themselves to God and people.

Middle period ages require a person to pay attention to contradictory poles which they carry in themselves, to accept the shadow not lived out and face their own inner self. Confrontation with one's opposites and shadows bring some people to the fear of opposites and consequently to the stagnation. Another possible reaction to the confrontation is the rejection of all values held dear by then in hope that everything suppressed would be able to live from then on. What happens may only be an exchange of the object of suppression, whereas one's inner balance remains disturbed. The inclination to deny all former standpoints in favour of their opposites is as exaggerated as the previous practice, where a person due to the set ideals ignores subconscious longings and fantasies which would question these ideals. The second half of life is not about the change of the life direction but about the maintenance of the previous decisions together with the recognition of their opposites.

A mature middle-age person takes the challenge of confronting the real self and nurturing a desire for the „inner journey"[24] more seriously than a wish for self-promotion and productivity. The person is called not to put oneself into the centre any more as a psychological change occurs in this period by rule in comparison to the early periods of adulthood, characterized by great efforts to develop one's own identity, create one's own place, prove oneself and thus somehow turned inward. The middle-aged person starts preparing for the existence of the second half, in which they would finally leave one's youth and illusions behind.

[22] Ivi, p. l.

[23] R. Osmer, *Faith Development*, in: *Encyclopedia of Religious Education*, New York 1990, p. 252.

[24] P. Feldmeier, *The Developing Christian*, New Jersey 2007, p. 191.

LATE PERIOD OF ADULHOOD: THE SIXTIES, SEVENTIES, EIGHTIES AND OVER

Is a sixty-year-old person an old one? Does it mean that a seventy-old one becomes an old person or even an elder one? The issue is a complex one[25].Therefore, the transition into the late period of adulthood will be taken the moment of retirement which for the majority of people means the beginning of the reorganization of work and life and thereby setting a new life structure. „A specific contribution of a sixty-year-old person is their focus on the essential and discovery of real needs of their human surroundings"[26]. That is the way to become a person who is able to help without being burdened with the demand of immediateness and directness. A sixty-year-old places both their own life events and those common to the human kind in general in a new, more holistic context and has a more precise perception of their own surrounding and everything what may contribute to their own physical, psychical, moral and spiritual improvement"[27]. The ability to „discover the inner meaning of events enables a person to recognize the factors which pave the way for the development of socially-culturally-religious environment and is at the same time aware of their borders"[28].

They are able to detect long-term consequences of the choices made by an individual or society and actively engage in the areas concerned with the quality of life and a better future for the next generations. It is interesting to observe that a sixty-year-old person usually finds it quite easy to express what they feel. However, if they do not develop an interest in innovations, they take a risk of boredom and difficult acceptance of their own borders when they reach retirement, which brings the cessation of a function.

„A seventy-year-old person sees all their life coming to the new perception of relations which make sense and encourage continuation"[29]. Their discoveries contain a historical segment reflecting personal history. This differentiation brings them a better understanding of the ways trodden by other people as well. With the inner eye, that is with the contemplative gaze they read „the universal mean-

[25] One way to acknowledge the variability in individuals who are aged 65 and over is to segment older adulthood into categories based on chronological age: young-old (ages 65–74), old-old (ages 75–84), and oldest-old (ages 85 +). Compared with individuals in the old-old and oldest-old categories, those in the young-old category have greater physical vigour and are less likely to suffer from significant sensory of cognitive decline. In fact, many young-old adults experience more of what are considered to be age-related changes in sensory, perceptual, and cognitive functioning.

[26] G. Sheehy, *Franchir les obstacles de la vie*, Paris 1982, p. 236.

[27] S. Schieman, *Age, Education, and the Sense of Control – A Test of the Cumulative Advantage Hypothesis*, in: *Research on Aging*, New York 2001, p. 154.

[28] J. Guindon, *Phase de la soixantaine et réponse aux besoins de l'entourage*, „Sans frontières" 3 (1988), p. 10–27.

[29] Ivi, p. 15.

ing of their own personal history"[30] and uncover the meaning of live memory for future generations. „The time stops in contemplation. A person concentrates in the privileged silence and gives oneself completely into the hands of God. With this acceptance, the process of internalization starts almost passively and very peacefully. It affects the roots of one's being and all has been expressed". The way in which a seventy-year-old person who has retained psychological autonomy predicts problems shows that it covers the view of the whole person and includes sober assessment as well as the ability to generalize. It is important that they do not search for others to do the same as they or imitate them but want to discover their own path.

Erik Erikson aged 86 and Joan his wife aged 85 define this life period as „the final maturity which protects a person from despair which can be triggered by the constant physical disintegration"[31]. The Eriksons confirm that the latest period of their lives means „the culmination of wisdom to the extent in which every previous period finds its evaluation"[32]. A wise person has „admirable and moral behaviour, exceptional insight into life's problems, and the ability to consider multiple aspects of complex situations while maintaining some level of objectivity"[33]. Wisdom sees both the good and bad sides with the intelligence of reason and the intelligence of heart. Humankind needs it every time they look for an answer to any question or problem which is only possible if relying on the heritage of those who have lived a long life[34].

For an eighty-year-old person memories are quite important but not as much as in the previous decade; yet their role is different. A seventy-year-old person who is rereading their own life makes connections and sees their own life story in the inner unity. An eighty-year-old one keeps only the essential parts of the memories, which help him make sense of the late period of life cycle: „Towards the end of life a person can find no other delight such as the taste of the truth"[35]. For an eighty-year-old one the essence extracted on the basis of their own history is more important than the history itself. Their own memories serve them only as an illustration of the essence reflected upon. Their message to the world can be seen in „making sense of their whole life"[36] – including the late period and time left and in the integrity of life experience. „An elderly person happy to have lived

[30] L. Leduc, *Personnalité et relations humaines internationales – La personne et sa croissance – Fondements anthropologiques et psychologiques de la formation PRH*, Montréal 1999, p. 151.

[31] D. Coleman, *Growing into Wisdom*, „The Gazette Living" 6 (1988), p. 12.

[32] Ivi.

[33] J. T. Erber, *Aging and Older Adulthood*, Malden 2010, p. 402.

[34] K. Koerbel, *Notre responsabilité les uns envers les autres – Pour un code universel des devoirs humains*, Québec 2000, p. 101, 102.

[35] J. Guitton, *Un siècle, une vie*, Paris 1988, p. 11.

[36] J. Guindon, J. Alain, *L'octogénaire et l'essentiel*, „Sans Frontières" 5 (1990), p. 31.

and without a wish to start living once again is a blessing for the family and all around them, for everyone in relationship with"[37].

„A person has pleasure to stay with oneself if they are aware of their own dignity"[38]. „Their mission is to become what they are in love. Only those, who have seen their own life and accepted it as a gift, are not tired out at the end of their own cycle from all the attempts and efforts. On the contrary, they feel gifted and happy to be God's dear sons or daughters and are invited to move to eternity"[39]. Légaut aged eighty talks about the experience of „taming" of death which only those who are spiritually and psychologically mature are able to do: „When the time comes a person does not see only their own destiny but also the necessity of death to give fertility to life by dying"[40]. Only the person who takes death as a law of life and approaches it as their own goal is able to live, remain alive and mature. A person who is unable to take that step and behaves like an adolescent looks like a thirty-year-old man according to Jung. They turn back to their own childhood remaining infantile which Jung describes as psychologically sick, unnatural. The problem of our society lies in the fact that the young man described in the example is pitied, whereas the old man who tries to look like an adolescent is admired.

We all wonder what will happen to us after we die. When a beloved one dies, we long to see them again after our turn comes. Will we have a glorious reunion with those we love or is death the end of all consciousness? St. Paul expressed the characteristics of the three major stages of life psychologically and spiritually briefly and clearly in his letters: childhood, adulthood and afterlife: „When we were children, we thought and reasoned as children do. But when we grew up, we quit our childish ways. Now all we can see of God is like a cloudy picture in a mirror. Later we will see him face to face. We don't know everything, but then we will, just as God completely understands us" (1 Cor 13:11-12).

The last period in the Fowler scale of religious development which fundamentally requires to be united with God and live in God features an exceptionally rare form of religion into which one matures only in the late period of adulthood. It is described as the unselfish religion. „The sixth level opens itself to the way of being in religion which is primarily giving completely in and surpassing oneself"[41]. Fowler argues that such a person already reveals the fruits of „a strong kenosis or emptying of self"[42]. People at the level of the so-called universal religion live in

[37] J. Feillet and M. Légaut, *Patience et passion d'un croyant – Les interviews. Le Centurion*, Paris 1976, p. 152.

[38] J. Guitton, *Un siècle, une vie*, Paris 1988, p. 50.

[39] L. Leduc, *Personnalité et relations humaines internationales – La personne et sa croissance – Fondements anthropologiques et psychologiques de la formation PRH*, Montréal 1999, p. 160.

[40] M. Légaut, *Devenir soi et rechercher le sens de sa propre vie*, Paris 1980, p. 91.

[41] J. Astley, *Faith Development – An Overview. Christian Perspectives on Faith Development*, Grand Rapids 1992, p. 22.

[42] J.W. Fowler, *Faith and Structuring of Meaning*, Birmingham 1986, p. 31.

the world in the way of transformed presence and are like bowls which contain universality in them. Due to this quality they have value in themselves beyond what the society says about them or how it judges their usefulness. People at this stage love life – without being attached to it too much[43]. „Despite numerous virtues, people of the sixth stage are imperfect – in the moral sense as well as in others. They have a typical new form of religion including the quality of freedom both in relationship to oneself and to other people"[44].

CONCLUSION

People may be similar, yet every person is unique and has a unique and unrepeatable life experience. The same person is also different in different life periods. They are affected by specific perception and sensation of things, which influence their thinking, decision-making, life and expression of the relationship with God, with others and with themselves. At the same time a person is called to respond to specific challenges of each period. In view of this, we have presented the gifts and the complexity of each period of adulthood by taking into account the religious and psychological maturation of an adult. We understand that no system can "grasp" a person's uniqueness and their opening to A(a)nother. However, it may be helpful for a deeper and more complex understanding of our vocation, our gifts, crises and personal growth.

Maturing in faith means permanent and lifelong changes and transformations. These include experience, conceptions and relations which are linked to the faith in God. The key issues are personal freedom and decision making, by which we make relative two extremes: the conceptions that religious development is inbred and thus automated and that the levels of belief depend exclusively on the impact of the environment. Faith gives meaning to human life, but – because of the uniqueness of every human being – not in a straight line and not equally for all people, and is expressed with different intensity and in different ways.

In a classic adult catechesis five main elements are taken into consideration: the starting point is the experience of the individual, followed by personal reflection, prayer time and internalization. Next comes sharing with others, and finally a look at practical implementation and life in the future. Already the first-mentioned element in the adult catechesis shows the importance of personal life experience. A catechist in a group of adults who knows the characteristics of individual life stages in adulthood will recognize more easily during the time of sharing what is happening to a person and how to help them to be able to face life challenges and to seek internal balance in accordance with the life decision, values and priorities.

---

[43] Ivi, p. 76.

[44] Idem, *Moral Stages and the Development of Faith – Moral Development, Moral Education and Kohlberg*, Birmingham 1980, p. 149.

A modern adult feels great responsibility for the future. On the other hand, they have the experience how unpredictable it is despite increasing global interaction. Ethical issues are very topical, as well as the interest for the spiritual and transcendental. Noticeable in this situation is the primary human need for God and a relationship of trust and surrender. The catechesis of adults which allows for expressing and listening to God and a human being is an excellent way for a person to check and consolidate their life direction, to discover their vocation in each period of life and in the entire life cycle and over the years become an increasingly redeemed person.

NEW APPROACHES TO ADULT CATECHESIS
Summary

Maturing in faith means permanent and lifelong changes and transformations. Today, an adult believer can only survive if he/she personally discovers the reason of believe and the transformation of faith. The article covers typical features of early, middle and late periods of adulthood in terms of both psychological and spiritual development in individual decades. Adult catechesis gives room both to the proclamation of faith as well as to act in the faith what an adult lives, experiences, thinks and decides in different life stages – as a person who works on him/herselves, and as a Christian.

NOWE UJĘCIA KATECHEZY DOROSŁYCH
Streszczenie

Proces dojrzewania w wierze oznacza stałe zmiany i transformacje trwające przez całe życie. W dzisiejszym świecie dorosły wierzący może przetrwać w trudnościach tylko wtedy, gdy osobiście odkryje źródło swojej wiary i potrafi dostrzec jej przemiany. Niniejszy artykuł prezentuje typowe cechy wczesnej, średniej i późnej dorosłości zarówno w perspektywie psychologicznego, jak i duchowego rozwoju. Katecheza dorosłych pozwala na głoszenie wiary nie tylko słowem, ale działaniem we wszystkich aspektach tego, co dorosły człowiek przeżywa, czego doświadcza, o czym myśli i decyduje na różnych etapach swojego życia – jako osoba, która pracuje nad sobą, i jako chrześcijanin.

Keywords: catechesis, early/middle and late adulthood, life changes and transformations, maturing in faith, stages of faith
Słowa kluczowe: dojrzewanie w wierze, etapy wiary, katecheza, wczesna/średnia i poźna dorosłość, życiowe zmiany i transformacje

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 173–183

Elżbieta Osewska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny
Instytut Nauk o Rodzinie

REFLECTIONS ON RELIGIOUS EDUCATION AND CATECHESIS IN CATHOLIC SCHOOLS IN ENGLAND

The changes in the actual theory and practice of Religious Education are obvious. Educational theories more often seem to follow the transitions initiated in the classroom, than to anticipate further developments. A new understanding of the educational task becomes manifest in the development of curricula, in the concept of textbooks, in the variety of methods suggested, in the organization of sequences of the learning process, in the use of media or Information and Communication Technology (ICT), in the flexibility of grouping pupils, etc.

The author of this article intends to address some aspects of the present situation of Religious Education and Catechesis in England and Wales in Catholic Schools, with symptoms of a paradigm shift as regards the understanding of RE teaching and learning; taking into consideration especially the work of the National Project of Catechesis and Religious Education.

NATURE OF RELIGIOUS EDUCATION AND CATECHESIS

In the last years a considerable literature has developed on the nature of Religious Education as a discipline at tertiary level and as a subject in Catholic

[1] Cf. T.H. McLaughlin, J. O'Keefe, B. O'Keeffe, *Setting the Scene: Current Realities and Historical Perspectives*, in: *The Contemporary Catholic School. Context, Identity and Diversity*, ed. J. O'Keefe, B. O'Keeffe, London 1996, p. 2–7; B. O'Keeffe, *Faith, Culture and the Dual System:*

schools[1] and state schools. The most known English speaking Catholic theorists are: T. Groome (USA), K. Nichols (UK), G. Moran (USA), R. Rummery (Australia), G. Rossiter (Australia), M. Warren (USA), P. Purnell (UK). Many theorists argue that Religious Education, understood as a type of education, is distinguishable from more precisely religious efforts such as evangelisation and catechesis. Because evangelisation (promoting conversion) and catechesis (promoting maturity of faith among believers) are primarily religious in their motivation, they do not include a critical dimension[2].

The development of Religious Education as a subject has reached a point where such distinctions between evangelisation, catechesis and religious education are recognised in official Church documents on education. Thus *The Religious Dimension of Education in Catholic Schools* draws attention to:

> a close connection, and at the same time a clear distinction, between religious instruction and catechesis, or the handing on of the Gospel message. The close connection makes it possible for a school to remain a school and still integrate culture with the message of Christianity. The distinction comes from the fact that, unlike religious instruction, catechesis presupposes that the hearer is receiving the Christian message as a salvific reality. Moreover, catechesis takes place within a community living out its faith at a level of space and time not available to a school: a whole lifetime[3].

Next the

> Religious Education Curriculum Directory for Catholic Schools' prepared by the Catholic Bishops of England and Wales also makes such a distinction and says: „Religious Education in school leads children and young people into an exploration of the different aspects of religion and thoughtful reflection upon religious belief"[4].

But also stresses the complementary nature of evangelisation, catechesis and religious education.

The processes of teaching and learning that we have discussed so far are full of implications for the nature of the person, freedom, and time. Nevertheless, they

a Comparative Study of Church and County Schools, London 1986; *From Ideal to Action: the inner nature of a Catholic school today*, ed. J. Feheney, Dublin 1998; *Commitment to Diversity. Catholic and Education in a Changing World*, ed. M. Eaton, J. Longmore, A. Naylor, C. Cassel, London–New York 2000; *Contemporary Catholic Schools*, ed. M. Hayes, L. Gearon, Leominster 2002.

[2] Cf. E. Osewska, *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle „Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education"*, Tarnów 2008, p. 197–288.

[3] Congregation for Catholic Education, *The Religious Dimension of Education in a Catholic Schools*, London 1988, nr 68.

[4] Cf. Catholic Bishops' Conference of England and Wales, *Religious Education Curriculum Directory for Catholic Schools*, Chelmsford 1996, p. 7.

are not specifically religious processes. As we come closer in our discussion to explicit theological motifs, it is appropriate for us to include some consideration of a number of explicitly religious teaching and learning processes. The distinction between „Christian education" and „education about Christianity" has been analysed in the light of a particular view of the outcomes of Christian education and the significance of the 'Christian affections', and the nature of empathetic understanding within phenomenological religious education. It is argued that the distinction, when understood in terms of learning outcomes, is best regarded as a difference of degree rather than of kind[5].

This is an effort to distinguish the concepts of catechesis and religious education, particularly as regards the possible contribution schools can make in this regard, which is still open for discussion. But the table presented below can help to situate the different comments or theories related to both linguistic expressions, or to disentangle the endless discussions and institutional conflicts. A „scientific" approach should provide a large enough range of distinctions in order to clearly identity each utterance about either catechesis or religious education, or the combinations of characteristics related to each of the forms of education into the religious world.

The difference is mainly related to the intention of the educational programme, the concrete organization, the tools used, and the institutional identity: faith education or providing information about religions. When someone is focussing upon the outcome or final result, the personal identity or attitude of the attendants is decisive, despite what is offered. The reality of plurality is a major component, which should be taken into consideration[6]:

- families can be divided as regards religious faith and religious practice, which affects the „reception" by the children of whatever religious life and faith education is provided;
- the parishioners represent a wide range of faith attitudes and relatedness with the institutional church; even if they „practice", religious diversity is a matter of fact (even church-goers can be a-religious…);
- the pupils in a Catholic school rarely represent a homogeneous audience; pupils filter the information or nurturing activities according to their personal religious or a-religious mindset and family background.

[5] Cf. J. Astley, *The place of understanding in Christian education and in education about Christianity*, „British Journal of Religious Education" 16,2 (1994), p. 90–101.

[6] Cf. J. Arthur, S. Gaine, *„Catechesis" and „religious education" in Catholic theory and practice,* in: *Research in Religious Education*, ed. L.J. Francis, W.K. Kay, Leominster 1996, p. 335–337; G. Rossiter, *The need for a „creative divorce" between catechesis and religious education in Catholic schools*, „Religious Education" 77,1 (1982), p. 21–40; R. M. Rummery, *Catechesis and Religious Education in a Pluralist Society*, Huntington 1975; H. Lombaerts, D. Pollefeyt, *The Emergence of Hermeneutics in Religious Education Theories: An Overview*, in: *Hermeneutics and Religious Education*, ed. H. Lombaerts, D. Pollefeyt, Leuven 2004, p. 3–53.

When not distinguishing the institutional intention (and its legitimating) from the concrete personal attitudes of the attendants, a proper discourse becomes difficult. When not recognising the plurality of attitudes among the attendants, a clarification of what the educators actually are doing becomes impossible.

A definition of each of the terms has to integrate the intention, the institutional setting and its legitimating, and the personal position of the attendants. The distinction between catecheses and religious education should be approached in a systemic perspective. The interaction between institutional aspects with the people involved, and with the environmental reality (society, church, religion in general, other philosophies of life) will finally decide who is actually living a catechetical process, focussed upon a deeper and better informed personal involvement in faith, and who is involved in an objective, scientific study of religions, without the intention of starting a process of conversion.

As regards the clarification of catechesis, one should revisit the early Christian practice and understand better what was organised and why in those days, given the concrete context and the specific consciousness and concerns within the emerging Christian community itself. On the other hand, the confrontation between the Christian identity and church with contemporary society, culture and adulthood should help to clarify what faith education represents and where, with whom, and in what context it is happening[7]. The observation of the role catechesis had to take on throughout the different historical periods of Christianity offers an interesting documentation for noticing the change in meaning of the word. Catechesis had a different function in the overall pastoral policy and strategy of the Catholic Church in different parts of the world, according to the specific challenges.

As regards the clarification of religious education, the distance many believers take from the institutional Church and the outcome of their prolonged education induces a necessity to approach religions from a more scientific point of view: what are religions? What are they about? What is a „religious truth" about? A neutral institutional context is necessary for the attendants of religionclasses in schools, to better understand and appreciate the specific *raison d'être* of a particular religion. This „anthropology", historical inquiry, archaeological and exegetical information, the aesthetic and symbolically playful representation offer a possible background for making up someone's mind as regards a personal involvement. The mergence of „religious education" in the European context has a strong link with the disenchanting process of secularisation and emancipation of societies as a result of education into a hyper-modern society.

[7] See *Source Book for Modern Catechetics*, ed. M. Warren, Winona 1993; *Source Book for Modern Catechetics*, vol. 2, ed. M. Warren, Winona 1997; A. Alberich, *Katecheza dzisiaj. Podręcznik katechetyki fundamentalnej*, Warszawa 2003.

	Family (with homogeneous or pluralist composition)	**Parish** (parishioners homogeneous or pluralist composition)	**School**		
			With religious identity		Neutral pluralist a-religious identity
			Homogeneous school population	Pluralist school population	
Catechesis catechists/ teachers represent the faith/Church community	Faith education Parents, grandparents living their faith	Faith education Catechists living their faith	Nurturing faith Teaching of religion Teachers witness faith commitment		
Religious education Teachers with Catholic Christian identity				Teaching of Catholic, Christian religion. Teachers witness faith commitment	
Religious education as teaching about religion Teachers with religious loyalty					Teaching about religion Teachers witness academic honesty as regards „religiousness”

Yet, the problem is sill present, when we take into consideration the nature, aims and situation of Religious Education in the Catholic schools. Let us take into consideration the situation in England and Wales. Published in 2000 by Catholic Bishops' Conference of England and Wales *Religious Education in Catholic Schools* states:

> In the life of faith of the Catholic school, religious education plays a central and vital part. At the heart of Catholic education lies the Christian vision of the human person. This vision is expressed and explored in religious education. Therefore, religious education is never simply one subject among many, but the foundation of the entire educational process. The beliefs and values studied in Catholic religious education inspire and draw together every aspect of the life of a Catholic school. We are committed to classroom RE, then, because all pupils have the right to receive an overall education which will enable them, in the light of the faith of the

> Church, to engage with the deepest questions of life and find reasons for the hope which is within them (cf. 1 P 3:15). Religious education is, then, the core subject in a Catholic school[8].

So, in the words of this document the RE teaching in a Catholic school

> will be enlightened by the faith of the school community and by the faith of the RE teacher. Its educational focus will be formed and enhanced by the vitality of faith. For some in the classroom, religious education may well be received as catechesis, deepening and enhancing their personal faith; for some it will be evangelisation, the first time they will have been presented, personally, with the truths of living faith. Nevertheless, its primary purpose is the step by step study of the mystery of Christ, the teaching of the Church and its application in daily life[9].

The authors refer precisely to awakening, nurturing and deepening the faith. Suggesting a kind not only of religious instruction, but the growth of faith. Whereas the intention of education is to develop the personhood of the pupil, the intention of catechesis is to deepen the personal faith of the pupil. There is a sense in which the Christian faith has as its ultimate intention the achievement of true humanity, and in that sense there may be little difference between Religious education and catechesis. However, in the reality of pluralistic modernity, where Christianity is conceived of as a religious belief system in distinction from other similar or perhaps dissimilar belief systems, a sharp distinction must be made between nurture of catechesis and Religious education, because even if the purpose of the catechesis is to humanise the pupil, the instruments of that humanisation will be very different.

A NATIONAL PROJECT OF CATECHESIS AND RELIGIOUS EDUCATION

A very typical example of the ongoing process of searching for understanding of Religious Education in Catholic Schools in England and Wales is the „Living and Sharing our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education". Since its origin, this project is the most important pastoral project, which involved the Catholic community of England and Wales, and which coincided with the publication and the implementation of *Weaving the Web. A modular programme of Religious Education*. This document forms an integral part of this Project and represents the most controversial event in the history of Catholic religious education in England and Wales[10].

[8] Catholic Bishops' Conference of England and Wales, *Religious Education in Catholic Schools*, London 2000, nr 4.

[9] Ivi, nr 8.

[10] Cf. *National Board of Religious Inspectors and Advisers*, *Induction Pack*, London 2003, p. 34; P. Purnell, *Our Faith Story*, London 1985; J. Gallagher, *Guidelines,* London 1986; P. Purnell, *Looking at the Future, Primary Religious Education in Home*, *School and Parish*, London 1982.

The Project was a response by the Catholic Church of England and Wales to the teaching of the Second Vatican Council, and due to the establishment of the more recent catechetical document, the National Project in particular refers to *The General Catechetical Directory* and *Catechesi Tradendae*. The vision of the Project was to make significant developments in the theory and practice of catechesis and religious education. The emphasis has been put on education in faith as a life-long process with important specific foci for every stage. But rediscovery of adult catechesis made it possible to highlight the catechetical process which embraces several dimensions: belonging to a community, exploring and understanding the tradition, celebration and prayer, witness of life and service to the others, partnership and cooperation between home, parish, Catholic school, religious groups, and educational agencies. The distinction between evangelisation, catechesis and religious education underscores the special role Religious Education plays in Catholic schools. As a part of a review of the National Project, the Department of Education and Formation of the Bishops' Conference commissioned an evaluation of the Project, which has confirmed the importance of the work undertaken. Despite many critics, the immense work of the Project has been to supply the current needs of RE teachers, pupils of Catholic schools, parents, catechists and to prepare programmes, publications and directories[11].

According to the National Project, Religious Education in a Catholic School is based upon the presupposition that a Catholic school is a community of believers. Therefore, to teach the knowledge and to develop the skills for dealing intelligently with Christian doctrine and for helping youngsters to grow up, is as important as

[11] See J. Russi, *Just Seniors. Teacher's Book*, London 1990; J. Russi, *Just Seniors* 1, London 1990; J. Russi, *Just Seniors* 2, London 1990; D. Magee, *Walking the Road. Reflecting on the Gospel Story*, London 1990; J. O'Shea, V. Cosstick, D. Lundy, *Parish Project. A Resource Book for Parishes to Review their Mission*, London 1992; *Rejoice One*, ed. A. Withe, A. Byrne, Ch. Malone, London 1993; *Rejoice Two*, ed. A. Withe, A. Byrne, Ch. Malone, London 1993; *Rejoice CD*, ed. A. Withe, A. Byrne, Ch. Malone, London 1993; D. Lundy, P. Cope, M. McKeone, *Where 2 or 3 are gathered. A reflection programme for young people 14–16*, London 1994; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Staring School*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Preparing for the Sacrament of Eucharist*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Preparing for the Sacrament of Reconciliation*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Moving on*, Chelmsford 1995; *Walk with me. Catechist's Guide, Introduction*, ed. A. White, Great Wakering 1996; *Walk with me. Catechist's Guide, Year 1*, ed. A. White, Great Wakering 1996; *Walk with me. Catechist's Guide, Year 2*, ed. A. White, Great Wakering 1997; *Walk with me. Catechist's Guide, Year 3*, ed. A. White, Great Wakering 1997; *Walk with me. Catechist's Guide, Year 4*, ed. A. White, Great Wakering 1997; *On We Go – Children's Worksheets. Year 1*, ed. A. White, Great Wakering 1996; *On We Go – Children's Worksheets. Year 2*, ed. A. White, Great Wakering 1996; *On We Go – Children's Worksheets. Year 3*, ed. A. White, Great Wakering 1996; *On We Go – Children's Worksheets. Year 4*, ed. A. White, Great Wakering 1996; A. Byrne, Ch. Malone, C. Darby, A. White, *My Eucharist Journey*, London 1997; A. Byrne, Ch. Malone, C. Darby, A. White, *My Reconciliation Journey*, London 1997.

helping them to be mature members of Catholic Church[12]. Yet the Coordinators of the National Project realise that not the school, but the parish is a better place for initiation into the Christian faith[13]. Religious education has been presented as complementary to catechesis, so in the case of many pupils it will deepen and enrich their understanding and help them to live their faith. Therefore the aims presented in the RE programmes and textbooks are in the range of knowledge, forming attitudes and providing opportunities of prayer, celebration, and worship. The stress is put on the specific settings of RE and catechesis, and the need for a close cooperation between the different environments of faith education. The starting point and the full implementation of effective catechisation, and faith education should be family catechesis, which should take place in the special atmosphere of a community of people, who are a selfless gift to each other[14]. But catechesis in the parish is the foundation for the preparation and the celebration of Penance, first Holy Communion and Confirmation. The parish should also undertake more regular catechetical work with adults. All these settings are part of the global educational process leading to a more thoughtful faith[15].

PRESENT SITUATION

N. Pyke in T*he Tablet* points out:

> The success of Catholic schools seems to present a contradiction: at a time when classrooms have never been so full, the churches they serve have never been so empty. For all their popularity with parents, and for all their much-praised success in generating communities of love and trust, often in defiance of the fragmented conditions immediately outside the school gate, Catholic schools have had no

[12] Cf. G. Grace, *Catholic Schools. Mission, Market and Morality*, London 2003, p. 99–107; H. Johnson, *Using the Catholic Model: the consequences of the changing purpose of Anglican faith schools and the contrasting interpretations within liberalism*, „School Leadership and Management" 23,4 (2003), p. 471–473; *Catholic Education Service*, *Principles, Practices and Concern*, London 1996, p. 3; *Catholic Education Service, Evaluating the Distinctive Nature of Catholic School*, London 1999, p. 7, 8.

[13] Cf. J. O'Shea, V. Cosstick, D. Lundy, *Parish Project*, London 1992, p. 2–5; P. Rylands, *Sharing the Gift. Preparing to celebrate sacraments with families in the parish*, London 1989; A. Byrne, Ch. Malone, C. Darby, A. White, *My Eucharist Journey My Reconciliation Journey*, London 1997.

[14] See A. Bulen, *Parents, Chlidren and God*, Glasgow 1972; A. Bullen, *Happy Families*, Glasgow 1980; T. Castle, *Let's Celebrate*, London 1984; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Staring School*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Preparing for the Sacrament of Eucharist*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Preparing for the Sacrament of Reconciliation*, Chelmsford 1995; *The Pastoral Formation Team, Moments that Matters. Moving on*, Chelmsford 1995.

[15] Cf. E. Osewska, *Edukacja religijna w szkole katolickiej w Anglii i Walii w świetle* „Living and Sharing Our Faith. A National Project of Catechesis and Religious Education", Tarnów 2008, p. 240–288.

> success at all in halting the precipitous downward slide in church attendance. Are they struggling, along with parishes and parents, to counter the advancing forces of secularism? Has a more liberal Church lost the confidence and authority required to transmit a sense of belonging? Is the decline in attendance to do with a perceived weakness in Catholicism's message, or a perceived attractiveness in the distractions and alternatives?[16].

Twenty years after the first publication[17] of the *National Project of Catechesis and Religious Education* presenting the Catholic Church's vision for Religious Education, catechesis, adult faith formation; the Catholic Education Service published *On The Way to Life*[18]*, which is an* investigation of how the Church can respond to the many challenges of modernity and post-modernity. Drawing attention to the „crisis of transmission" in the Catholic faith and pointing to the combined inability of home, parish and school to secure the sort of commitment to the Church from younger generations seen in the past. It argues for an open debate about what, for many, remains an extremely sensitive area. But it also insists that a positive outcome is entirely possible. Accepting the reality of modern life, it concludes, does not mean striking damaging compromises, let alone rolling over completely. Instead, the authors place their hope in the vision of the documents of the Second Vatican Council and the promise of a distinctively „Catholic modernity"[19].

In one sense schools appear to be the main targets for the study. Schools and parishes are to be issued with explanatory materials. Yet schools barely make an appearance in the study – and this is not because their role in the crisis of transmission or the attempt to overcome it is taken as read. Far from it. Large secondary schools, after all, face great difficulty when it comes to the explicitly Catholic side of their mission. The most basic concepts – authority, the possibility of shared values, the possibility of community, or even the possibility of meaning itself – are often doubted. Catholic schools do valuable Catholic work, but the message tends to be implicit, demonstrated through the shared life of a school community rather than spelled out in the catechetical language of previous eras[20].

---

[16] Cf. N. Pyke, *Catholicism for the Next Generation*, „The Tablet" 1 October 2005.

[17] Cf. P. Purnell, *Our Faith Story*, London 1985.

[18] Cf. Catholic Education Service, *On the Way to Life*, London 2005.

[19] Ivi.

[20] Cf. N. Pyke, *Catholicism for the Next Generation,* „The Tablet" 1 October 2005; *National Board of Religious Inspectors and Advisers, Broad Areas of Attainment in Religious Education*, London 1994; *National Board of Religious Inspectors and Advisers, Broad Areas of Attainment in Religious Education 16–19 years*, London 1996; *National Board of Religious Inspectors and Advisers, Guidelines for the Assessment, Recording and Reporting of Religious Education*, London 1998.

CONCLUSION

The responsibilities for Religious Education in Catholic schools are described in many educational and Church documents. However, within the new context it is now more crucial than ever that Religious Education and Worship are seen as an integral part of the whole school curriculum. It is not Religious Education or Worship which gives the Catholic school its distinctive nature, but the underlying faith and values which permeate the whole curriculum and find expression there, as well as in the context of RE and the celebration of Worship. The whole Catholic school curriculum and environment must encourage teachers and pupils to respond to Jesus Christ' challenge.

A short presentation of religious education and catechesis in England and Wales illustrates the importance of a searching for an interpretation of the emerging authentic forms of Christian faith. Each event is a challenge for exploring God's presence at the core of present social, cultural and religious evolution. The Catholic Church engagement with contemporary society and culture is not optional. Entering into dialogue with all those who search for meaning and work at the interpretation of religious traditions may be crucial for the future of religious education in Catholic schools in England and Wales. The positive solution requires an ecclesial community which is ready to take the risk of „translating", „interpreting", and „creating the living language" as a task of the religious education process.

REFLECTIONS ON RELIGIOUS EDUCATION AND CATECHESIS IN CATHOLIC SCHOOLS IN ENGLAND

Summary

The distinctions between catechesis and religious education are recognised in the official Church documents on education, but still are causing problems in Catholic education theory and practice. The author of this article offers some reflections on the research into how far the distinction between catechesis and religious education is has been recognised by the Catholic education theorists with particular reference to *The National Project of Catechesis and Religious Education*. The immense work of the Project has been to supply current needs of RE teachers, pupils of Catholic schools, parents, catechists. Yet, the present situation requires an ecclesial community which is ready to take the risk of „creating the living language" as a task of the religious education process.

REFLEKSJE DOTYCZĄCE EDUKACJI RELIGIJNEJ I KATECHEZY W SZKOŁACH KATOLICKICH W ANGLII

Streszczenie

Różnice pomiędzy katechezą i edukacją religijną są zdefiniowane w oficjalnych dokumentach Kościoła katolickiego dotyczących edukacji i wychowania, ale wciąż rodzą problemy w teorii i praktyce edukacji katolickiej. Autorka niniejszego artykułu przedsta-

wia refleksje na temat postrzegania różnic pomiędzy katechezą i edukacją religijną przez teoretyków edukacji katolickiej ze szczególnym odniesieniem do *The National Project of Catechesis and Religious Education*. Ogromna praca związana z projektem jest odpowiedzią na potrzeby nauczycieli religii, uczniów szkół katolickich, rodziców i katechetów. Jednak obecna sytuacja wymaga, aby wspólnota eklezjalna była gotowa w procesie edukacji religijnej podjąć ryzyko stworzenia języka adekwatnego do opisu zachodzących procesów.

Keywords: Catholic school, catechesis, England, religious education
Słowa kluczowe: Anglia, edukacja religijna, katecheza, szkoła katolicka

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 184–195

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

EUCHARISTIC GATHERING AS THE HEART OF CELEBRATING „THE EIGHTH DAY" IN A PARISH

In his letter on celebrating Sunday, *Dies Domini*, John Paul II emphasised the fact that

> many who wish to live in accord with the demands of their faith are being faced with difficult situations in various parts of the world. They live in surroundings which are sometimes decidedly hostile and at other times – more frequently in fact – indifferent and unresponsive to the Gospel message. If believers are not to be overwhelmed, they must be able to count on the support of the Christian community. This is why they must be convinced that it is crucially important for the life of faith that they should come together with others on Sundays to celebrate the Passover of the Lord in the sacrament of the New Covenant (No. 48)[1].

It is true that in free Poland Sunday became relativized. More and more Poles spend this holy day in new „temples of consumption" which are supermarkets. Hundreds of thousands of people are forced to work. It is sad that the apostolic letter of the pope, *Dies Domini*, in which John Paul II appealed for respecting Sunday did not trigger any legal repercussions in Poland. It is quite clear that in Poland primitively understood liberalism has nothing to do with European standards. In the majority of EU countries trade on Sunday is forbidden. Finally, after

[1] This article includes bibliographical notes based on *Wykaz skrótów Encyklopedii* prepared by J. Warmiński, E. Gigilewicz, R. Sawa, Lublin 1993.

eighteen years of freedom, one can see the first straws in the wind[2]. A battle for a free Sunday started in Europe as well[3]. Apart from legal regulations one also needs adequate awareness of the faithful.

In view of desacralised time and a lack of a deeper understanding of the meaning of Sunday as the day of celebration, one can see a necessity of a permanent upbringing to celebrating Sunday. This process should start with deepening motives of participation in the Eucharist. One can find a lot on this matter in the letter by John Paul II on celebrating Sunday (No. 31–54). In the letter the pope explains that Sunday is: a day of celebrating the Creator's works, a day of resurrection of Christ and the Gift of the Holy Spirit; a day brotherly and full of hope meeting of the pilgrim people on the feast of the word and the body of Christ, a day of joy, rest and solidarity as well as a day revealing the sense of time. The pope reminded us as well that „none is as vital or as community-forming as the Sunday celebration of the Lord's Day and his Eucharist" (No. 35). Therefore followers of Christ, since the apostolic times of the church, have been meeting on Sundays to celebrate Eucharist (see Acts 2,46). It was the determinant of a Christian life. While elaborating upon the subject we wish to show that only a conscious participation in the Eucharist allows one to see its beauty and role in a proper celebration of Sunday and shaping a Christian life (compare SC 14 and LG 10).

EUCHARIST AS A SACRIFICE AND A FEAST

The Eucharist is, in a sense, the aim of a religious life because from the Christian perspective the purpose of life is getting involved in God's redemptive plans. Their pivotal point is Jesus Christ and His Passover mystery which is constantly being personalised in the Church. It is done especially in a Eucharistic gathering thanks to which people get unified with Christ in the word and the sacrament and with one another. In this way it is the Eucharist where the community with God and among people becomes real and gets deepened. This type of a communion is the purpose of the whole history of salvation. Of course in the eschatological

[2] On February 1, 2008, during Let us win Sunday conference an agreement entitled covenant for a free Sunday signed by 21 representatives of non-governmental organisations, employers' associations, trade unions and authorities from the world of science and politics. Its aim is, among others, to preserve a holiday character of Sunday. See *Podpisano „Przymierze na rzecz wolnej niedzieli"*, „Wiadomości KAI" 6 (10 II 2008), p. 4.

[3] During a plenary gathering of COMECE that took place in Brussels in November 12–14, 2008 the bishops appealed for respecting Sunday rest as the basis of the European social model and a factor balancing work and a family life. Lately Sunday became endangered in EU members' legislation due to a liberal policy of a consumerism. Therefore, in the context of the economical crisis, the bishops called the eurodeputies to register Sunday as a day of rest in the working time directive which is to be a subject of voting of the European Parliament. See *COMECE: kryzys finansowy ujawnił błędny porządek wartości*, „Wiadomości KAI" 47 (23 XI 2008), p. 26.

perspective it is also the source towards the purpose since this is the sign pointing at the ultimate community which will get realised at the end of the history of salvation. Being the source, however, it already includes its own purpose to which it is supposed to lead[4].

Discovering the role of the Eucharist in the Christian celebration of Sunday is related in the first place to a proper understanding of the essence of the Holy Mass. One of the common mistakes is a lack of awareness that the Eucharist is a sacrifice and a feast at the same time[5]. In the instruction on Eucharistic worship *Eucharisticum mysterium* one reads: „Hence the Mass, the Lord's Supper, is at the same time and inseparably: a sacrifice in which the Sacrifice of the Cross is perpetuated; a memorial of the death and resurrection of the Lord, who said *do this in memory of me* (Luke 22:19); a sacred banquet in which, through the communion of the Body and Blood of the Lord, the People of God share the benefits of the Paschal Sacrifice, renew the New Covenant which God has made with man once for all through the Blood of Christ, and in faith and hope foreshadow and anticipate the eschatological banquet in the kingdom of the Father, proclaiming the Lord's death „till His coming" (No. 3). Also, in the the *General Instruction of the Roman Missal* published in 2002 one reads that

> the People of God is called together, with a priest presiding and acting in the person of Christ, to celebrate the memorial of the Lord, the Eucharistic Sacrifice. For this reason Christ's promise applies in an outstanding way to such a local gathering of the holy Church: *Where two or three are gathered in my name, there am I in their midst* (Mt 18:20). For in the celebration of Mass, in which the Sacrifice of the Cross is perpetuated, Christ is really present in the very liturgical assembly gathered in his name, in the person of the minister, in his word, and indeed substantially and continuously under the Eucharistic species (No. 27).

From the above quotations one clearly concludes that the sacrifice of the Holy Mass, which is offered by the Church together with a priest, is first of all the sacrifice of Christ. The sacrifice offered by Christ on the cross to God and his Father becoming *sacrifice for our sins, and not only for ours but also for the sins of the whole world* (1 Jn 2:2). The sacrifice of Christ on the cross was both external and internal. The external sacrifice lead, through the sufferings of a body and soul, to death on the cross and a complete separation of Christ's blood from His body. The internal sacrifice, on the other hand, is identified with a boundless surrender to the Farther in love and obedience and fulfilling His will to the very end (compare Ph 2.8). This submission and obedience was accompanied by love of Christ about which He himself said that *greater love has no-one but this, that he lay down his life for his friends* (Jn 15:13).

[4] See F. Blachnicki, *Msza św. a budowanie wspólnoty*, „Collectanea Theologica" 39,2 (1969), p. 95, 96.

During the Last Supper Christ established the Eucharistic sacrifice of his Body and Blood to preserve the sacrifice of the cross for all ages and entrust it to the Church for his remembrance. In the Eucharistic sacrifice the offering of the Church and the holy banquet form a single mystery and a unity. Christ entrusted his sacrifice to the Church so that the faithful might participate in it both spiritually through faith and love and sacramentally, through their presence and the banquet of the Holy Communion. Their presence aims at unity with Christ who sacrifices himself for us to the Father as an offering. Christ becomes in the offering of the Church both the High Priest and the Offering. This Christ present on the altars of the whole world, the whole Church – performing the role of a priest and the Host – offers to the Father and at the same time makes a self-sacrifice together with Him (compare LG 11)[6].

In realisation of the Ecclesiastical communion through the Eucharist only proper awareness does not suffice. The value of the Mass in itself is one thing, whereas its actual effectiveness, that is limited, is quite another[7]. The Mass – as the Instruction *Eucharisticum mysterium* teaches us – „has no effect except in those united to the passion of Christ by faith and charity.... To these it brings a greater or less benefit in proportion to their devotion" (No. 12). As one concludes from the quoted fragment of the Instruction effectiveness of the Mass depends on a person's internal involvement in the celebrated sacrifice. A person's whole spir-

[5] See e.g. the presentation of a Holy Mass in the first edition of The General Instruction of the Roman Missal from April 6, 1969 in which a sacrifice is not mentioned at all (compare SC 33. 47; LG 3, 28; PO 2, 4, 5). In No. 7 of this Instruction one reads that: „The Lord's Supper or Mass is a holy sinaxis which is a gathering of the people of God with a priest presiding to celebrate the memorial of the Lord. For this reason Christ's promise applies supremely to such a local gathering together of the Church: *Where two or three come together in my name, there am I in their midst* (Mt 18:20)". It was only after an intervention of catholic theological circles that a new Roman Missal from 1971 gave back specific articles of the Instruction their proper, catholic content. The very same No. 7 was expressed as follows: „At Mass or the Lord's Supper, the people of God are called together, with a priest presiding and acting in the person of Christ, to celebrate the memorial of the Lord or Eucharistic sacrifice. For this reason Christ's promise applies supremely to such a local gathering together of the Church: *Where two or three come together in my name, there am I in their midst* (Mt 18:20). For at the celebration of Mass, which perpetuates the sacrifice of the cross, Christ is really present to the assembly gathered in his name; he is present in the person of the minister, in his own word, and indeed substantially and permanently under the Eucharistic elements". See R. Rak, *Eucharystia w życiu chrześcijańskim. Studium teologiczno-pastoralne o integralnym rozumieniu i pełnym przeżywaniu Eucharystii*, Katowice 1984, p. 140, 141.

[6] R. Rak, *Wychowanie do życia eucharystycznego*..., p. 142, 143.

[7] „It suffices to ask why so many celebrated Masses do not eradicate evil, sin and its results in the world? Why don't we, participants of the Eucharist, become perfect and holy instantly? Why don't we receive all the graces we are asking for during Masses? Why does the Church repeatedly offer Masses for the deceased? The answer is only one: because in practice effectiveness of a Mass is limited". J. Grześkowiak, *Wewnętrzne uczestnictwo we Mszy św.*, in: *Eucharystia w duszpasterstwie*, ed. A.L. Szafrański, Lublin 1977, p. 24.

itual activity is described here as faith and love. Fruits of the celebrated Eucharistic liturgy are limited here by the disposition of those who celebrate it i.e. a priest and the faithful. Here one can see confirmation of the leading rule, namely that spiritual effects are never produced independently from one's personal dispositions and efforts and that a properly understood liturgy of the Church never works in a magical or automatic way.

SUNDAY AS „THE EIGHTH DAY" IN A PARISH

In view of the above it seems that both in teaching and upbringing the link between Sunday and what can be called „the theology of the eighth day" is insufficiently emphasised. For Sunday, as John Paul II emphasises in *Dies Domini*

> is not only the first day, it is also „the eighth day", set within the sevenfold succession of days in a unique and transcendent position which evokes not only the beginning of time, but also its end in „the age to come". [...] Sunday symbolizes that truly singular day which will follow the present time, the day without end which will know neither evening nor morning, the imperishable age which will never grow old; Sunday is the ceaseless foretelling of life without end which renews the hope of Christians and encourages them on their way (No. 26).

On the other hand eschatological dimension of the Eucharist, emphasised by the theology of the eighth day, expresses the very nature of a Christian existence on the earth. It is a privileged moment in which the Church experiences itself as „the pilgrim". As the Passover food of pilgrims is „the sacrament of exodus" and „the sacrament of Passover". It is not a coincidence that since the first ages in the introduction to the missal preface the words *Sursum Corda!* Resound, because the whole Christian life is to be a total *sursum cor*. To have „a risen heart" means to put trust in God. The Mass stimulates Christians to live in an eschatological way, as pilgrims, with their eyes and hearts turned upwards. The Eucharist builds an ecclesiological community, since it keeps Christians „dressed ready", in the state of a constant Passover. It does not allow the Church to become comfortable, to settle down, to become dormant. As Raniero Cantalamessa said:

> the world needs this type of a parish; not a place where you can find all sorts of convenient facilities, actions and entertainment which are produced and distributed by the world, but the place of a pilgrimage and joy. The place where one can experience the presence of the Holy Spirit and where someone coming for the first time is forced to notice something else and shout like those who were entering the first Christian communities *Truly God is among you!* (1 Co 14:25)[8].

Therefore the Sunday Eucharist should be a real celebration. Aesthetic and functional organisation of the place where the Mass is celebrated so that eve-

[8] *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, p. 139, 140.

ryone could participate duly is very important. The quality of the singing and suggested repertoire of liturgical songs is vital. The Sunday liturgy should differ from a weekday liturgy already in the way it is celebrated. It can be visible in the procession with a participation of all the liturgical ministries, with a censer and candles used in the proclamation of the Gospel. During the Eucharistic gathering one should respect a division of functions. It does not bring a priest glory if after a few years he still cannot gather and train the most necessary assistants. In our pastoral practice liturgical ministries are still too „infantilised". Grown-ups are usually not allowed to read the Word of God or proclaim intercessions of the prayer of the faithful.

Theology of the eighth day may be reflected concretely in the pastoral practice of a parish community. First of all it applies to the „home Church" since families are the basic community of a parish. A consequence of a proper celebration of „the Lord's day", apart from a conscious and fruitful participation in a Sunday Eucharist, should be deeper and deeper family bonds. Undoubtedly there are thousands of ways to emphasise the fact of the outstanding character of this day within a family. Apart from a family's participation in a Sunday Eucharist one can use this day forinviting from time to time a lonely member of a Christian community for a meal around a family table, underline the importance of a Sunday meal though a prayer a subject of which will be a mystery celebrated in a special way on this particular Sunday or a thanksgiving for all the good things from the previous week, choosing such a way of spending free time that gives opportunity to express joy and mutual unity, devoting some time on Saturday evening for prayer and reading the Sunday liturgy of the Word and use this opportunity to explain and forgive painful words and deeds from the past week.

To experience Sunday properly one cannot of course ritualise all the time devoted to leisure and relaxation of a family. After all the final test of effectiveness of a participation in a Sunday Eucharist should be a Christian caritas. Since the apostolic times this was one of the most important elements of the Sunday celebration. Not only did people share offerings they brought, but also the Eucharist was taken to the sick and prisoners. Therefore one should remind the faithful about the importance of a Sunday visit to the sick, the lonely and to friends. In this respect a special importance should be given to bringing the Eucharist to the sick by lay Eucharistic ministers. It is especially needed by those who before becoming ill used to participate in Mass on a regular and sometimes even daily basis and were active in the parish community[9].

As it has already been stated one cannot reduce the problem of Sunday and its Christian celebrating only to a participation in Sunday Eucharist. It will indeed always be the source and climax of this celebration. However in a catechetic and

[9] D. Bourgeois, *Duszpasterstwo Kościoła*, Poznań 2001, p. 573–575.

pastoral work, especially in a liturgical formation, one should take into consideration other elements of the Sunday celebration as well. It is worth emphasising that apart from the Eucharist, the church celebrates the day of the Lord and every other day by the liturgy of the hours, therefore the faithful should be given a chance to participate in Sunday matins and vespers. In the pastoral work one should emphasise the value of Saturday evening. This time does not function in the awareness of many priests and the faithful as the beginning of a joyful Sunday celebration. It is not about an evening Mass, since in smaller parishes it is not needed, but most of all about a liturgical initiation of Sunday e.g. by the first vespers and in families by a common supper and prayer.

Sunday is the day of joy and rest. Ministers therefore should take into consideration issues related to spending free time (extended, thanks to a free Saturday). This is why one cannot limit ministers' work only to the liturgy itself. This is the way of fighting with secularisation, especially the ruling „Sunday boredom and emptiness" so typical for many social circles. A parish as a community should feel especially responsible for the young and create decent conditions for spending free time. For this purpose one can use parish centres and other parish premises.

Currently in the parish pastoral practice one should pay special attention to the problem of the weekend. Many families living in big urban centres often have two dwelling places: a place where their weekend house is located and a place where children attend catechises classes. Such a dualism of an ecclesiastical belonging weakens considerably the vitality of Christian communities. A solution may be Eucharist in one's native parish late in the evening on Sunday. A parish priest of one's permanent residence may also suggest a monthly meeting of all members of a parish community. This solution assumes that, the conditions permitting, the faithful will agree to modify their ordinary rhythm of life to celebrate this particular Sunday. Already at the beginning of a year one should set a time table of such Sundays, bearing in mind Winter break and Summer holidays. When the Eucharist is finished one should plan some time for friendly meetings and exchange of views. One should also come up with a system of announcements to inform the faithful about everything they might find interesting in the month to follow until the next Sunday gathering of this kind. Of course this is not to boil a weekly Eucharistic gathering down to a monthly rhythm, but to keep, if possible, thanks to common efforts of all the members of a parish, roots and a sacramental unity of a Eucharistic gathering in an urban environment in which they live and work.

Another possible solution is to suggest to the faithful of urban parishes to devote one evening to parish life with a frequency they believe is adequate. This should be most of all a time of prayer, exchange of ideas and deepening faith. The faithful would be informed about everything that will happen in the nearest days and weeks. Again, it is not to exchange a weekly Mass by a prayer meeting, but to keep, if and when possible, a sacramental manifestation of the existence of a Christian community.

A Christian community should take care of giving an opportunity to participate in a Sunday Eucharist to all the members of a parish. For example instead of organising Masses only for children one may suggest a Liturgy of the Word especially adjusted to their mental capacities and celebrated in a separate room. Afterwards children would participate in the Eucharist together with everyone. If the need occurred children might manifest their presence by singing or some symbolic gestures. Also, the sick should participate in a Sunday Eucharist if their health allowed them to do so. The sick and the old should have a special place in the Eucharist because thanks to their sufferings they are in the very heart of a Christian community, a visible sign of Christ's cross. Resigning from including the sick and the disabled in the gathering is from the side of a community not only a sign of carelessness, but also an offence to its vocation to be a gathering of all the faithful in their diversity[10].

Existence of an ecclesiastical community is not only a problem of one place or a community of words and gestures, but most of all it is a problem of opening the heart to God and all the gathered. Therefore the ultimate goal should be the creation of an Eucharistic community that helps one another and is interested in what is going on with specific members of the community. It would be justifiable to provide the faithful with rooms in which after the Eucharist the faithful might meet, talk, read catholic newspapers. it should be a place where, which is important for those living far from the church, people may have a cup of tea or a light meal. This would also be a form of continuation of the Eucharist banquet, a form of agape. Such a tuition towards a participation in the Eucharist should lead to the transfer of the Eucharistic style of life into people's everyday life[11].

Realisation of an authentic community marked by a high level of intimacy, social bonds, emotional depth and a moral involvement is a vital problem in big urban parishes[12]. This is why a solution seems to be the creation of community sub-structures: quarter, block of flat, neighbour, professional, family, youth and children groups as well as all sorts of other bodies based on common interests. It is the first-rate task in a parish to look for natural communities and make them liturgical ones. Communities which would celebrate the Eucharist together and at the same time deepen their unity and love. Here we touch upon the issue of the so called „community liturgy". Liturgy, if it is to be linked with life, and this is its sense and the condition of its effectiveness, cannot be limited only to the church walls. What is at stake is celebration of the liturgy, especially the Eucharist, in small family, friend and professional groups in which there is a real sense of community. This is a demand of authenticity of basic liturgical symbols. Priority in

[10] Ibidem, p. 575–577.

[11] Compare Collection for Easter Monday, in: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, p. 186.

[12] Compare R. Nisbet, *The sociological Tradition*, New York 1966, p. 47, 48.

liturgical symbols should be given to persons, not objects. For the primary symbol in a liturgy is a gathering which is a full sign of the church when not only does it point at its institutional structure, but also through an intensive bond of love, friendship and kindness express the mystery of the invisible reality of the Church as the community of faith, hope and love[13].

The practice of celebrating Mass in small groups may of course create a danger of „privatisation of the liturgy". A chance of reaching a better communication and a bond in a small circle is obtained at the price of a kind of isolation. There is a danger that participants of such Eucharist gatherings will only look for a personal and emotional satisfaction and the communal and ecclesiastical character of a liturgy, degraded to a pseudo-family rite, will be lost. Such dangers are avoidable and the benefits from such a liturgy may be enormous[14]. Some people discover only in this particular way the real meaning and undeniable values of a Christian worship. Experiencing during a liturgy a Christian brotherhood, simplifying texts, enrichment of gestures, more spontaneous prayers, the form of the Eucharist more resembling a feast – all this makes participation in a Eucharist in a small group more involved, deep and fruitful. Thanks to this practice a Sunday liturgy in parish churches with a big number of the faithful will not be only a meeting of isolated individuals, but a huge „banquet of communities" on which various groups are gathered to celebrate „the remembrance of the Lord"[15].

It is worth mentioning in this context an interesting and important initiative of the Congregation for the Divine Worship and the Discipline of the Sacraments of the Polish Episcopate. In view of the fact that after the Second Vatican Council we received a lot of light concerning the liturgy and its celebrating, the reflection on this contemporary theory and practice gives birth to The Ceremonial of the Parish Community[16]. It shows first of all the whole gathering as „the celebrant" of the liturgy, then comments upon specific liturgical celebrations in parishes. The third part concerns a liturgical formation. The idea of The Ceremonial is to help priests and the faithful, those who serve in parishes as well as all involved in a liturgical formation to go deeper into liturgical celebrations and experience the mystery of the Church in them[17].

[13] Compare J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*, Katowice 1982, p. 172. For these reasons A.M. Greeley says that „liturgy that does not ratify and does not strengthen an intense friendship between members of a Christian community is a liturgy that is highly inadequate as a symbol". *Symbolizm religijny, liturgia i wspólnota*, „Concilium" 7,2 (1971), p. 115.

[14] Compare Z. Wit, *Msza św. w grupach specjalnych*, in: *Mszał księgą życia chrześcijańskiego*, ed. B. Nadolski, Poznań 1989, p. 451–468.

[15] J. Grześkowiak, *Liturgia dziś*…, p. 173.

[16] *Ceremoniał wspólnoty parafialnej. Tekst roboczy*, ed. S. Szczepaniec, Kraków 2002.

[17] The discussion over the draft of Ceremoniał includes various issues. One of the interesting discussions is a discussion on liturgical functions which might be performed by special teams led by persons appointed to services-ministries. A presence of such persons in parishes might considerably contribute to a broader and more active involvement of the faithful in a liturgy.

In this context one of the key pastoral issues is the problem of the baptised who did not go through regular formation stages and organic steps of Christian life. These are people who did not reach a conscious awareness of their faith and their vocation in the Church community, but participate in liturgical gatherings. These gatherings are in principle directed and dedicated to a Christian community of believers. Liturgy that does not have an environment of faith in which it could be celebrated properly does not build a communion of the Church and, what is more, causes a disharmony and disunity as well as the atmosphere of alienation and artificiality in the liturgical gathering[18]. Undoubtedly the satisfactory solution is not adjusting liturgical or biblical texts to the level of participants of a liturgy. A liturgy of the word becomes in such a case a catechumenate and this does not correspond to its matter and its role in an Eucharistic celebration. This is why one should look for other ways and methods of solving this problem. It could be, for example, frequent and periodic meetings of all types in a parish which would introduce people into a divine reality of faith. These gatherings might correspond to the three stages of faith development: evangelisation, catechumenate and catechesis. Here various types of evangelisation-and-catechumenal retreats, mystagogical catechesis together with properly shaped semi-liturgical and Eucharistical services might be used[19].

Summing up, let us once more come back to *Dies Domini*. In his letter John Paul II drew our attention to the fact that

> surroundings [...] are sometimes decidedly hostile and at other times – more frequently in fact – indifferent and unresponsive to the Gospel message. If believers are not to be overwhelmed, they must be able to count on the support of the Christian community. This is why they must be convinced that it is crucially important for the life of faith that they should come together with others on Sundays to celebrate the Passover of the Lord in the sacrament of the New Covenant (No. 48).

EUCHARISTIC GATHERING AS THE HEART OF CELEBRATING „THE EIGHTH DAY" IN A PARISH

Summary

It is true that in free Poland Sunday became gelatinised. More and more Poles spend this holy day in new „temples of consumption" which are supermarkets. Hundreds of thousands of people are forced to work. It is sad that the apostolic letter of the pope, Dies Domini, in which John Paul II appealed for respecting Sunday did not trigger any legal

[18] F. Blachnicki, *Liturgia a współcześni pół-chrześcijanie*, „Collectanea Theologica" 39,3 (1969), p 118, 119.

[19] Compare A. Przybecki, *Polskiego duszpasterstwa zmaganie się ze Mszą świętą*, in: idem, *Duszpasterstwo w Polsce. Poszukiwanie nowych form obecności*, Poznań 2001, p. 53–66.

repercussions in Poland. In view of desacralised time and a lack of a deeper understanding of the meaning of Sunday as the day of celebration, one can see a necessity of a permanent upbringing to celebrating Sunday.

The Eucharist is, in a sense, the aim of a religious life because from the Christian perspective the purpose of life is getting involved in God's redemptive plans. Their pivotal point is Jesus Christ and His Passover mystery which is constantly being personalised in the Church. It is done especially in a Eucharistic gathering thanks to which people get unified with Christ in the word and the sacrament and with one another. In this way it is the Eucharist where the community with God and among people becomes real and gets deepened. This type of a communion is the purpose of the whole history of salvation. Of course in the eschatological perspective it is also the source towards the purpose since this is the sign pointing at the ultimate community which will get realised at the end of the history of salvation. Being the source, however, it already includes its own purpose to which it is supposed to lead.

In view of the above it seems that both in teaching and upbringing the link between Sunday and what can be called „the theology of the eighth day" is insufficiently emphasised. For Sunday, as John Paul II emphasises in *Dies Domini*

> is not only the first day, it is also „the eighth day", set within the sevenfold succession of days in a unique and transcendent position which evokes not only the beginning of time, but also its end in „the age to come". [...] Sunday symbolizes that truly singular day which will follow the present time, the day without end which will know neither evening nor morning, the imperishable age which will never grow old; Sunday is the ceaseless foretelling of life without end which renews the hope of Christians and encourages them on their way (No. 26).

On the other hand eschatological dimension of the Eucharist, emphasised by the theology of the eighth day, expresses the very nature of a Christian existence on the earth. It is a privileged moment in which the Church experiences itself as „the pilgrim". The Mass stimulates Christians to live in an eschatological way, as pilgrims, with their eyes and hearts turned upwards. Therefore the Sunday Eucharist should be a real celebration. Theology of the eighth day may be reflected concretely in the pastoral practice of a parish community. For the world does not need a parish in which you can find all sorts of convenient facilities, actions and entertainment which are produced and distributed by the world, but the place of a pilgrimage and joy. The place where one can experience the presence of the Holy Spirit and where someone coming for the first time is forced to notice something else and shout like those who were entering the first Christian communities Truly God is among you! (1 Co 14:25).

ZGROMADZENIE EUCHARYSTYCZNE SERCEM ŚWIĘTOWANIA „ÓSMEGO DNIA" W PARAFII

Streszczenie

W wolnej Polsce nastąpiła relatywizacja niedzieli. Coraz większy procent Polaków ten święty dzień spędza w nowych „świątyniach konsumpcji", jakimi są hipermarkety. Smutkiem napawa fakt, że żadnych reperkusji w polskim prawie nie spowodował list apo-

stolski Jana Pawła II *Dies Domini*, w którym papież apelował o poszanowanie niedzieli. Wobec faktu desakralizacji czasu oraz braku głębszego zrozumienia sensu niedzieli jako dnia świątecznego, jawi się konieczność permanentnego wychowania do właściwego świętowania dnia Pańskiego. Eucharystia w pewnym sensie jest celem życia religijnego. Wynika to stąd, że z chrześcijańskiego punktu widzenia celem życia człowieka jest włączenie się w Boże plany zbawcze. Ich punktem kulminacyjnym jest Jezus Chrystus i Jego tajemnica paschalna, która nieustannie uobecnia się w Kościele. Dokonuje się to zwłaszcza w zgromadzeniu eucharystycznym, dzięki któremu ludzie jednoczą się z Chrystusem w słowie i sakramencie oraz ze sobą nawzajem. W ten sposób w Eucharystii realizuje się i pogłębia wspólnota ludzi z Bogiem i pomiędzy sobą. Tego rodzaju komunia jest celem całej historii zbawienia. Oczywiście w aspekcie eschatologicznym jest ona równocześnie źródłem, gdyż jest znakiem wskazującym na ostateczną wspólnotę, która zrealizuje się dopiero u kresu historii zbawienia. Będąc jednakże źródłem, zawiera w sobie już to, do czego ma prowadzić. W związku z powyższym wydaje się, iż ciągle za mało w nauczaniu i wychowaniu podkreślany jest związek niedzieli z tym, co można nazwać „teologią dnia ósmego". Niedziela bowiem, jak podkreśla Jan Paweł II w *Dies Domini*, nie tylko jest dniem pierwszym, ale także „dniem ósmym", to znaczy, że w stosunku do tygodniowego cyklu siedmiu dni zajmuje pozycję wyjątkową i transcendentną, symbolizując zarazem początek czasu i jego kres w „przyszłym wieku […]. Niedziela jest znakiem tego naprawdę jedynego dnia, który nastąpi po obecnym czasie – dnia trwającego bez końca […]; niedziela jest nieustannym zwiastowaniem życia wiecznego, które podtrzymuje nadzieje chrześcijan i dodaje im sił w drodze" (nr 26). Eschatologiczny wymiar Eucharystii, podkreślany przez teologię dnia ósmego, wyraża samą naturę chrześcijańskiej egzystencji na ziemi. Jest to uprzywilejowany moment, w którym Kościół doświadcza siebie jako pielgrzyma. Msza św. pobudza chrześcijan, by żyli eschatologicznie ze spojrzeniem i sercem zwróconym w górę. Dlatego też niedzielne sprawowanie Eucharystii powinno być prawdziwym świętem w parafii. Teologia dnia ósmego może znaleźć także konkretne odzwierciedlenie w praktyce pastoralnej wspólnoty parafialnej. Świat bowiem nie potrzebuje parafii jako miejsca, w której można znaleźć wszystkie udogodnienia, działania i rozrywki, lecz jako miejsca pielgrzymki i radości. Miejsca, gdzie doświadcza się obecności Ducha i gdzie ktoś, kto przychodzi po raz pierwszy, jest zmuszony dostrzec coś innego i zawołać jak ci, którzy wchodzili do pierwszych wspólnot chrześcijańskich: Naprawdę Bóg jest wśród was! (por. 1 Kor 14,25).

Keywords: celebrating Sunday, eschatological dimension of Eucharist, theology of the „eighth day"
Słowa kluczowe: eschatologiczny wymiar Eucharystii, świętowanie niedzieli, teologia „dnia ósmego"

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 196–210

Ks. Manlio Sodi SDB
Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma
Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche

L'*ORDO PAENITENTIAE*: „MANUALE" DI SPIRITUALITÀ PER LA COMUNITÀ CRISTIANA
Dai contenuti alle metodologie

Nell'itinerario di fede e di vita del cristiano sono presenti due aspetti che hanno – tra l'altro – lo scopo di aiutare la persona a superare positivamente tutte quelle situazioni in cui *perdono* e *riconciliazione* costituiscono il termine di riferimento per recuperare un retto e sereno ordinamento del vivere quotidiano e dei rapporti interpersonali.

I due elementi sono costituiti dall'annuncio e dall'accoglienza della *Parola* rivelata nella Scrittura, e dai *Sacramenti*: momenti simbolici dell'incontro tra la Parola di Dio e la vita del credente. Se la prima annuncia e chiama ad una pienezza di vita, i secondi realizzano – nella dinamica dei segni e dei simboli – un'esperienza di quanto annunciato: esperienza che, a sua volta, rinvia ad un impegno nel quotidiano. Il rapporto tra questo momento simbolico e l'impegno formativo chiama in causa l'attivazione di un percorso in cui devono interagire contenuti da proporre e metodologie da attuare secondo le persone coinvolte e le circostanze concrete.

È in questa prospettiva che s'inquadra il percorso delineato nelle pagine che seguono: un contributo che intende mettere a fuoco un insieme di indicatori a livello teologico e pedagogico per l'animazione liturgica in vista di una vita sempre più piena „nello Spirito", e – soprattutto – per prospettare un itinerario formativo che educhi all'esperienza del perdono e della misericordia divina. È dunque la dimensione educativa quella che si intende mettere a punto in vista dell'esperienza sacramentale vissuta come momento strategico nella realizzazione integrale di sé.

ESSENZIALI PUNTI DI RIFERIMENTO

In data 2 dicembre 1973 veniva pubblicata l'edizione ufficiale dell'*Ordo Paenitentiae* quale attuazione di ciò che era stato stabilito dalla *Sacrosanctum Concilium*: „Il rito e le formule della penitenza siano rivedute in modo tale che esprimano più chiaramente la natura e l'effetto del sacramento" (n. 72)[1].

Della Penitenza come sacramento il Vaticano II aveva trattato anche in altri documenti. Un veloce riferimento può essere opportuno per comprendere e apprezzare quanto poi confluì nelle *Premesse* del Rituale.

- In *Lumen gentium* 11 si parla della riconciliazione con Dio e con la Chiesa quale attuazione del sacerdozio comune; poco dopo, al n. 26, si ricorda che i vescovi sono i moderatori della disciplina penitenziale; mentre al n. 28 si indicano coloro (i presbiteri) che esercitano il ministero della riconciliazione al più alto grado per il sollievo dei fedeli.
- In *Christus Dominus* 30 si ricorda che tale sacramento è di grande sostegno per la vita cristiana, e per questo i parroci devono essere sempre disponibili all'ascolto.
- In *Presbyterorum ordinis* 5 si ricorda che sono i presbiteri a predisporre i fedeli a „sottomettere con cuore contrito i propri peccati alla Chiesa"; nel n. 18 si legge che questo sacramento favorisce la necessaria conversione del cuore all'amore del Padre delle misericordie; poco prima, al n. 13, si invitavano i presbiteri alla disponibilità all'ascolto dei fedeli.
- Un passaggio di *Perfectae caritatis* 14 ricorda ai superiori di lasciare i religiosi liberi nella scelta del confessore e direttore spirituale.
- Due riferimenti, infine, in *Orientalium Ecclesiarum* ricordano la facoltà che hanno i presbiteri di qualsiasi rito di ricevere le confessioni (n. 16) e, per tutti i fedeli, di accedere al sacramento in qualsiasi Chiesa che abbia sacramenti validi (n. 27).

Con la pubblicazione dell'*ordo* si poneva termine, per alcuni aspetti, ad una prassi che era stata portata avanti secondo le direttive e le indicazioni tridentine, codificate nelle premesse e nelle indicazioni rubricali espresse nel *Rituale Romanum* del 1614[2], e ampiamente esplicitate nel *Catechismus ad Parochos*.

---

[1] Cf. Rituale Romanum: *Ordo Paenitentiae*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis MCMLXXV; Rituale Romanum: *Rito della Penitenza* [Conferenza Episcopale Italiana], Città del Vaticano 1974. Il commento ancora oggi più completo è quello offerto da Aa. Vv., *La Penitenza. Studi biblici, teologici e pastorali. Il nuovo rito della Riconciliazione* („Quaderni di Rivista Liturgica NS" 3), Leumann (To) 1976, pp. 511. A questa opera si aggiungano poi gli studi che saranno segnalati di seguito, in particolare i contributi di P. Sorci, *Penitenza*, in: *Dizionario di omiletica*, ed. M. Sodi, A.M. Triacca, Leumann (To)–Gorle (Bg) 2002, p. 1129–1133 (con bibliografia), e di P. Visentin, *Penitenza*, in: *Liturgia* („Dizionari San Paolo" 2), ed. D. Sartore, A.M. Triacca, C. Cibien, Cinisello B. (Mi) 2001, p. 1471–1492 (con bibliografia).

[2] È quanto si può constatare in *Rituale Romanum. Editio princeps (1614)*, („Monumenta Liturgica Concilii Tridentini" 5), edizione anastatica. Introduzione e appendice a cura di M. Sodi, J.J. Flores Arcas, Lev, Città del Vaticano 2004: *De sacramento Poenitentiae*, nn. 204–252.

Fin dal momento della pubblicazione dell'edizione ufficiale, nel 1973, tutte le Chiese si attivarono *per realizzare* nel più breve tempo possibile una edizione in lingua viva; *per presentare* le dimensioni biblica, teologica, liturgica, celebrativa, pastorale, spirituale, catechistica...; e *per riaprire* un filone di studi di vario genere e spessore.

Nei decenni successivi, studi e documenti hanno permesso di constatare e approfondire, secondo le più diverse prospettive, quanto racchiuso nel *Rituale*, come pure di toccare con mano che il nuovo *ordo* non conteneva la soluzione a tutti i problemi che da tempo si stavano dibattendo attorno a tale sacramento; e questo tanto in contesto di percezione e prassi ecclesiale quanto soprattutto nel modo di sentire e vivere a livello spirituale e sociale ciò di cui il sacramento era o doveva essere „simbolo".

Una carrellata su quanto emerso durante le ultime tre decadi può risultare utile allo scopo di far riemergere dalla memoria alcuni elementi utili per una visione d'insieme più oggettiva circa la ricchezza di prospettive che si è riversata nella coscienza della comunità ecclesiale.

Se scorriamo la documentazione del Magistero ufficiale osserviamo che numerosi e variegati sono i riferimenti al sacramento della Penitenza. Non si possono qui ricordare tutti. Ma in un'ottica di sintesi è possibile individuare almeno questi nuclei:

- *Tra l'*ordo *e l'anno santo 1975*. La pubblicazione dell'*editio typica* è immediatamente accompagnata dalle traduzioni in lingua viva. Sarebbe interessante studiare termini e contenuti con cui le singole Conferenze episcopali e i Vescovi nelle proprie diocesi hanno accompagnato la prima recezione del rito rinnovato. Tutto questo, comunque, ebbe un'ulteriore risonanza con la celebrazione dell'anno santo del 1975, preparato dall'Esortazione apostolica di Paolo VI, *Paterna cum benevolentia* (8 XII 1974) circa la riconciliazione nella Chiesa; e con la pubblicazione delle Preghiere eucaristiche della riconciliazione, poi assorbite definitivamente nell'*editio typica tertia* del *Missale Romanum*[3].
- *Attorno al Giubileo della Redenzione 1983*. Con un lungo paragrafo – il n. 20 dell'Enciclica *Redemptor hominis* (4 III 1979) circa il rapporto tra „Eucaristia e penitenza" – Giovanni Paolo II predisponeva la Chiesa all'appuntamento giubilare, in occasione del 1950° anniversario della Redenzione. In quell'anno fu celebrato anche il Sinodo dei Vescovi su „Riconciliazione e penitenza nella missione della Chiesa": i risultati dei lavori confluirono

[3] Cf. *Missale Romanum*, editio typica tertia, Typis Vaticanis MMII [20 IV 2000]. Per uno studio dei contenuti cf. i due volumi curati da M. Sodi, A. Toniolo, *Concordantia et Indices Missalis Romani* e *Praenotanda Missalis Romani. Textus – Concordantia – Appendices* („Monumenta Studia Instrumenta Liturgica" 23 e 24), Città del Vaticano 2002 e 2003. Cf. infine Aa. Vv., *Missale Romanum. La „novitas" della terza edizione latina*, „Rivista Liturgica" 90,4 (2003), p. 491–680.

nell'Esortazione apostolica *Reconciliatio et Paenitentia* che Giovanni Paolo II emanò il 2 XII 1984. Sempre in occasione dell'anno giubilare, il 25 I 1983 veniva promulgato il *Codice di Diritto Canonico*. Nel libro IV, il titolo IV tratta *De sacramento Paenitentiae* (cf cann. 959–997).

- *L'anno mariano 1987–1988*. Non sembri fuori luogo questo appuntamento in un simile contesto, in quanto documenti, riflessioni ed esperienze frutto dell'anno mariano, offrirono elementi per un'attenta valorizzazione del sacramento. Valgano per tutti i contenuti racchiusi nella *Lettera circolare* del 3 IV 1987 con cui la Congregazione per il Culto divino evidenziava la presenza di Maria nella liturgia, e il ruolo dei santuari in ordine ad una più eloquente esemplarità della celebrazione di questo sacramento (cf nn. 32–34 e 82).
- *I primi anni Novanta*. Il 18 X 1990 veniva promulgato il *Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*. Sotto il titolo XVI (*De cultu divino*) si trova il cap. IV: *De sacramento Paenitentiae* (cann. 718–736). La sua conoscenza dovrà poi essere completata alla luce dell'Istruzione *Il Padre incomprensibile*, pubblicata dalla Congregazione per le Chiese Orientali il 6.01.1996 (cf. nn. 86–90). Inoltre, l'11 X 1992 vedeva la luce il *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Il capitolo sui sacramenti di guarigione racchiudeva la trattazione del „sacramento della penitenza e della riconciliazione" (nn. 1422–1498). L'accostamento di questi contenuti va ora fatto anche alla luce del *Compendio*, pubblicato il 28.06.2005 (domande 296–312).
- *Il Grande Giubileo dell'anno Duemila*. Dal primo documento preparatorio (*Tertio Millennio Adveniente*, 10 XI 1994) fino a quello conclusivo (*Novo Millennio Ineunte*, 6 I 2001) è tutto un susseguirsi di inviti, riflessioni, discorsi, gesti (si pensi alla „purificazione della memoria") e indicazioni, orientati ad una celebrazione adeguata del sacramento del perdono[4].
- *All'inizio del terzo millennio*. La pubblicazione del *Direttorio* su *Pietà popolare e liturgia* (17 XII 2001)[5] ha garantito – con una ricchezza di ele-

[4] Cf. i contributi di „Rivista Liturgica" 83,2 (1996) sotto il titolo: *Quali celebrazioni per il Giubileo del Duemila?* Il materiale ulteriormente sviluppato e arricchito si trova nel volume *Pellegrini alla porta della misericordia* („Quaderni di Rivista Liturgica" 2), Padova 2000, pp. 283. Cf. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente*, specialmente il n. 50; Id., Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, in particolare il n. 37 che si apre con queste parole: „Un rinnovato coraggio pastorale vengo poi a chiedere perché la quotidiana pedagogia delle comunità cristiane sappia proporre in modo suadente ed efficace la pratica del sacramento della Riconciliazione. [...] i Pastori si armino di maggior fiducia, creatività e perseveranza nel nel presentarlo e farlo [il sacramento del Perdono] valorizzare".

[5] Cf. Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e Orientamenti*, Città del Vaticano 2002. Il documento si sviluppa in ben 288 paragrafi ed è completato da un prezioso e articolato *Indice analitico*. Per un commento al documento, oltre a quanto pubblicato in „Rivista Liturgica" 89,6 (2002) sotto il titolo: *Facciamo*

menti pedagogici inusuali in un documento ufficiale – ulteriori richiami a saper valorizzare le occasioni che le diverse forme di pietà popolare offrono per la celebrazione del sacramento del perdono. Da ultimo, la Lettera apostolica *Misericordia Dei* (7 IV 2002) con cui Giovanni Paolo II in breve (9 paragrafi!) ha richiamato „alcuni aspetti della celebrazione del sacramento della penitenza".

La rassegna sarebbe limitata e limitante se rinviasse solo ad un'attenta presa di coscienza della numerosa produzione di documenti, e non tenesse conto di ciò che è avvenuto nelle Chiese locali attraverso la catechesi, la celebrazione dei Sinodi, l'attivazione di predicazioni e omelie, e la valorizzazione di tutti quegli elementi che, nel loro insieme, danno un quadro, sicuramente non esauriente ma molto variegato, del cammino operato dalla e nella Chiesa[6].

In tutto questo va ricordato il ruolo del libro liturgico per eccellenza, il *Messale* e il *Lezionario* (senza mai dimenticare lo stretto rapporto anche con la *Liturgia delle Ore*), con i contenuti biblici ed eucologici che rinviano con frequenza all'atteggiamento penitenziale, mentre invitano alla costante esperienza della riconciliazione e del perdono.

A CONFRONTO CON L'*ORDO PAENITENTIAE*…

„Lungo il cammino verso la saggezza, il primo passo è il *silenzio*; il secondo, *ascoltare*; il terzo, *ricordare*; il quarto, *praticare*; il quinto, *insegnare* agli altri". Così si esprimeva nel sec. XI Salomon ben Jehudah ibn Gabirol – uno dei maggiori poeti e filosofi del periodo ebraico spagnolo, noto presso i latini con il nome di Avicebron. A distanza di mille anni, la sentenza sembra mantenere la sua saggezza per chiunque intenda assumersi il coraggio di una riflessione destinata alla formazione. „Insegnare agli altri – *alios docere*" implica *silentium, auditus, memoria, exercitium* per giungere finalmente alla *lectio*! Forse nessun'altra situazione come quella offerta dalla sacramentaria permette (e insieme richiede) di realizzare questi passaggi.

Il punto di riferimento è costituito dall'*ordo*; è il libro liturgico infatti che si presenta e si offre come un vero e proprio manuale per fare esperienza di quella sapienza che nel momento sacramentale trova la sua esplicitazione.

il punto sulla pietà popolare?, si può consultare l'opera *Pietà popolare e liturgia. Teologia – Spiritualità – Catechesi – Cultura* („Monumenta Studia Instrumenta Liturgica" 35), ed. M. Sodi, G. La Torre, Città del Vaticano 2004, pp. 383.

[6] Per l'Italia non si dimentichi il grande e articolato piano pastorale imperniato attorno al progetto *Evangelizzazione e sacramenti* (con un documento specifico sul sacramento della penitenza e dell'unzione degli infermi, 12 VII 1974). Cf. Conferenza Episcopale Italiana, Documento pastorale *Evangelizzazione e sacramenti della Penitenza e dell'Unzione degli infermi*, Roma 1974. È il documento più articolato e completo pubblicato al riguardo e ancor oggi valido sia per l'impostazione che, in particolare, per gli orientamenti pastorali (cf. *Enchiridion CEI* 2, p. 1351–1550; in particolare per la pastorale e la catechesi i nn. 1437–1490).

Silentium

La riforma liturgica attuata in seguito al Vaticano II si è in parte realizzata e attualizzata nella revisione dei libri liturgici. Il libro liturgico oggi si presenta con la caratteristica di un vero e proprio „manuale": uno strumento cioè destinato alla celebrazione e alla vita. Per cogliere questo dato di fatto è indispensabile una buona dose di *silentium*, cioè di atteggiamento interiore per mettersi in ascolto del messaggio presentato nel libro. I contenuti che esso racchiude infatti non sono immediatamente percettibili. È indispensabile accostare il libro in tutte le sue parti, a cominciare dalle sue „premesse" che si muovono all'insegna di prospettive bibliche, teologiche, liturgiche, celebrative, pastorali e spirituali.

Atteggiamento di *silentium* quindi come condizione per attivare disponibilità allo studio del libro liturgico; anzi, ad assumerlo come testo di autentica *lectio*, in vista di un'esperienza – la celebrazione sacramentale – che intende collocarsi come *locus* di incontro tra il limite quotidiano e la misericordia eterna di Dio.

Una scelta metodologica, quella del *silentium*, per far emergere la voce della Chiesa che parla attraverso i contenuti delle „premesse", le scelte delle sequenze rituali, le prospettive oranti delle preghiere, la selezione di pericopi bibliche, l'offerta di esempi di celebrazioni della Parola…

Auditus

I dati emersi in questi anni da studi di vario genere, e in particolare dall'ampia riflessione svolta dalla *Rivista Liturgica*, offrono una panoramica che ruota essenzialmente attorno a queste conclusioni[7]:

a) la lettura sociologica di alcuni dati costituisce un valido supporto per comprendere la società in cui viviamo[8];
b) l'approfondimento della relazione tra maturità psicologica e concetto di Dio è un aiuto per la comprensione delle strategie di controllo che la persona attiva nel proprio agire[9];
c) l'attenzione alla dimensione antropologica del rito penitenziale può favorire il risveglio e l'incremento del senso religioso e teologico del pentimento[10];

[7] I titoli che collegano i due fascicoli di „Rivista Liturgica" sono così articolati: *Penitenza e riconciliazione: le sfide di una rilettura*... (92,5 [2005], p. 659–761) ... *per celebrare in verità il sacramento del perdono* (92,6 [2005], p. 823–914).

[8] Cf. E. Pace, *La confessione incerta. Cambiamenti negli atteggiamenti, nei confronti del sacramento della penitenza e della riconciliazione*, ib., p. 673–684.

[9] Cf. P. Scilligo, S. Schietroma, *Gli stati dell'Io Sé a confronto con il Dio dell'alleanza e il Dio del giudizio*, ib., p. 685–701.

[10] Cf. A. Colombo, *Liturgia del perdono. Azione umana e divina nel sacramento*, ib., p. 702–714.

d) la lezione di alcune pagine della storia permette di cogliere varianti significative nella prassi[11];
e) la comprensione del quadro ecclesiologico per cogliere l'alveo entro cui si muove una riflessione e soprattutto un'azione umana e divina qual è quella del sacramento...[12]

Sono ambiti che aiutano a ricordare, a puntualizzare e a verificare un dato di fatto qual è quello proprio del così detto „quarto sacramento"[13]. Non esauriscono l'intera problematica; nel loro insieme, però, aiutano a mantenere desta l'attenzione su un orizzonte quanto mai ampio qual è quello tipico della vita sacramentale e dell'impegno educativo che questa comporta.

Dall'insieme di questa rilettura sono emersi alcuni dati di fatto che il liturgista, il teologo, il pastoralista, il direttore di spirito, il confessore e ovviamente il fedele in prima istanza non può disattendere. Celebrare un sacramento, infatti, non è compiere un gesto qualunque, ma stabilire un atteggiamento, rimotivarne il senso, riflettere sulle prospettive che esso riassume e implica, indicare le linee di spiritualità... per riversare tutto questo in scelte di vita e in coerenti comportamenti penitenti e riconciliati.

Il cammino che è stato compiuto nel recente passato è stato notevole. Il sacramento della riconciliazione ha subito delle crisi o per lo meno delle flessioni in ordine alla frequenza, anche se indagini recenti, relative all'„effetto Giubileo", hanno evidenziato una ripresa e un aumento di circa il 20% rispetto a pochi anni fa.[14] Un dato di fatto da leggere, però, sotto prospettive diversificate: *è il sacramento che è entrato in crisi oppure sono in crisi le persone che avrebbero dovuto motivarne e rimotivarne i valori? sono in crisi le strutture celebrative e i linguaggi dell'azione liturgica o è in crisi la disponibilità, da parte dei ministri del sacramento, all'ascolto sacramentale e alla direzione spirituale? sono in crisi il luogo, i tempi o altre modalità della celebrazione della riconciliazione, o è in crisi la capacità dei formatori nel fare proposte educative in ordine alla coscienza? e ancora: quale effettiva educazione della coscienza viene compiuta nell'itinerario catechistico e nell'omelia domenicale e festiva?*

Sono questi alcuni degli interrogativi. Se però essi non si aprono a prospettive di soluzione operativa, allora servono solo a problematizzare inutilmente una situazione già di per sé... problematica. Come orientarsi, pertanto, nell'ambito della formazione? Da qui le sfide evidenziate più avanti, nel n. 3.

---

[11] Cf. V. Passarini, *La penitenza nelle regole monastiche medievali occidentali. Un confronto con la penitenza ecclesiastica: i sistemi penitenziali, i riti e le pene*, ib., p. 715–736.

[12] Cf. M. Florio, *Ecclesiologia e riconciliazione: un legame da riannodare. Prassi e dottrina del sacramento della penitenza da Trento al Vaticano II*, ib., p. 737–761.

[13] Cf. G. Colombo et alii, *Il quarto sacramento: identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza* („Teologia pratica"), Leumann (To) 1983, pp. 179.

[14] Sono i risultati di un'indagine – rilanciati da vari organi di stampa – realizzata nel 2004 dall'*Istituto Europeo di Psicanalis*i, fondato a San Pietroburgo nel 1991.

Memoria

Lo studio dell'*ordo* – con l'orecchio sempre attento all'*auditus culturae* – è un costante invito a fare memoria, cioè a ricordare quanto acquisito nel confronto con il „manuale", per attivare applicazioni secondo le circostanze che i singoli momenti celebrativi richiedono.

Memoria, pertanto, è saper valorizzare:

a) i contenuti delle „premesse" per trasmettere a livello informativo e formativo il vero senso del sacramento del perdono e della riconciliazione;
b) il ruolo delle celebrazioni penitenziali come momento educativo al sacramento;
c) i testi della Parola di Dio come invito al discernimento interiore;
d) le varie orazioni come il luogo in cui si esprime la comunità penitente sempre in attesa dell'esperienza della misericordia divina;
e) l'insieme di quanto racchiuso nel libro liturgico, sempre considerato in dialettica con tutti gli altri libri liturgici in cui si declina o si invoca il perdono.

Tra tutti i testi eucologici ne scegliamo uno a titolo esemplificativo, per cogliere la ricchezza che è racchiusa nella voce della Chiesa penitente che „rende grazie" per l'esperienza della riconciliazione. Si tratta della preghiera conclusiva di ringraziamento, n. 57:

> Dio onnipotente e misericordioso,
> che in modo mirabile hai creato l'uomo e in modo più mirabile l'hai redento,
> tu non abbandoni il peccatore, ma lo cerchi con amore di Padre.
> – Nella passione del tuo Figlio hai vinto il peccato e la morte
> e nella sua risurrezione ci hai ridato la vita e la gioia.
> – Tu hai effuso nei nostri cuori lo Spirito Santo,
> per farci tuoi figli ed eredi;
> – tu sempre ci rinnovi con i sacramenti di salvezza,
> perché, liberati dalla schiavitù del peccato,
> siamo trasformati di giorno in giorno nell'immagine del tuo diletto Figlio.
> Noi ti lodiamo e ti benediciamo, Signore,
> in comunione con tutta la Chiesa,
> per queste meraviglie della tua misericordia,
> e con la parola, il cuore e le opere innalziamo a te un canto nuovo.
> A te gloria, o Padre, per Cristo,
> nello Spirito Santo, ora e nei secoli eterni.

La *lettura teologico-liturgica* di un simile testo permette di far emergere la dimensione storico-salvifica; l'azione della Trinità; l'atteggiamento di Dio onnipotente, misericordioso, creatore; il motivo dell'incarnazione; la destinazione finale dell'uomo; il coinvolgimento della persona a livello di parola, di cuore e di opere; la missione della Chiesa; l'atteggiamento di lode e di benedizione…

È da questo tipo di lettura – da condurre su tutti gli altri testi – che emerge un orizzonte „spirituale" senza limite, e che permette di entrare ancora più in profondità nei dinamismi di grazia operanti nell'insieme del sacramento e quindi in una vita vissuta all'insegna dell'esperienza di un cuore penitente e riconciliato.

Exercitium

L'*Ordo Paenitentiae* è strumento per la celebrazione e per la vita; esso richiede di essere conosciuto bene perché sia valorizzato al massimo in tutte le sue potenzialità. Per questo esso va valorizzato in base ai contenuti che possono assumere questa scansione:

- *Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti*. È l'esperienza sacramentale più ordinaria, e talvolta anche quella meno vissuta nei suoi momenti essenziali di contrizione, di confessione, di soddisfazione e di assoluzione. L'educazione a questi „momenti", sulla linea di quanto esplicitato nelle „premesse", racchiude un aspetto del segreto per un'educazione al momento tipicamente sacramentale.
- *Rito per la riconciliazione di più penitenti con la confessione e l'assoluzione individuale*. È l'esperienza che racchiude maggiori potenzialità educative e formative. Come ricordato dall'*ordo*, questa forma „manifesta più chiaramente la natura ecclesiale della penitenza" (n. 22); la sua valorizzazione – soprattutto in tempi penitenziali – racchiude il segreto per educare più in profondità all'esperienza di questo sacramento.
- *Celebrazioni penitenziali*. Quanto indicato dall'*ordo* (cf nn. 36-37) è una traccia sicura per aiutare „la comunità e i singoli alla vera cognizione del peccato e alla vera contrizione del cuore, cioè alla conversione" (n. 36). Per questo esse sono di aiuto per „ravvivare… lo spirito di penitenza; aiutare… a prepararsi alla confessione…; educare… a formarsi… una coscienza del peccato… e della liberazione del peccato…; aiutare i catecumeni nella loro conversione" (n. 37).
- *Momenti penitenziali*. Sia il rito della Messa, sia il ritmo dell'anno liturgico racchiudono numerosi e diversificati elementi e appuntamenti improntati alla dimensione penitenziale. La loro attenta valorizzazione permette di arricchire l'itinerario sacramentale con elementi che, nel loro insieme, contribuiscono allo sviluppo della personalità cristiana.

Lectio

E l'insegnamento quando e dove avviene? La risposta all'interrogativo che interpella la prassi è da rintracciare almeno in tre contesti:

- *La celebrazione del sacramento*. Presieduta e vissuta secondo le indicazioni rituali, nelle forme possibili e con la valorizzazione della ricchezza dei testi,

la celebrazione costituisce in sé una *lectio* di vita nello Spirito tutta particolare. A questo devono tendere tutte quelle indicazioni che l'*ordo* racchiude per il raggiungimento dell'esperienza piena di incontro con Dio.

- *Il ruolo della „soddisfazione"*. Quanto segnalato nell'*ordo*, soprattutto nel n. 6c, diventa la traccia per un itinerario educativo che aiuti a curare il „nale con una medicina efficace". Qui si pone la raccomandazione che „la pena sia davvero un rimedio del peccato e trasformi in qualche modo la vita". Ecco la *lectio* che deve scaturire anche da questo momento.
- *La valorizzazione delle tante forme di „pietas"*. La vita cristiana non si modula solo sui sacramenti o su alcuni appuntamenti dell'anno liturgico; essa racchiude anche una gamma di atteggiamenti devozionali che si esprimono attraverso i pii esercizi. Molti di essi manifestano un vero e proprio atteggiamento penitenziale. La loro valorizzazione da parte dell'educatore può costituire un'autentica *lectio* per ricondurre anche queste espressioni nell'alveo più generale del cammino di crescita in Cristo.

Sono tre ambiti i cui esiti sono finalizzati alla realizzazione di una proposta formativa permanente. L'educazione all'esperienza sacramentale non termina mai; ha costante bisogno di essere rimotivata e rinsaldata perché permanga come struttura portante di un atteggiamento e non di un momento. È l'atteggiamento del fedele penitente e riconciliato infatti che sta al centro della vita cristiana; al raggiungimento di questo obiettivo si pone il „momento" sacramentale.

...PER CELEBRARE E VIVERE „IN VERITÀ" IL PERDONO E LA RICONCILIAZIONE

Chi conosce cosa si compie nella liturgia sa bene che il sacramento non è un atto puntuale, ma il momento „simbolico" che tende a unire – nella persona del fedele – la vita di ogni giorno con la vita intratrinitaria. Se dunque il momento della celebrazione è puntuale, in quanto legato a un tempo e a uno spazio ben circoscritti, esso però lascia intravedere che si fonda su un „prima" e si prolunga su un „dopo" celebrativo.

A partire da questo dato di fatto è possibile pertanto delineare prospettive di ordine contenutistico ma, in questo caso, soprattutto metodologico che aiutino a comprendere che anche la celebrazione del sacramento della penitenza rientra in un itinerario che richiede di essere approfondito, guidato e sorretto perché diventi un *habitus* per ogni fedele in Cristo e per il ministro della celebrazione. Rispettando pertanto i tre momenti – in sé distinti, ma sempre visti nell'unitarietà della loro logica – è possibile individuare nelle prospettive che seguono orientamenti di ordine pedagogico in vista della *veritas* della celebrazione; la loro collocazione (ed eventuale ripetizione) in uno dei tre ambiti è finalizzata all'unitarietà del rapporto tra fede, celebrazione e vita.

Il „prima" della celebrazione

Numerosi e di vario genere sono gli elementi chiamati in causa all'interno di un percorso che predisponga ad una celebrazione sempre più „vera" del sacramento. È un cammino che non termina mai e che proprio per questo richiede di essere continuamente rimotivato e sorretto dalle più diverse attenzioni individuabili in questi ambiti:

- l'attenzione al messaggio biblico che – annunciato, spiegato e celebrato in modo corretto e completo – ogni domenica diventa il punto di riferimento per educare la coscienza a conseguenti scelte operative e al confronto con atteggiamenti eventualmente da correggere o da rimotivare;
- il ruolo positivo della *lectio divina* in ordine al confronto con le interpellanze che la Parola presenta a seconda degli stati di vita o delle situazioni esistenziali del credente;
- l'educazione della coscienza attraverso le più diverse occasioni formative e soprattutto attraverso l'omelia domenicale o nel contesto di eventuali altre forme di predicazione, specialmente in appuntamenti tipici della pietà popolare;
- l'approfondimento del rapporto tra fede e cultura contemporanea – da parte degli educatori –, in vista di una formazione della coscienza non condizionata dai *mass media* (utopia?), e non subordinata agli effetti delle „confessioni comunitarie pubbliche" di certi spettacoli televisivi che riscuotono tanto *audience*;
- l'indispensabile acquisizione della competenza psicologica del confessore, in vista della formazione integrale del sacerdote celebrante e dell'equilibrio spirituale del penitente;
- l'educazione del fedele al confronto con se stesso e con la Parola di vita, unitamente alla preparazione catechistica al sacramento, e alla rimotivazione delle disposizioni necessarie per una corretta celebrazione, allo scopo di far comprendere che l'autogestione con Dio (= „Me la intendo direttamente con Lui") lascia il fedele nel proprio senso di colpa;
- l'educazione alle celebrazioni comunitarie con confessione e assoluzione individuale almeno in Avvento e in Quaresima, e in occasione di peculiari avvenimenti della comunità;
- la valorizzazione di celebrazioni penitenziali come momento anche educativo per la celebrazione del sacramento, soprattutto in contesto adolescenziale e giovanile; e, prima ancora, la motivazione della prassi della celebrazione del sacramento nell'iniziazione cristiana dei fanciulli;
- l'invito – e la proposta educativa in tal senso – a riscoprire la direzione spirituale non come concorrente del „lettino dello psichiatra", ma come fondamento di autentica spiritualità cristiana e come sostegno di una vita mistica;

- il dovere di studiare, in un contesto di deontologia professionale, i contenuti del *Rituale* da parte dei presbiteri e dei vescovi, in modo da coglierne i valori e rilanciarli nella prassi pastorale[15].

Il „durante" dell'azione liturgica

Il „momento" della celebrazione è lo spazio in cui l'incontro tra l'umano e il divino si attua attraverso una pluralità di linguaggi e di ministerialità, in vista di un'esperienza unica. È in questo incontro che interagiscono vari elementi e sono chiamate in causa attenzioni diversificate che comunque l'educatore deve prendere in considerazione:

- la celebrazione è il luogo in cui si attua la competenza psicologica del confessore, accanto a quella della presidenza e del segno della paternità e misericordia di Dio;
- la struttura ambientale deve permettere una dignitosa celebrazione, la serenità dell'azione di presidenza, la sacralità del „luogo penitenziale" (si pensi allo sforzo architettonico attivato nelle nuove chiese per ricavare l'aula penitenziale, come segno distintivo strettamente correlato allo spazio battesimale);
- la disponibilità di tempi e di orari che facilitino la celebrazione del sacramento, unitamente alla previa intesa fra sacerdoti per un interscambio e un aiuto tra parrocchie in modo da organizzare la „seconda forma" di celebrazione della penitenza;
- la persuasione dell'opportunità di celebrazioni comunitarie con confessione e assoluzione individuale almeno in Avvento e in Quaresima, e in occasione di peculiari avvenimenti della comunità;
- la consapevolezza di un'offerta formativa diversificata tra sacramento e direzione spirituale;
- la messa in opera della capacità di paziente ascolto del penitente da parte del presbitero, nella certezza di dover far ricorso ad una „medicina antica" (il sacramento) anche per „malattie (spirituali) nuove";
- l'attivazione di una celebrazione – soprattutto nella sua „seconda forma" – in cui il ruolo della Parola sia predominante nell'insieme del momento sacramentale;
- il rispetto di tutte quelle indicazioni anche rubricali racchiuse nell'*Ordo Paenitentiae*, ordinate a far sì che il sacramento mantenga o riacquisti la sua dignità di sacramento della fede, del perdono invocato e ottenuto, della riconciliazione sperimentata e vissuta;

[15] In questa linea vanno collocati vari altri documenti, compreso il *Vademecum per i confessori*, edito dal Pontificio Consiglio per la Famiglia, il 12 febbraio 1997.

- il rinvio all'Eucaristia come vertice del cammino penitenziale, come segno di piena riconciliazione, e come luogo di remissione piena dei peccati;
- il recupero dell'importanza della Parola di Dio, della forza dei „segni" (imposizione delle mani), della formula dell'atto di dolore, del momento dell'assoluzione!

Il „dopo" dell'incontro con Cristo

Il ritorno alla vita e il conseguente „vissuto" è il segno eloquente della *veritas* dell'azione liturgica, qualunque essa sia. Se il „dopo" celebrativo non è l'anima dell'agire cristiano, proprio come prolungamento in atto della celebrazione sacramentale, viene meno la stessa dimensione simbolica del sacramento. In questa linea l'educatore non può disattendere almeno questi elementi:

- il ricorso al ruolo della *lectio divina* in ordine al confronto con le interpellanze della Parola; proporre cicli di *lectio* in sintonia con la tematica generale dell'anno liturgico è offrire un'occasione propizia per educare la coscienza al prolungamento della *gratia sacramenti*;
- l'educazione della coscienza passa attraverso le più diverse occasioni formative e soprattutto attraverso l'omelia domenicale o eventuali altre forme di predicazione quali sono quelle che si attuano pure nel contesto della pietà popolare;
- l'elaborazione di un programma educativo sulla linea del *Lezionario* domenicale e festivo permette di offrire un confronto tra la stessa proposta della Parola di Dio e le situazioni e le urgenze del quotidiano;
- la formazione all'esame di coscienza può assurgere a livelli ancora più educativi qualora il termine di riferimento non sia solo un formulario – pur predisposto con attenzione metodologica e contenutistica –, ma anche e soprattutto un invito al confronto con il vangelo della domenica;
- il costante confronto con il rapporto tra fede e cultura contemporanea, in vista di una formazione della coscienza non condizionata dai *mass media*, non è solo un problema del „prima" celebrativo, ma di sempre; in questa linea, però, la declinazione del rapporto assurge a nuovi livelli perché positivamente condizionata dagli effetti della stessa celebrazione sacramentale;
- l'educazione del fedele al confronto con se stesso e con la Parola di vita racchiude il segreto per una costante crescita nella maturità cristiana;
- l'aiuto alla riscoperta della direzione spirituale come fondamento di autentica spiritualità cristiana è un elemento che va rilanciato proprio nel „dopo" della celebrazione, come spazio in cui quello Spirito invocato nel momento sacramentale continua ad agire suggerendo e illuminando nelle diverse scelte di vita, per una pienezza di vita in Cristo;
- il richiamo alla logica unitaria dell'organismo sacramentale come occasione per superare la parcellizzazione del singolo sacramento;

- la valorizzazione dei tipici tempi penitenziali come „luogo" di una più intensa formazione, catechesi e celebrazione del sacramento, ma anche come occasione per far comprendere il senso della „confessione di devozione" (è il bisogno del „rito" che fa star bene o è il ricorso al ministero della „consolazione"?);
- la costante rimotivazione della „penitenza" sacramentale, come pure del rapporto tra sacramento e atto di contrizione perfetta.

Nella dialettica tra il *prima*, il *durante* e il *dopo* si attuano queste attenzioni metodologiche, mentre si dipana il cammino di crescita in Cristo, cioè quell'itinerario di maturità cristiana che costituisce l'*humus* per una realizzazione del progetto di divinizzazione qual è quello continuamente sorretto dai sacramenti[16]. In questa linea, la dimensione simbolica dell'azione liturgica riacquista la sua *veritas*, mentre ne rilancia il significato dei vari momenti come altrettanti spazi in cui il sacramento si manifesta per quello che realmente è.

PER CONCLUDERE

L'intreccio tra il *prima*, il *durante* e il *dopo* celebrativo evidenzia una sfida costantemente in atto nell'ambito formativo: quella propria di una metodologia tipica della liturgia. Far interagire i tre „momenti" è il compito dell'educatore che è chiamato ad attuare strategie tali da facilitare quell'esperienza umana e divina insieme, quale si attua nel momento tipicamente sacramentale. Ed è in questa linea che trovano il loro significato sia i contenuti dei documenti ufficiali emanati dal Vaticano II in poi, sia le variegate esperienze ecclesiali, sia le più diverse riflessioni che in questi anni si sono intrecciate.

Celebrare in verità il perdono e la riconciliazione implica l'attivazione di tutte quelle metodologie sopra accennate che – singolarmente o nel loro insieme – permettono la riconquista di sé e la correttezza di rapporto con gli altri. Non saranno le statistiche (per la verità sempre più o meno ricorrentisi con frequenti smentite nella provvisorietà dei risultati) a orientare una *mens*; al contrario, saranno l'impegno formativo e le relative metodologie a contribuire alla ricostruzione di quell'atteggiamento penitente che spinge la persona a bussare alla porta del perdono, nel segno-simbolo del sacramento della Riconciliazione. E questo è ciò che dà fiducia all'educatore qualora egli sappia valorizzare tutte quelle opportunità e competenze che una crescita spirituale comporta. Ed è in questa linea che il *prima*, il *durante* e il *dopo* celebrativo richiedono attenzioni diversificate, costantemente in sintonia tra loro, per un servizio alla maturazione completa della persona, sempre considerata nella sua integrità e unità, e in rapporto con la comunità di fede che garantisce la *veritas* dell'esperienza del sacramento.

[16] Cf. al riguardo il contributo di B. Petrà, *Divinizzazione*, in: *Dizionario di...*, p. 381–384 (con bibliografia).

ORDO PAENITENTIAE: „MANUAL" OF SPIRITUALITY FOR CHRISTIAN COMMUNITY
Contents you give to methodologies

Summary

There are different ways and perspectives with which one can approach the liturgical book in order to grasp the full potentials and values contained therein. The author examines the *Ordo Paenitentiae* especially considering it as a „handbook" of spirituality for the Christian community. The goal is one of truly living the forgiveness and reconciliation. For this a set of pedagogical, theological, liturgical and pastoral attentions are to be activated before the celebration, but also during and after, so that the whole Christian life is sustained by a constant attitude of penance, which finds its synthesis really in its celebration.

ORDO PAENITENTIAE: „PODRĘCZNIK" DUCHOWOŚCI DLA WSPÓLNOTY CHRZEŚCIJAN
Od treści do metodologii

Streszczenie

Istnieje szereg sposobów analitycznego podejścia do księgi liturgicznej, w celu wydobycia z niej potencjału treści i cech, które ją charakteryzują i są dla niej właściwe. Autor powyższego artykułu zapoznaje nas z księgą noszącą tytuł *Ordo paenitentiae*. Wskazuje na tę księgę jako „podręcznik" duchowości dla wspólnoty chrześcijańskiej. Celem opracowania jest pomoc czytelnikowi w dogłębnym przeżywaniu daru przebaczenia i pojednania. Autor zwraca uwagę na te aspekty pedagogiczne, teologiczne, liturgiczne duszpasterskie omawianego zagadnienia, które powinny być obecne w życiu osoby wierzącej przed celebracją liturgiczną, w czasie jej trwania i po jej zakończeniu. Nadrzędną bowiem sprawą w życiu duchowym chrześcijanina jest to, by całe jego życie otwarte było na nieustanne nawracanie się.

Parole chiavi: pedagogia liturgica, rito della penitenza, sacramento della riconciliazione, spiritualità cristiana
Keywords: Christian spirituality, liturgical pedagogy, rite of penance, sacrament of reconciliation
Słowa kluczowe: duchowość chrześcijańska, obrzęd pokuty, pedagogia liturgiczna, sakrament pojednania

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 211–225

O. Ewald Volgger, OT
Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz
Institut für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

ZUR THERAPEUTISCHEN DIMENSION DES MUSIKALISCHEN GESTALTENS IN DER LITURGIE

HINFÜHRUNG

In einer Gesprächsrunde über Sinn bzw. Unsinn der sonntäglichen Messe bemerkte ein Jugendlicher mit etwa 16 Jahren, dass er den Sonntagsgottesdienst nicht bräuchte. Er berichtete aber: „Wenn ich die ganze Woche hart arbeiten muss und am Samstag müde bin, dann gehe ich Samstagnacht mit meinen Freunden in die Disco und tanze bis in den Morgen; dann bin ich am nächsten Tag ein anderer Mensch und fühle mich wie neugeboren”. Was hier zum Ausdruck kommt, ist eine Form „des Berührt-Seins” von Musik, die eine positive Veränderung bewirkt. Darum will es mir in meinen Überlegungen zur therapeutischen Dimension des musikalischen Gestaltens in der Liturgie gehen. Ich frage danach, was Liturgie von ihrem Wesen her ist, um gemeinsam zu erkunden, welche Bedeutung und welche Aufgabe die Musik bzw. das musikalische Gestalten in diesem Ereignis der Liturgie wahrzunehmen hat und aufgrund von Erfahrung tatsächlich wahrnehmen kann. Wir werden dabei nicht umhin können, auch dem Wort Gottes unsere Aufmerksamkeit zu schenken, denn in ihm spricht, das will ich später genauer ausführen, der eigentliche Therapeut. Das therapeutische Wort wird mit den Mitteln der schönsten aller Künste, der Musik, aufgegriffen und zur weiteren Wirkung gebracht. Ich will dabei auch fragen, welches die Bedingungen dafür sind, dass unterschiedlich geprägte Menschen in unterschiedlichen Lebenslagen und unterschiedlichen Alters in derselben Weise angesprochen und ergriffen werden, so dass daraus eine Wirkung

sich ergibt, die sich als therapeutisch bezeichnen lassen kann. Dass ich dabei nicht zu hoch greife, will ich mit den folgenden Überlegungen deutlich machen.

MUSIKTHERAPIEN UND IHRE WISSENSCHAFTLICHEN HINTERGRÜNDE UND ERKENNTNISSE

Aus vielerlei wissenschaftlicher Perspektive wird die Wirkung der Musik reflektiert und bedacht. Es gibt neurobiologische, physiologische und neurophysiologische, soziologische und soziobiologische, psychologische, sozialpsychologische und tiefenpsychologische Erkenntnisse, die die Wirkung der Musik bedingen, ohne in der Aufzählung vollständig zu sein. Alle diese Erkenntnisse zeigen, wie Musik die therapeutische Wirkung auf den Menschen bewirkt. Aus diesen Erkenntnissen entwickelten und entwickeln sich immer noch neu Musiktherapien, die von der Einzel- zur Gruppentherapie reichen, von der analytischen Psychotherapie mit Musik bis zur Bewegungstherapie, von der Schmerztherapie bis zu Musik und Drama.

Aber auch Anwendungsbereiche gibt es, die die Musik mit ihrer therapeutischen Kraft zu Hilfe nehmen. So etwa die Psychotherapie und die Psychosomatik, die Psychiatrie in verschiedenen Behandlungsformen, oder auch im sozialmedizinischen Bereich wie etwa Psychohygiene durch Musik, Musiktherapie in der Geriatrie, in der Bewegungstherapie, in der Geburtenabteilung oder in der Sonder- und Heilpädagogik[1]. Schließlich ist zu sagen, dass das Berufsbild des Musiktherapeuten sich längst ausgebildet und gefestigt hat. Dazu kann festgehalten werden: Immer, wenn dem Menschen Hilfe geschenkt wird, geschieht auch in den Augen Gottes Heil. Schöpfungstheologisch ausgesagt: Es sind die Voraussetzungen der Schöpfung, die dies ermöglichen. Der jüdisch-alttestamentliche Gläubige würde daher ausrufen: *Barúch atáh, Adonái Aelohénu, Maelaech ha-olam* – „Gepriesen bist du, Herr, unser Gott, Schöpfer der Welt!" und würde hinzufügen, „der du das Musizieren gelehrt".

Mit besonderem Gewinn habe ich mich mit Manfred Spitzers Buch *Musik im Kopf* beschäftigt[2], der aufzeigt, wie Musik in unserem Kopf bzw. Körper „funktioniert". Er beschreibt die physikalischen Vorgänge der Luftbewegungen, den Schall, die Geräusche und den Ton, die Klangfarbe etc.; er bespricht die akustische Landschaft Ohr und wie Töne vom Ohr ins Gehirn gelangen und wie aus Schall Information im Sinne des biophysikalischen Verständnisses wird; er geht den Phänomenen Melodie und Harmonie nach und bespricht die Zeitstruktur der Musik, mit Hilfe dessen er zum Beispiel deutlich machen kann, wie sehr wir alle

[1] Vgl. dazu den Überblick bei W. Strobel; G. Huppmann, *Musiktherapie. Grundlagen – Formen – Möglichkeiten*, Göttingen, 3. Auflage 1997.

[2] M. Spitzer, *Musik im Kopf. Hören, Musizieren, Verstehen und Erleben im neuronalen Netzwerk*, Stuttgart–New York, S. 7. unveränderter Nachdruck 2007 der 1. Auflage 2002.

vom Mutterleib an musikalisch vorgeprägt und geprägt sind. Schon dieser erste Einblick ermöglicht die Aussage, dass es sich bei Musik um ein komplexes System von Wirkung und Wechselwirkungen verschiedenster Art handelt, das in Summe aber den Menschen Erfahrungen ermöglicht, die entweder aufrichten und stärken, befreien oder zur Ruhe führen, oder aber erregen oder Verweigerung bewirken. Musik kann langweilen und anöden, sie kann Zeit vertreiben und in die Erfahrung der Zeitlosigkeit versetzen. Alle diese Gesichtspunkte und vieles mehr ist zu bedenken und zu vertiefen, soll eine verantwortete Frage nach der therapeutischen Dimension der Musik im Gottesdienst stattfinden.

Es gibt die Erkenntnis, dass Zeitstruktur und Erkenntnis mit Musik zu tun haben und eine Prägung in uns bewirken. Das bedeutet, dass wir neurobiologisch von den musikalischen Impulsen entweder durch das Kurzzeitgedächtnis oder durch das Langzeitgedächtnis beeinflusst werden[3]. Dazu kurz der folgende Hinweis. Die kleinste Einheit in der Musik nennen wir Phrase. Ein Motiv ist eine kleine Gruppe von drei bis fünf Ereignissen (sprich: kurze Tonsequenz wie etwa Tatü-ta-ta) und bildet den kleinsten erkennbaren Bestandteil eines Stücks. Um es analog auszudrücken: Was der Sprache das Wort, ist der Musik das Motiv. Mehrere Motive können zu einer Phrase zusammengefasst werden. So wie Wörter und Sätze zur Sprache werden, werden auch Motive und Phrasen zur Sprache. Eine Phrase ist nun kurz genug, um sie mit dem Kurzzeitgedächtnis zu speichern und vor Augen zu halten. Physiologisch kommt nun auch der Atem hinzu. „Es ist wahrscheinlich kein Zufall, dass die Länge von Phrasen im sprachlichen und musikalischen Bereich recht gut zur Physiologie des Menschen passt: Was man mit einem Atemzug sagen oder singen kann, sollte sich auch zusammenhängend überblicken lassen"[4]. Nun haben Phrasen eine bestimmte Länge, die von 3-5 Sekunden bis zu 8 Sekunden dauern kann, selten überschreiten Phrasen das Doppelte. Zudem kommt hinzu, dass Phrasen meistens von einer Beschleunigung am Beginn und einer Verzögerung und einem Absenken am Ende geprägt sind. Alle diese Dinge und vieles mehr, bewirken Musikerfahrung. Nun gilt für das Langzeitgedächtnis, dass Phrasen wiederholt werden müssen und einem bestimmten Schema folgen. Wir sind alle seit der Kinder- und Jugendzeit geprägt von bestimmten Erfahrungen musikalischer Art, die wir für unsere ganze Lebenszeit hin speichern und deren Erfahrung in Verbindung gebracht wird mit jeder neuen musikalischen Sprache oder Erfahrung. Wir bemerken etwa, dass ein bestimmtes Stück nach Jazz oder nach den 70er Jahren klingt, ohne immer angeben zu können, woran wir dies bemerken. In unserem Langzeitgedächtnis haben wir Episoden und allgemeines Wissen gespeichert. Dies ist geprägt von Abläufen, im Alltag ebenso wie in den musikalischen Erfahrungen. Nun gehen Komponisten auf solche Abläufe und Muster ein. Es gehört zur Kunst des Komponierens, diese Erwartungen zu befriedigen als auch zu durchbrechen,

[3] Vgl. dazu ebd., S. 115–139.
[4] Ebd., S. 131.

denn sonst würde es uns beim Zuhören langweilig. In der Volksmusik z. B. gibt es das Schema: 8 Takte Strophe, dann das Gleiche mit leicht verändertem Text, natürlich wieder über 16 Takte, dann das Ganze noch einmal, und dann vielleicht eine Art Zwischenmodulation (bridge genannt) mit etwas anderer Melodie und Harmoniefolge, aber dann gleich wieder (gewissermaßen zur Beruhigung des Hörers) der Refrain mit seinen vertrauten 16 Takten. „Wir" schalten das Radio ein und finden uns sofort zurecht, können auch einen unbekannten Schlager spätestens beim zweiten Mal mitsummen, erinnern uns daher später vielleicht an ihn, er gefällt uns und wir kaufen die CD. Wäre das Stück genauso wie die anderen, wäre es langweilig; weicht es zu sehr ab, dann stört dies.

Sie verstehen, was ich damit aufzeigen will. Es gibt eine Art Prägung, die physiologisch und neurobiologisch eingeprägt wird. Diese Prägungen bedingen musikalische Sprache und ihre Wirkung. Sie sind auch relevant für die den Menschen verändernde Erfahrung von Musik. Es gibt Musik nur, weil es Gedächtnisleistungen gibt. Daher beschäftigt sich die Gedächtnis- und Gehirnforschung mit diesem Phänomen. Ein musikalischer Ruf oder im liturgischen Bereich, eine Antiphon oder sonstige Phrase, eine Einzelaussage einer größeren Komposition können mit Hilfe des Langzeitgedächtnisses Wirkung erzielen für Stunden, Tage, Monate auch Jahre. So sangen wir als Kinder immer schon den Gesang der Priester beim Begräbnis und er klingt auch heute noch unauslöschlich im Kopf: „Zum Paradiese…". In einer solchen Sprach- und Wirkungswelt ist die Metaphorik von entscheidender Bedeutung, d. h. absteigen, aufsteigen, intensivieren, zurücknehmen etc. als ein Rückgriff auf physikalische und physiologische Strukturen und Erfahrungen. Solche wissenschaftliche Erkenntnisse sind zu berücksichtigen, wenn wir nach Wirkung von Musik fragen. Daher muss immer überlegt sein, welche musikalische Sprache auf welche Menschen zu welcher Zeit an welchem Ort und unter welchen Umständen und mit welchen Inhalten gesprochen wird. Daran entscheidet sich auch deren therapeutische Dimension im Sinne der Veränderungsfähigkeit und Veränderungsmöglichkeit.

WER FEIERT DIE LITURGIE?

Die Liturgie der Kirche lädt die Gläubigen ein, die Erfahrungen und Ereignisse ihres Lebens zu feiern. Es werden Erfahrungen des Todes und der Trauer, des Schmerzes und der Verlassenheit, Erfahrungen der Freude, der Zweisamkeit, das Glück gelingenden Lebens gefeiert; in der Liturgie sind auch Menschen anwesend, die aus einem trockenen und mühsamen Alltag kommen, gar manche vermissen Freude und Genugtuung. Menschen kommen mitunter aus der Einsamkeit und der Verzweiflung, aber es gibt auch Menschen, die immer wohl auf sind und am liebsten immer tanzen möchten. Es sind Menschen, die den Alltag ohne große Höhepunkte oder Schwierigkeiten erleben, die einfach zufrieden sind oder aber mit einer gewissen Genugtuung gestalten.

WAS IST LITURGIE UND WAS BEABSICHTIGT SIE?

Im Dokument über die Liturgie haben die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils in wenigen Sätzen festgehalten, was Liturgie ist und sein soll[5]. Sie heben hervor:

a) In der Liturgie vollzieht sich das Werk der Erlösung, d. h. dass in diesen Feiern zum Ausdruck kommt, dass der das Leben fundamental in Frage stellende Tod überwunden ist durch die Treue des Vaters, der seinen Sohn nach seiner Hingabe am Kreuz aus dem Tod nimmt und der sich als der Auferstandene neu erfahrbar macht.
b) Das Leben der Gläubigen wird ein Ausdruck und eine Offenbarung des Geheimnisses des auferstandenen Christus und des Wesens der Kirche.
c) Das liturgische Tun, das Gestalten in der Liturgie, geschieht mit menschlichen Mitteln, in denen sich Gott selbst erfahrbar macht.
d) Die Liturgie ist sichtbares Tun und bringt zugleich Unsichtbares zum Ausdruck. In ihrem Wesen ist Liturgie ein Symbolereignis, durch das das Sichtbare auf Unsichtbares verweist.
e) Menschen geben sich in der Liturgie einer eifrigen Tätigkeit hin und werden dadurch frei für die Verinnerlichung dessen, was sie feiern (sie „schauen" das Gefeierte).
f) Die Feiernden sind ganz in der Welt zugegen, d. h. sie sind ganz von den Erfahrungen dieser Welt geprägt und bringen doch die Sehnsucht nach dem Kommenden zum Ausdruck.

Das menschliche Handeln und Tun ist auf das Göttliche hingeordnet, das Sichtbare soll auf das Unsichtbare verweisen, das Tätige soll zur Ruhe und zur Beschauung bzw. zur Innerlichkeit führen, das gegenwärtig Erlebte soll das finden lassen, was Menschen in ihrer tiefsten Sehnsucht suchen.

Das Ziel der Liturgie besteht also darin, dass die Feiernden „aufgebaut" werden. Dieses positive Ereignis steht nicht undefiniert da, sondern meint aufgebaut werden zur „Wohnung Gottes im Geist" (vgl. Eph 2,21-22). Die Liturgie stärkt die Kräfte der Gläubigen, stärkt ihre Erfahrung des Auferstandenen, damit sie Christus verkünden. Es geht um die Erfahrung der Christusverbundenheit, von der die Mitfeiernden Kunde geben. Es geht also nicht um wortreiche Wissensinhalte, es geht um eine Erfahrung des Herzens, die es versteht, der Sehnsucht des Lebens nach sich selbst Raum zu geben. Diese Sehnsucht erfüllt sich in der Liturgie durch das Geschenk der Gottes- bzw. Christusbeziehung.

[5] Vgl. dazu *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie.* Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E.J. Lengeling („Reihe Lendiger Gottesdienst" 5/6), Münster 1964; vgl. auch R. Kaczynski, *Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie Sacrosanctum Concilium*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2, Freiburg 2004 (Sonderausgabe 2009), S. 60–78.

CHRISTUS SELBST IST DER LITURGE, DER VIELFÄLTIG GEGENWÄRTIG IST UND WIRKT

Die Christusverbundenheit ist aber nicht einfach etwas von Menschen Erdachtes. Sie ist vielmehr selbst ein Geschenk: Wie Gott seinen Sohn in die Welt gibt, um sich selbst erfahren zu lassen, so macht sich in der Liturgie Gott selbst durch Christus im Heiligen Geist (in der Kraft der Verbundenheit) erfahrbar. In der Liturgietheologie sprechen wir daher davon, dass „Christus selbst der Liturge ist" (SC 7), der auf vielfache Weise in der Liturgie gegenwärtig ist und wirkt.

Es war den Konzilsvätern ein Anliegen, diese allgemeine Gegenwart Christi in seiner Kirche und in der Liturgie zu verdeutlichen und an Beispielen besonderer Erfahrung deutlich zu machen. So sprechen sie u. a. davon, dass Christus in seinem Wort gegenwärtig ist, „weil er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche verkündet werden" und sie betonen, dass er „gegenwärtig ist, wenn die Kirche betet und singt". Mystagogisch halten wir daher fest: Wenn in der Kirche gesungen und musiziert wird, wird eine Sprache gesprochen, die in eben diesem Sinne die Gegenwart Christi zum Ausdruck bringt. Im menschlichen Gestalten, konkret im Singen und Musizieren der Menschen, wird Gott selbst erfahrbar, der sich in Christus den Menschen zuwendet. Dies ist ein Ereignis im Heiligen Geist, d. h. ein Ereignis der Beziehung. Wir sind damit zum Kern unserer theologischen Reflexion gekommen. Der eigentliche Therapeut, der die Menschen anspricht und verändert, aufbaut und ermutigt, ist Gott selbst durch Christus Jesus in der Kraft der Beziehung, die er je neu stiftet und erfahren lässt (im Heiligen Geist). Dieser Erfahrung ist das Tun aller in der Liturgie Gestaltenden hinzuordnen, im Besonderen der musikalisch Gestaltenden, die die Sprache der höchsten Kunstform sprechen.

Der mit Gustav Mahler befreundete niederländische Dirigent Willem Mengelberg notierte zu Beginn des vierten Satzes in der Symphonie Nr. 5 (cis-Moll) in seine Dirigierpartitur: „Dieses Adagietto war Gustav Mahlers Liebeserklärung an Alma! Statt eines Briefes sandte er ihr dieses im Manuskript: weiter kein Wort dazu. Sie hat es verstanden und schrieb ihm: Er solle kommen!!!" Eine weitere Notiz merkt an: „Wenn Musik eine Sprache ist, so ist sie es hier – er sagt ihr alles in Tönen und Klängen"[6]. Dieser in Mahlers Werk wohl hervorragende Ort der musikalischen Mitteilung dient mir zu unterstreichen, wie sehr Musik eine Klangrede ist, wie auch Nikolaus Harnoncourt immer wieder betont[7], durch die Mitteilung geschieht und zugleich eine Erfahrung provoziert wird, die weit über die Kraft des gesprochenen Wortes hinausgeht.

[6] Aus dem Programmheft zum Brucknerfest Linz 2007 Klassisch anders, 30. September 2007 im Brucknerhaus Linz, Gustav Mahler, Symphonie Nr. 5 cis-Moll dirigiert von Karen Kamensek, S. 8.

[7] Vgl. N. Harnoncourt, *Musik als Klangrede. Wege zu einem neuen Musikverständnis. Essays und Vorträge*, Salzburg und Wien: Residenz, 5. Aufl. 1985.

Für die Liturgie können wir festhalten: Wenn Menschen musizieren und das Wort Gottes singen und damit zusprechen, „spricht Gott selbst". Gott bedient sich der Musik als Klangrede, um die Herzen der Menschen zu erreichen, sie zu prägen, sie zu trösten, zu ermutigen und ihre Lebensfreude zu bestärken. Diese Klangrede hilft dem Menschen, zu sich selbst zu finden, in sein Inneres hinein, wo er mit sich selbst und mit dem Geheimnis des Geschaffenseins konfrontiert wird. Die musikalischen Fähigkeiten dienen dazu, das Göttliche zum Ausdruck zu bringen. Dieses Wirken verstehe ich als Therapie Gottes am Menschen und will es begründen[8].

MUSIK IM GOTTESDIENST ALS THERAPIE GOTTES

Die Liturgie wird ihrem Wesen entsprechend als Beziehungsereignis zwischen Gott und den Menschen beschrieben, auch als Dialog Gottes mit den Menschen. Wenn Gott Kommunikation stiftet, dann kann er auch als Therapeut im analogen Sinne angesprochen werden, und die Liturgie als Ort, an dem Gott wirkt, ist von therapeutischer Dimension geprägt. Der heilende Charakter oder die therapeutische Dimension der Liturgie[9] wurzelt also im Wesen Gottes, im Paschamysterium der Erlösung und im messianischen Wirken Jesu, das in geistgewirkter Form durch den erhöhten Kyrios weitergeht. Dies geschieht durch die menschlichen Bedingungen des Gestaltens, durch welche die Vergegenwärtigung des Christusereignisses geschieht[10].

DIE BEDEUTUNG DES BIBLISCHEN WORTES ΘΕΡΑΠΕΥΕΙΝ

Die Wörter *therapeuo* und *therapeia,* wie sie in der Heiligen Schrift Verwendung finden, tragen ein breites Bedeutungsspektrum, das von *Diener sein, freundlich behandeln, hochachten, pflegen* bis *sich jemanden zuwenden* oder *sorgfältig ausbilden* reicht[11]. Das aus dem Altindischen herrührende Wort meint Leben erhalten, tragen, das Dienen oder auch Pflege. Im Deutschen versteht man heute allgemein unter Therapie jede Form von Heilung fördernden Maßnahmen.

---

[8] Vgl. dazu E. Kohlhaas, *Kann Kirchenmusik heilsam sein? Kirchenmusik und Musiktherapie*, in: *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven. Ein ökumenisches Handbuch zur Kirchenmusik*, Hg. W. Bönig u. a., Stuttgart: Carus, 2007, S. 220–234.

[9] Vgl. H.-J. Thilo, *Die therapeutische Funktion des Gottesdienstes*, Kassel 1985; *Liturgia e terapia. La sacramentalià a servizio dell'uomo nella sua interezza* („Caro Salutis Cardo" 10), ed. A.N. Terrin, Padova 1994.

[10] Vgl. ebd.

[11] „Diener sein, zu Diensten sein; bedienen; aufwarten; freundlich behandeln; zu gewinnen suchen; gegenüber jemandem gefällig, höflich, dienstfertig, zuvorkommend sein; Gott verehren; jemandem den Hof machen; Aufmerksamkeit und Gefälligkeit erweisen; ehren; hochachten; belohnen; zu gewinnen suchen; pflegen, sorgfältig behandeln; heilen; kurieren; sich jemandem zuwenden; sorgfältig ausbilden; beachten; im Auge haben" (aus dem Altindischen herkommend: *Leben erhalten; tragen; erhalten; das Dienen, die Pflege*).

Gott ist Liebe (vgl. 1 Joh 4,8), die Menschen werden als Abbild Gottes bezeichnet (Gen 1,27). Dieser Gott offenbarte sich dem Mose als der, der mit sorgsamem Herzen das Schicksal seines Volkes sieht (vgl. Ex 3,14.16). In den Erzählungen vom Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten bekräftigt das Volk Israel, dass der Herr sein Volk aus der Knechtschaft in die Freiheit geführt hat, von der Finsternis zum Licht, von der Verzweiflung zur Hoffnung, von der Trauer zur Freude, vom Tod zum Leben (vgl. Ex 12-15). Gott wird besungen, weil er es versteht, „Klage in Tanzen zu verwandeln" (vgl. Ps 30,12a: Responsorialpsalm nach der 4. Lesung in der Osternacht als Antwort auf Jes 54,5-14). Menschen, die diesem Gott Vertrauen schenken, bekräftigen, dass Gott je neu so handeln will. Jeder Generation ist es daher aufgetragen, das Gedächtnis an den Exodus so zu feiern, als ob sie selbst aus Ägypten herausgeführt worden wäre.

Die Propheten, die das Volk immer wieder auf diese Ursprungserfahrung und dieses Urvertrauen zurückführen wollen, beschreiben den Gott Israels im Bild des Hirten, der seine Schafe selber suchen will und sich um sie kümmert (vgl. Ez 34,11), der den verlorengegangenen Tieren nachgeht, die vertriebenen zurückbringt, die verletzten verbindet, die schwachen kräftigt, die fetten und starken behütet (vgl. Ez 34,16; Ps 23). In den Visionen vom messianischen Reich wird vertrauensvoll zum Ausdruck gebracht, dass der Herr selbst die erschlafften Hände wieder stark macht, den Blinden die Augen öffnet, den Tauben das Gehör schenkt, die Lahmen wieder gehen macht und den Stummen ihre Stimme zurückgibt, um der Freude ihren Ruf zu geben (vgl. Jes 35). Das ist die Beschreibung eines Therapeuten. Auch der angekündigte Messias ist vom Vater gesandt, den Armen eine frohe Botschaft zu bringen und alle zu heilen, deren Herz zerbrochen ist. Er sollte statt des Trauergewandes das Freudenöl und statt der Verzweiflung Jubel bringen (vgl. Jes 61).

Jesu Wirken war geprägt von heilvoller Begegnung mit den Menschen. Das Lukasevangeliums bringt es auf den Punkt: *Es ging eine Kraft von ihm aus, die alle heilte* (Lk 6,19). Die Evangelien bezeugen vielfältig von Heilungserfahrungen, die in der Begegnung mit Jesus und in der Berührung durch ihn gründen. Er richtet auf, er ermutigt, er wendet sich im Gespräch den Menschen zu, er spricht über den gütigen und barmherzigen Vater. Jesus ist kein stummer Heiler, er spricht und wirkt Heilsames. Schließlich hat Gott seine heilende Treue darin erwiesen, dass er Christus aus dem Tod genommen hat. So hat er durch die Auferstehung den Tod bezwungen und neues Leben geschenkt, das eine bleibende Beziehung der Liebe am Herzen des Vaters ist.

Schließlich stirbt Jesus für die Liebe zu den Menschen und geht den Weg des Erlösungsleidens. Menschen erfahren, dass ihnen durch die liebevolle Zuwendung Jesu Schuld vergeben und neues Leben ermöglicht ist. In unzähligen Erfahrungen konnten Menschen erahnen, was es bedeutet, Heilung aus schuldverstrickten Situationen zu erfahren durch die liebende Zuwendung, die der Herr immer neu schenkt. In der Erfahrung schwerer und schwerster Schuld ist es die liebende Zusage Gottes, den Menschen nicht fallen zu lassen, sondern ihn in seiner Liebensbezie-

hung zu erhalten, ja aufzurichten und zu trösten, trotz Schuld und Versagens. Die Jüngerinnen und Jünger Jesu haben diese Kunde weitergegeben, weil sie selbst erfahren haben, dass Handauflegung und Gebet im Namen Jesu Heil und Heilung schenkt (vgl. Lk 9,1; Apg 3,1-10; 5,12-16).

Schließlich wird Jesus getötet; in der neuen Erfahrung, dass Christus als der Auferweckte unter den Jüngern und Jüngerinnen gegenwärtig ist, wird eine neue Form der Begleitung Gottes wahrgenommen, die hoffen lässt, selbst einmal durch die Treue Gottes aus dem Tod ins Leben genommen zu sein.

LITURGIE ALS ORT DES THERAPEUTISCHEN WIRKENS GOTTES

Durch die Liturgie der Kirche lebt das Wirken Jesu in geistgewirkter Weise weiter. So ist jede liturgische Feier eine Heilsveranstaltung aufgrund der Heil stiftenden und versöhnenden Begegnung mit dem Herrn. Das Wort Gottes, konstitutiver Bestandteil jeder liturgischen Feier, gibt Antwort auf die bedrängenden Fragen nach Sinn und Ziel des menschlichen Lebens; es gibt Hoffnung und Zuversicht. Die sakramentalen Zeichen feiern in sinnenfälliger Weise Geburt und Neugeburt in Christus (Taufe, Firmung); sie begleiten das Leben im gemeinsamen Gebet und im Mahlhalten (Eucharistie); sie versöhnen je neu mit Gott, dem Urgrund der Liebe (Buße); sie heilen und stärken bei lebensbedrohender Erkrankung (Krankensalbung); sie vermitteln den Geist, um das Erlösungswerk Christi weiterzuführen durch die Verkündigung, die Hirtenaufgabe und die Leitung der liturgischen Feiern (Weihe), und sie befähigen Mann und Frau in ihrer Liebe und Treue, Zeichen zu sein für die Liebe und Treue Gottes zu seinem Volk und für die Liebe Christi zu seiner Kirche und so das Leben umfassend weiterzugeben (Ehe). In allen liturgischen Feiern kann Christus als der erhöhte Kyrios erfahren werden, von dem Kraft ausgeht.

GESUNDHEIT UND KRANKHEIT

Die Weltgesundheitsorganisation definiert Gesundsein auf folgende Weise: „Gesundheit ist der Zustand völligen körperlichen und sozialen Wohlbefindens. Unter Krankheit versteht man jede Störung der körperlichen und geistigen Gesundheit, d. h. die Abweichung von der Norm, die geeignet ist, das Wohlbefinden des Menschen zu stören" (Weltgesundheitsorganisation 1964). Wohlergehen und Krankheit, Leben und Tod sind auch in der Heiligen Schrift keine Sache funktionierender Organe. Leben in biblischem Sinne wird als „Beziehungsexistenz" gesehen, die gesund ist oder die kranken kann. Das Hauptgebot der Liebe erinnert an diese Zusammenhänge: *Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft* (Lk 10,27; vgl. Dtn 6,4). Die Liturgie und in ihr das musikalische Gestalten will die Beziehungsexistenz fördern und damit zu physischer und psychischer Gesundheit verhelfen oder diese pflegen helfen.

Hans Joachim Thilo stellte daher fest: „Für Jesus ist *Leben* gleichzusetzen mit einem ständigen Transzendieren. Oder in der Umkehr: Ohne ständiges Transzendieren gibt es kein *Leben*, sondern nur *Vegetieren*. Kann der Mensch nicht mehr transzendieren, ist er in der Tiefe als krank anzusprechen"[12].

DER BEITRAG DER LITURGIE ZUR THERAPIE GOTTES

Festliches und gottesdienstliches Feiern mit seiner transzendierenden Dimension kann Heilung bewirken. Die Feste der Menschen sind „Urszenen des Menschseins" (Paul Ricoeur). Das Fest, zu dem ja auch wesentlich Musik in den verschiedenen Spielarten gehört, trägt zur Psychohygiene bei. Die künstlerische Dimension liturgischen Gestaltens befähigt den Menschen zur Erhöhung über sich selbst hinaus. Kunst trägt die Fähigkeit zur Transzendierung in sich. Daher ist für das liturgische Feiern immer auch künstlerische Umsetzung, Ästhetik, gefordert. In der neuen Auseinandersetzung um die Schönheit liturgischen Feierns im theologischen Sinne wird von der *ars celebrandi* gesprochen[13]. Diese geforderte Kunst muss ein *Worumwillen* haben. Dieses *Worumwillen* ist in der therapeutischen Dimension im weitesten Sinne zu suchen und zu finden. Die Sehnsucht unzähliger Menschen, die die Liturgie als Orte der heilenden Begegnung suchen, bestätigt, dass Zuwendung, Trost, Freude und Jubel gefunden werden kann. Ist eine solche Erfahrung geschenkt, bestätigt sich die Zusage, dass Liturgie ein Stück Himmel auf Erden sein kann, d. h. Vorwegnahme und Vorausverkosten der himmlischen Herrlichkeit (vgl. SC 7), in der Zeitlosigkeit ausgemacht wird als ein Ort der Gottesbegegnung, in der das Herz der Menschen mit der Stimme im Einklang steht und zugleich die himmlische Gnade wirkt (vgl. SC 11).

WIE ABER WIRD DIESE WIRKUNG ERREICHT?

Die Liturgie ist ein Symbolereignis der Begegnung Gottes mit den Menschen; das musikalische Gestalten nimmt an dieser Dimension teil, entfaltet sie und vertieft sie. Nicht von ungefähr hat die Liturgiekonstitution die Aufgabe der Musizierenden daher einen „wahrhaft liturgischen Dienst" bezeichnet (vgl. SC 29), durch deren Dienst der Glaube genährt und das Herz zu Gott hin erweckt bzw. gefördert wird (vgl. SC 33). Die Sprache der Liturgie und der Musik ist künstlerischer Art, d. h. es

[12] Vgl. H.J. Thilo, *Die therapeutische Funktion*..., Kassel 1985, S. 25.

[13] Vgl. dazu beispielsweise folgende Publikationen: R. Sauer, *Die Kunst, Gott zu feiern. Liturgie wiederentdecken und einüben*, München 1996; *L'arte del celebrare. Atti della XXVII Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Brescia, 30 agosto – 4 settembre 1998* („Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia" 102), Roma 1999; *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*, Hg. M. Hobi, Zürich 2007; *Ars celebrandi. Guida pastorale per un'arte del celebrare*, Monastero di Bose: Edizioni Qiqajon 2008; C. Capomaccio, *Arte Liturgica. L'arte che celebra il Mistero* (introduzione di Mons. Marco Frisina), Napoli 2008.

ist dieser Sprache, der Klangrede, ein intensiverer Ausdruck und eine intensivere Wirkung geschenkt als dies im Regelfall das gesprochene Wort besitzt. Theologisch verankern wir diese Wirkung wiederum im Gottes- und Schöpfungsgeheimnis. *Simone Weil* bringt es ins Wort:

> Ein Kunstwerk hat einen Urheber,
> und dennoch, wenn es vollkommen ist,
> eignet ihm etwas wesenhaft Anonymes,
> es ahmt die Anonymität der göttlichen Kunst nach.

In der überaus interessanten Sammlung HINÜBERGEHEN. Das Wunder des Spätwerks, hat Joachim-Ernst Berendt musikalische Werke gesammelt, die mit ihrer Sprache dieser Beschreibung von musikalischer Kunst ganz und gar entsprechen[14]. Das Werk verweist über sich hinaus, im religiösen Sinne gesprochen, dorthin, wo das Lebensziel zu suchen ist. Ob dies Pergolesis *Stabat mater* ist oder Johann Sebastian Bachs *Kunst der Fuge* (Contrapunktus Nr. 14) oder auch Joseph Haydns letztes Werk *Quartett opus 103* oder, um damit abzuschließen, der Schlusschor in Händels *Jephta*, aller wahrhaften Kunst gemeinsam ist, das etwas Andere, das mitschwingt und erhebt, fasziniert und zu Tränen rührt, weil tief in unserem Inneren Berührung stattfindet. Um diese Berührung geht es in jeder Art von kunstvoller Musik (auch niederschwelligerer), insbesondere in der gottesdienstlichen Musik, die vom Wort des Herrn selbst geprägt und getragen ist. Diese Berührung wandelt und verwandelt, das ist jene Wandlung, von der zu Recht in der Liturgie die Rede sein kann und soll.

IM MUSIKALISCHEN GESTALTEN DER LITURGIE DIE THERAPIE GOTTES ENTDECKEN

Jede liturgische Feier folgt einem logischen Aufbau, einer durchdachten Struktur, die mit den einzelnen Elementen verfolgt und ausgestaltet wird.

Lassen Sie mich dies am Beispiel des 4. Sonntags der österlichen Bußzeit (Quadragesima) im Lesejahr A erläutern, an dem das Evangelium vom Blindgeborenen gelesen wird. Anamnetisch wird der feiernden Gemeinde Christus vor Augen geführt, der als der erhöhte Herr den Menschen auch heute in ihren Blindheiten begegnet und sie zum Glauben und zum Sehen führen will. Gott selbst durch Jesus Christus im Heiligen Geist will in dieser Feier eine solche Erfahrung eröffnen; die Liturgie und in ihr das musikalische Gestalten wissen sich dieser Aufgabe verpflichtet.

Der Eröffnungsgesang führt wie eine Ouvertüre zu den Inhalten dieser Liturgie. Er ruft die Feiernden zur Freude und verspricht den Traurigen, sich satt trinken

[14] J.-E. Berendt, *Hinübergehen. Das Wunder des Spätwerks. Das Buch zur Musik*, Frankfurt, 3. Aufl. 1998.

zu können *an der Quelle göttlicher Tröstung* (Jes 66,10-11). Dass in diesem Zusammenhang gezeigt werden könnte, welche therapeutische Wirkung das gemeinsame Singen oder das Musizieren am Beginn eines Gottesdienstes hat, um ruhig, einstimmig und eingestimmt zu werden oder zur Harmonie zu finden, zur Erfahrung von Gemeinschaft zu finden, will ich nur kurz andeuten. In der alttestamentlichen Lesung wird die Berufung Davids zum König über Israel und dessen Salbung geschildert. Bei der Wahl Davids heißt es, dass *Gott nicht auf das sieht, worauf der Mensch sieht. Der Mensch sieht das, was vor den Augen ist, der Herr aber sieht das Herz* (1 Sam 16,7). Hier wird ein Gottesbild vermittelt, das deutlich macht, dass Gott in die Tiefen des Herzens schaut und den Menschen erkennt in seinem innersten Wesen. Eine solche Begegnung ist von der lebensbegleitenden und wohlwollenden Haltung geprägt, die stärkt, aufbaut und verwandelt. Es folgt der Hirtenpsalm (vgl. Ps 23), der als Gesang über die Sprache der Musik vermittelt wird, an den sich die zweite Lesung aus dem Epheserbrief anschließt mit dem Hinweis, dass die Gläubigen durch den Herrn zum Licht geworden seien (vgl. Eph 5,8-14). Das Evangelium schildert die Heilung des Blindgeborenen, auf das mit dem musikalischen Ruf *Ich bin das Licht des Lebens. Wer mir nachfolgt, hat das Licht des Lebens* (Joh 8,12) hingeführt wird. Im Fortgang der Feier werden diese Inhalte ausgelegt und besprochen (Predigt); in den Fürbitten bittet die Gemeinde, dass Gott möglichst viel Blindheit von dieser Welt nehme und durch das Wirken der Menschen möglichst viel Blindheit geheilt und viele Herzen zu Gott geführt werden. Im eucharistischen Geschehen bringt sich die Gemeinde mit allen einzelnen in ihrer Verfügbarkeit für das Wirken Gottes in Jesus Christus dar und der Herr schenkt sich im Brot zur Nahrung als Lebens-Mittel für diese Bereitschaft. Es ist Beziehungsgabe, die er gibt. Die Musizierenden, ganz drinnen in diesem Ereignis der Christusbegegnung, können daher nicht anders als im Kommuniongesang, der den Kommunionempfang der Gemeinde begleitet, auszurufen: „Der Herr salbte *meine* Augen; *ich* ging hin, wusch *mich* und [*ich*] *wurde sehend* und [*ich*] *glaube* an Gott". Wer so singen kann, erfährt Gott als Therapeuten, ist durch die Wirkungen der therapeutischen Dimension der Liturgie gegangen.

Mir ist klar, dass „Therapie" dabei differenziert betrachtet werden muss, aber es ist eine Form, wie Gott in uns wirkt und mit uns handelt. Sie verändert zum Positiven und gibt dem Leben Trost, neue Kraft und Hoffnung, möglicherweise vermittelt sie neuen Atem und neuen Rhythmus, Durchatmen und Erholung, Freude und neuen Mut. So will ich nochmals erinnern, was wir am Beginn überlegt haben. Zum gesprochenen Wort kommt die Macht der Musik, wer eine solche Erfahrung künstlerisch-musikalisch ausdrückt, der kommt aus dem Innenraum und führt in das Innere des Menschen, wo Gott Heimat hat und Heimat sucht.

WELCHE ART VON MUSIK KANN THERAPEUTISCH SEIN?

Kommen wir an dieser Stelle zurück zu dem eingangs erwähnten Jugendlichen, der von sich behauptet, er sei nach der langen Diskonacht ein anderer und wie neu geboren und könne nun wieder getrost die Woche beginnen. Musik therapiert, das wissen viele wissenschaftliche und therapeutische Wissenschaften und Praktiken zu berichten und für sich in Anspruch zu nehmen. Wenn dieser Jugendliche durch die Rhythmen bewegt und durch die Musik geleitet seinen inneren Stau durch die Musik bewegt aufbricht und dabei eine Art der Befreiung erfährt, dann ist dies seine Form, um Therapie zu erfahren. Ich will an dieser Stelle nicht vergessen, darauf hinzuweisen, dass die Sprachmöglichkeiten der Musik ja sehr unterschiedliche sind.

Forschungserkenntnisse belegen, dass neurophysikalische Gegebenheiten beim Menschen ebenso mitwirken wie z. B. sozialbiologische Prägungen. Welche Musik auf den Menschen wirkt und in welcher Form, wird in den Menschen oft schon vom Mutterschoß an prägend angelegt. Daher ist es auch für den Gottesdienst wichtig, dass alle Menschen in ihrer musikalischen Sprachform therapeutisch angesprochen werden. Nicht nur die sogenannte klassische geistliche Musik eignet sich dafür, auch moderne Formen der liturgischen Musik wie das sogenannte Neue Geistliche Lied, aber auch Jazz oder andere neue Formen der Musik und, ich muss es sagen, auch Formen der Volksmusik, vgl. die Musik um Weihnachten oder auch eine Messe wie die Katschtaler-Messe, die mit den einfachen Mitteln musikalischen Gestaltens auskommen und auf einer sehr schlichten, mitunter sogar banalen Textbasis beruhen.

Das Konzil hat zwar festgehalten, dass „die Kirche alle Formen wahrer Kunst, welche die erforderlichen Eigenschaften besitzen", für den Gottesdienst zulässt (vgl. SC 112); nun ist aber zu fragen, wie das Ziel erreicht wird, das angepeilt wird, nämlich „die Ehre Gottes und die Heiligung der Gläubigen" (SC 112).

Ich sage es anders: Wenn eine Musik die erforderlichen Eigenschaften besitzt, um in den inneren Raum der Gottesbegegnung zu führen und dabei die Bedingungen der Menschen und ihre Prägungen berücksichtigt, dann kann sie sich auch als liturgische Musik eignen. In diesem Sinne werden afrikanische Gläubige, die vom Klang der Buschtrommeln geprägt sind, in dieser musikalischen Sprache vielleicht eher ihre religiöse Erfahrung finden als mit der Bachfuge. Jugendliche werden eher in ihrer musikalischen Sprache Innerlichkeit erfahren als in einer für sie fremden Klassik, deren Sprachwelt sich nicht eröffnet. Auch wenn dazu nun vieles zu reflektieren und zu sagen wäre, gehe ich noch einen Schritt weiter und formuliere einige Voraussetzungen der therapeutischen Wirkungen von Musik im Menschen, wie sie von unterschiedlichen Wissenschaften aufgezeigt werden[15].

[15] Vgl. dazu z. B. H.-H. Decker-Voigt, *Aus der Seele gespielt. Eine Einführung in die Musiktherapie. Mit vier Beiträgen von Eckhard Weymann*, München, 5. Aufl. 2000.

FAZIT: DIFFERENZIERTES GESTALTEN

Zurück nun zur liturgischen Musik. Gott teilt sich im Kommunikationsereignis Liturgie auch und besonders über die Klangrede mit. Der Mensch seinerseits kann sich in der musikalischen Sprache vor Gott und voreinander zur Sprache bringen. Diese zweite Dimension ist vor allem dann zu bedenken, wenn nicht für andere in der Gottesdienstgemeinde musiziert wird, sondern die ganze Gemeinde singt oder vielleicht gegebenenfalls sogar tanzt. Der solistisch vorgetragene Psalm mit seinen unterschiedlichen Stimmungen der Freude und der Zuversicht, der Trauer und der Angst, der Not und der Hoffnungslosigkeit etwa bedarf eines entsprechenden Könnens, damit dieser in seiner ureigenen Intention als Gottesbegegnung wahrgenommen wird. Auch müssten meines Erachtens die vielen Kompositionen aus den Werken der Komponisten in die Liturgie Eingang finden, in denen Lebenssituationen und Gotteserfahrungen transportiert werden und nicht einfach zum klassischen kirchlichen Gut gehören. Mit diesen Möglichkeiten der Musik bis hin zu Formen auch der jugendgerechten oder auch einfach unterschiedlichen musikalischen Sprache kann der Reichtum der therapeutischen Musik für die Liturgie vergrößert werden. Es muss bewusst sein, das lehren neue wissenschaftliche Erkenntnisse, dass die Menschen zwar gemeinsame Voraussetzungen mitbringen, aber zugleich auch ihre Prägungen haben, die nicht einfach übergangen werden dürfen bzw. können.

Zusammenfassende These: Therapie dient zur Stärkung oder Wiedererlangung der Gesundheit oder des Wohlbefindens vor allem auch im menschlichen Miteinander. Liturgische Musik will dieses Wohlbefinden unter Menschen und die innere Harmonie mit Gott als eine wesentliche Voraussetzung für physische und psychische Gesundheit pflegen und fördern.

Dabei ist bewusst, dass auch schon die menschliche Stimme in die Welt der Klangrede gehört. Es muss den Musikalisch Verantwortlichen in den Gottesdienstgemeinden vor Augen stehen, welche Möglichkeiten der positiven Gestaltung im Sinne der Therapie Gottes die Musik bietet und zugleich bedacht werden, dass es aber sehr unterschiedliche Rezipienten gibt, die auf das, was liturgische Musik zu sein hat, ansprechen. Unter Wahrung der künstlerischen Prinzipien muss aber im Sinne des wahren Therapeuten die Vielfalt gepflegt und akzeptiert werden.

TO THE THERAPEUTIC DIMENSION OF THE MUSICAL SHAPE IN THE LITURGY

Summary

Therapy is meant to strengthen or extend one's health or well-being. Liturgical music wishes to maintain and support this well-being between people and an inner harmony with God as a substantial condition of a physical and psychological health.

It is a common knowledge that a human voice belongs to the world of sounds. A person

responsible for a musical side of a liturgical celebration in his community must remember which possibilities of a positive combination are allowed in a musical therapy and which can be considered as appropriate for a contact with God. He must also remember that there are many different listeners who respond to what we understand as a liturgical music. While keeping the artistic principles a real „therapist" must maintain and accept the existing variety of options.

TERAPEUTYCZNY WYMIAR MUZYCZNEJ STRONY CELEBRACJI LITURGICZNEJ

Streszczenie

Celem terapii jest wspieranie bądź poprawa zdrowia człowieka. Muzyka liturgiczna z kolei ma za zadanie podtrzymywanie i wspieranie właściwych relacji międzyludzkich oraz pogłębianie wewnętrznej harmonii z Bogiem, która stanowi istotny warunek dobrego samopoczucia, a nawet zdrowia psychicznego i fizycznego. Osoba odpowiedzialna za muzyczną stronę celebracji liturgicznej (posługi) w swojej wspólnocie powinna pamiętać o tym, jakie zestawienia dźwięków są dopuszczalne w terapii muzycznej i które z nich służą nawiązywaniu komunii z Bogiem. Powinna również zdawać sobie sprawę, że istnieje bardzo wielu odbiorców muzyki liturgicznej, a co za tym idzie – różnorodność jej recepcji. Dbałość o stronę artystyczną „terapii" musi zatem współistnieć z akceptacją środowiska, do którego jest skierowana.

Schlüsselwörter: Kirchenmusik, Liturgie, Musiktherapie, Therapie
Keywords: Church-music, liturgy, music-therapy, therapy
Słowa kluczowe: liturgia, muzyka kościelna, terapia, terapia muzyczna

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 226–246

Jan-Heiner Tück
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.
Theologische Fakultät

VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN
Zur poetischen Theologie des Hymnus *Adoro te devote*

Der Hymnus *Adoro te devote* ist ein beeindruckendes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit, das ursprünglich auf den Augenblick der Elevation der konsekrierten Hostie während des Hochgebets bezogen ist. Nicht zufällig ist das Gedicht unter dem Titel *Oratio in Praesentia Corporis Christi* tradiert[1] und dann auch außerhalb der Messe zur Anbetung des Allerheiligsten herangezogen worden[2]. Anders als etwa die Fronleichnamshymnen *Lauda Sion*[3] und *Pange lingua*[4], in denen Thomas von Aquin das Mysterium der Eucharistie in poetischer Sprache zum Ausdruck bringt, weist das Gebet *Adoro te devote* eine direkte Anre-

[1] G.M. Dreves, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta Hymnica mit literarhistorischen Erläuterungen*, Teil 1, Leipzig 1909, 359. Pius V. ließ den Hymnus unter die Danksagungsgebete des Priesters in das Missale von 1570 aufnehmen. Vgl. A. Heinz, Art. *Adoro te devote*, LThK^3 1 (1993), S. 169.

[2] Die eucharistische Anbetung außerhalb der Messe scheint erst relativ spät, nämlich zu Beginn des 13. Jahrhunderts aufgekommen zu sein. Vgl. dazu den materialreichen Beitrag von P. Browe, *Die Entstehung und Verbreitung der Sakramentsverehrung*, in: Ders., *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Rom 1967, S. 18 f.

[3] Vgl. dazu J.-H. Tück, *Die Sequenz* Lauda Sion *als poetische Verdichtung der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin*, „Theologie und Glaube" 93 (2003), S. 475–497.

[4] Vgl. A. Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*, Bd. 3: *Leib und Leben*, Paderborn 1998, S. 305–324; N. Lohfink, *Das „Pange Lingua" im „Gotteslob"*, „Bibel und Liturgie" 76 (2003), S. 276–285.

destruktur auf. Es ist die im Zeichen des Brotes verhüllte Gegenwart Christi, die das Gebet provoziert. Der Charakter eines innigen Zwiegesprächs wird durch die ungewöhnliche Häufung der Personalpronomina, die emphatischen Vokative und Namensanrufungen unterstrichen.

Bevor eine theologische Interpretation des Hymnus versucht wird, sei eine Vorbemerkung gestattet, die sich auf die Frage nach der möglichen Aktualität mittelalterlicher Eucharistiespiritualität bezieht. Man hat der (spät)mittelalterlichen Schaufrömmigkeit oft eine *Verdinglichung* des eucharistischen Brotes vorgeworfen, hat bemängelt, dass durch die forcierte Hostienverehrung der Mahl- und Gemeinschaftsaspekt der Eucharistie verdunkelt worden sei. Gerade die Fokussierung auf den Augenblick der Wandlung, der durch die Elevation der konsekrierten Gaben augenfällig inszeniert[5] und durch das Geläut der Kirchenglocken auch *extra muros ecclesiae* akustisch wahrnehmbar gemacht wurde, habe das Sensorium für den Gesamtzusammenhang der eucharistischen Liturgie nicht selten stark verkümmern lassen. Der Priester brachte am Alter das eucharistische Opfer dar, die Gläubigen verrichteten parallel dazu Gebete und kommunizierten in aller Regel nur mit den Augen. Eine starkes Gefühl der persönlichen Unwürdigkeit führte dazu, dass der Kommunionempfang immer mehr durch den visuellen Kontakt bei der Elevation ersetzt wurde. Die Initiative Papst Pius X., den regelmäßigen Kommunionempfang der Gläubigen zu fördern sowie die Liturgische Bewegung des 20. Jahrhunderts mit ihrer Neuorientierung an den biblischen und patristischen Quellen der Liturgie haben – um es abgekürzt zu sagen – diese Engführung korrigiert und den Gedanken der tätigen Teilnahme (*actuosa participatio*) aller Gläubigen wieder ins Zentrum des kirchlichen Bewusstseins gerückt.

Gleichwohl dürfte eine Kritik, welche in der mittelalterlichen Eucharistiefrömmigkeit nichts als eine verhängnisvolle, längst obsolet gewordene Entgleisung zu erkennen glaubt, einen anderen Aspekt übersehen: die Tatsache nämlich, dass gerade die Materialität des eucharistischen Zeichens vor dem Missverständnis bewahrt, die sakramentale Gegenwart Christi sei abhängig von der Bewusstseins- oder Erinnerungsleistung des Beters bzw. der versammelten Mahlgemeinschaft[6]. Es ist die verborgene Präsenz Christi, welche die Gegenwart des Beters sammelt und bestimmt, nicht umgekehrt. Würde die eucharistische Gegenwart erst durch die Aufmerksamkeit des Beters (oder der versammelten Gemeinschaft) zustande kommen, wäre sie gleichsam gebunden an den subjektiven (oder kollektiven) Akt einer Bedeutungszuschreibung, spiegelte sich das endliche Bewusstsein lediglich

[5] Vgl. zum Hintergrund P. Browe, *Die Elevation in der Messe*, in: Ders., *Eucharistie im Mittelalter. Liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht*. Mit einer Einführung hg. von H. Lutterbach, Th. Flammer, Münster 2003, S. 475–509.

[6] Dies dürfte ein mögliches Missverständnis der Transsignifikationslehre sein, wenn nicht hinreichend klar betont wird, dass Gott die „Bedeutungsumstiftung" der Zeichen von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi vornimmt. Vgl. zum Hintergrund: B.J. Hilberath, Art. *Transsignifikation*, LThK^3 10 (2000), S. 177.

im andern seiner selbst und betete letztlich sein eigenes Produkt an. Man hätte es in der Tat mit einer Form spiritueller Idolatrie zu tun, würde man das anbeten, was man zuvor *selbst* in einem feierlichen Akt als heilig deklariert hat[7].

Vor diesem Hintergrund lässt sich gerade in der *dinglichen* Vermittlung der eucharistischen Präsenz ein elementarer Vorzug sehen. Das materielle Zeichen des Brotes erlaubt uns nämlich, die irreduzible Exteriorität der Gegenwart Christi wahrzunehmen[8]. Wie wir beim Empfang der Kommunion nicht einfach den Leib Christi in unser organisches Leben assimilieren, sondern vielmehr selber in den mystischen Organismus des Leibes Christi assimiliert werden[9], so stellen wir bei der eucharistischen Betrachtung nicht Christus in den Horizont unserer Gegenwart, sondern werden selbst in den Horizont der Gegenwart Christi hineingenommen, der unsere Zeit übergreift: derselbe Christus gestern, heute und in Ewigkeit. Dies geschieht selbstverständlich nur, wenn wir uns in seine Gegenwart hineinnehmen lassen. Wer sich die Zeit nimmt und seine von Sorgen durchsetzte Gegenwart bewusst in die Gegenwart Christi hineinstellt, der wird sein Leben mit anderen Augen, genauer mit den Augen des Anderen sehen: „Je Le vise et Il me vise"[10].

[7] Auch ist die bisweilen beobachtbare Tendenz, die „Qualität" einer Eucharistiefeier an der „Intensität" der Gemeinschafts- und Kommunikationserfahrung messen zu wollen, problematisch. Mit provokanter Schärfe hat jüngst der Schriftsteller Botho Strauß gegen ein an der Alltagskommunikation abgelesenes Verständnis von Liturgie Stellung genommen: „Ein Katholik, der meint, er kommuniziere mit Gott, gehört auf der Stelle exkommuniziert. Zu Gott betet man, und man unterhält nicht, sondern man empfängt die Heilige Kommunion". B. Strauß, *Der Untenstehende auf Zehenspitzen*, München–Wien 2004, 41. Die Kritik an Banalisierungstendenzen sollte allerdings keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, dass die Wort–Antwort–Struktur der Liturgie sowie der Empfang der Eucharistie die Gläubigen zutiefst in ein Kommunikationsgeschehen hineinzieht, das sie im übrigen nicht nur mit Gott, sondern auch untereinander zusammenschließt.

[8] Vgl. J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1980, bes. Kap. VI. Dazu H. Zaborowski, *Enthüllung und Verbergung. Phänomenologische Zugänge zur Eucharistie*, „Herder-Korrespondenz" 57 (2003), S. 580–584.

[9] Vgl. Augustinus, *Conf*. VII, c. 10, wo Christus folgende Worte in den Mund gelegt werden: „Nicht du verwandelst mich in dich sowie die Speise deines Leibes, sondern du wirst in mich verwandelt werden. – Non tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me". Vgl. auch S. Thomas, *Super Ioannem* VI, Lectio VII (Marietti), nr 972: „Non enim cibus iste convertitur in eum qui sumit, sed manducantem in se".

[10] Zitiert nach E. Schillebeeckx, *Die eucharistische Gegenwart*, Düsseldorf 1967, S. 10. Vgl. zum Hintergrund dieses Wortes F. Trochu, *Der heilige Pfarrer von Ars. Johannes-Maria-Baptist Vianney (1786–1859)*. Übersetzt von Justinian Widlöcher, Stuttgart–Degerloch 1952, S. 157, der den Pfarrer von Ars folgende Begebenheit berichten lässt: „Hier in der Pfarrei lebte ein Mann, der vor einigen Jahren gestorben ist. Frühmorgens vor seinem Gang aufs Feld, ließ er seine Hacke vor der Tür stehen, trat in die Kirche und vergaß sich dort vor seinem Gott. Ein Nachbar, der auf dem gleichen Stück arbeitete und die Gewohnheit hatte, ihn zu beobachten, wunderte sich über seine Abwesenheit. Er kehrte um, und im Gedanken, er könnte ihn vielleicht daselbst treffen, kam ihm der Einfall, in die Kirche zu gehen. Tatsächlich traf er ihn dort. – ‚Was machst du denn so lange da?' fragte er ihn. Worauf der andere die Antwort gab: ‚Ich schaue den lieben Gott an, und der liebe Gott schaut mich an'".

In diesem Wort findet sich das Wesen der eucharistischen Betrachtung auf den Punkt gebracht, das heute vielen Gläubigen fremd geworden zu sein scheint. Dabei konfrontiert uns die Anwesenheit des Allerheiligsten mit einer Wirklichkeit, die unsere immer begrenzte interimistische Aufmerksamkeit überschreitet. Der in der Gestalt des Brotes anwesende Christus ist es, der uns zum Verweilen einlädt; er ist es, der unser vagabundierendes Bewusstsein sammelt und zentriert; er ist es, der unser Leben ändern will. Kontemplative Eucharistiefrömmigkeit reagiert damit immer auch auf die Tatsache, dass im Augenblick des Empfangs der Hostie (und in den wenigen Minuten danach) das Unermessliche kaum zu ermessen ist, dass Jesus Christus, der in seinem Leben und Sterben alles für uns gegeben hat, sich hier in sakramentaler Gestalt neu schenkt. Die Tatsache, dass wir die eucharistische Gabe, das *corpus Christi,* immer nur unzureichend würdigen können, versucht das betrachtende Verweilen vor der verborgenen Gegenwart Christi auszugleichen. Eucharistische Anbetung sollte daher nicht einfach als Konkurrenz, sondern als komplementäre Entsprechung zur liturgischen Feier der Eucharistie verstanden werden. Gerade in unserer von Hektik und Aktionismus geprägten Lebenswelt kann das Innehalten eine heilsame Unterbrechung sein. Im meditierenden Nachvollzug des unbedingten Selbsteinsatzes Jesu ist die eucharistische Anbetung darüber hinaus Anstoß, sich im eigenen Handeln von der Aufmerksamkeit für die anderen bestimmen zu lassen. Mit Christus kommunizieren, vor der Gabe seiner Gegenwart verweilen heißt deshalb immer auch, sich hineinnehmen zu lassen in seine zuvorkommende Haltung den anderen gegenüber. Denn wer „Gottes Antlitz nicht aus der Kontemplation kennt, wird es in der Aktion nicht wiedererkennen, selbst dann nicht, wenn es ihm aus dem Antlitz der Erniedrigten und Beleidigten entgegenleuchtet"[11]. Kommunion und Kontemplation gehören daher zusammen, und der Generalverdacht einer weltflüchtigen, auf die reine Innerlichkeit fixierten Spiritualität geht an der Sache vorbei.

Das betrachtende Verweilen vor dem Allerheiligsten kann nun schweigend erfolgen, es kann sich aber auch in doxologischer Sprache äußern, die sich in die Modi des Preisens, Dankens und Bittes auffächert. Eine der poetisch dichtesten Zeugnisse mittelalterlicher Eucharistiefrömmigkeit ist der Hymnus *Adoro te devote,* der mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit von Thomas von Aquin verfasst wurde. Er wird hier in der kritischen Rekonstruktion von Robert Wielockx[12] geboten und mit einer möglichst wörtlichen Übersetzung ins Deutsche versehen:

[11] H.U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, S. 73. Weiter heißt es: „Auch die Feier der Eucharistie ist Anamnesis und darin Kontemplation der Liebe mit Liebe; und nur von ihr her ergeht ein christliches *Ite Missa–Missio est!* in die Welt".

[12] Vgl. R. Wielockx, *Poetry and Theology in the Adoro te deuote. Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ' Uniqueness*, in: K. Emery, J. Wawrykow, *Christ among the Mediaeval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, Notre Dame 1998, S. 157–174. Wielockx hat 51 Textzeugen beigezogen und vor allem auf der Grundlage der vierten und endgültigen Version der *Ystoria sancti Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco die vorliegende

Adoro te devote, latens veritas, te quae sub his formis vere latitas.	Ich bete dich hingebungsvoll an, verborgene Wahrheit, dich, die du unter diesen Gestalten wahrhaft verborgen bist.
Tibi se cor meum totum subicit, quia te contemplans totum deficit. Visus, tactus, gustus, in te fallitur, sed auditu solo tute creditur. Credo quidquid dixit dei filius, nihil veritatis verbo verius.	Dir unterwirft sich mein ganzes Herz. Weil es dich ganz betrachtend unzulänglich ist. Gesicht, Tastsinn und Geschmack täuschen sich in Dir, aber durch Hören allein wird sicher geglaubt. Ich glaube, was auch immer gesagt hat Gottes Sohn, Nichts [ist] wahrer als der Wahrheit Wort.
In cruce latebat sola deitas, sed hic latet simul et humanitas.	Am Kreuz war verborgen allein die Gottheit, aber hier ist zugleich auch verborgen die Menschheit.
Ambo vere credens atque confitens, peto quod petivit latro paenitens. Plagas sicut Thomas non intueor, deum tamen meum te confiteor.	Beide, wahrhaft glaubend und bekennend, suche ich, was der büßende Schächer gesucht hat. Wie Thomas sehe ich die Wunden nicht, dennoch bekenne ich dich als meinen Gott.
Fac me tibi semper magis credere, in te spem habere, te diligere.	Mach, dass ich dir immer mehr glaube, in dich Hoffnung setze, dich liebe.
O memoriale mortis domini, Panis vivus vitam præstans homini.	O Denkmal an den Tod des Herrn, lebendiges Brot, das dem Menschen Leben gewährt.
Præsta mihi semper de te vivere, et te mihi semper dulce sapere.	Gewähre mir, immer von dir zu leben, und dass du mir immer süß schmeckst.
Pie pellicane, Iesu domine, me immundum munda tuo sanguine.	Frommer Pelikan, Jesus Herr, mich Unreinen reinige durch dein Blut.
Cuius una stilla salvum facere, totum mundum posset omni scelere.	Davon ein Tropfen könnte heil machen die ganze Welt von jeder Schuld.
Iesu, quem velatum nunc aspicio, quando fiet illud quod tam sitio? te revelata cernens facie, visu sim beatus tuæ gloriæ. Amen.	Jesus, den ich verhüllt jetzt anblicke, wann wird jenes geschehen, wonach ich so dürste? Dich mit unverhülltem Angesicht sehend, durch die Schau deiner Herrlichkeit möge ich selig sein. Amen.

Lange wurde die Authentizität des *Adoro te devote* in Frage gestellt, die Verfasserschaft des Thomas von Aquin in Zweifel gezogen. In der ersten Biographie des Aquinaten, die aus der Feder des Wilhelm von Tocco stammt, wird berichtet, Thomas habe dieses Gebet auf dem Sterbebett geschrieben, um ein letztes Mal Zeugnis von seinem Glauben an die reale Gegenwart Christi im Sakrament der Eucharistie abzulegen. Die kritische Edition der *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* durch Claire Le Brun-Gouanvic[13] und die Studien von Robert Wielockx haben die Zweifel an der Verfasserschaft des Thomas zerstreuen können[14]. Insbesondere Wielockx hat für die Verfasserschaft des Thomas drei Argumente beigebracht. 1. Von den 51 bekannten Textzeugen überliefern 44 ausdrücklich den Namen des Thomas von Aquin, von keiner Version wird hingegen der Hymnus einem anderen Verfasser zugeschrieben. 2. Die Geographie der handschriftlichen Überlieferung verweist in die Nähe von Neapel, den Entstehungsort der *Ystoria sancti Thome*. 3. Über die externen Kriterien hinaus können die poetische Form sowie der theologische Gehalt die Autorschaft des Thomas von Aquin bestätigen.

ZUM AUFBAU

Lenkt man die Aufmerksamkeit auf die Gestaltung der Endsilben, dann wird leicht erkennbar, dass sich der Hymnus in zwei große, symmetrische Teile untergliedert: Während die Verse 1-14 *konsonantisch* enden, weisen die Verse 15–28 eine *vokalische* Endung auf. Die weitere Binnendifferenzierung der beiden Teile lässt sich an der Reimstruktur ablesen. Was den ersten Teil des Hymnus anlangt, so fällt auf, dass die Verse 1–2 und 9–10 denselben Endreim (*-itas*) aufweisen. Sie umrahmen die Verse 3–8, die drei thematisch eng verbundene Distichen bilden. Zugleich ist bemerkenswert, dass der erste Teil des Hymnus über diese Inklusion hinaus zwei weitere Distichen umfasst (VV. 11–14), die man mit Wielockx als

Textgestalt erhoben. Er selbst erörtert die Abweichungen von der üblichen Textfassung, die auf A. Wilmert zurückgeht. Vgl. A. Wilmert, *La tradition littéraire et textuelle de l'Adoro te devote*, „Recherches de Théologie ancienne et médiévale" 1 (1929), S. 21–40 und 149–176 sowie: Ders., *Auteurs spirituels et texts dévots du moyen âge latin*, Paris 1932, S. 361–414. Die vorliegende Textgestalt divergiert vor allem in der poetischen Form. Während Wilmart den Hymnus in Anlehnung an nachmittelalterliche Editionen in Strophenform tradiert, hat Wielockx die originale Form in 14 Distichen wieder hergestellt – eine Rekonstruktion, die auch aufgrund der Paarreimgestaltung plausibel ist.

[13] *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323): éd. critique, introd. et notes C. le Brun–Gouanvic, Toronto 1996, S. 72–75.

[14] So J.-P. Torrell, *Adoro te. La plus belle prière de saint Thomas*, in: Ders., *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris 2000, S. 370. Vgl. zur Authentizität der Verfasserschaft auch J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Vestigia 13), Paris 1993, S. 193–197.

„Kadenz" bezeichnen kann. Die poetische Struktur folgt also einer „Inklusion bei gleichzeitiger Exklusion"[15].

Dasselbe Gestaltungsprinzip lässt sich auch für den zweiten Teil des Hymnus aufweisen, allerdings mit einer signifikanten Abweichung. Die drei Distichen 15–16, 19–20 und 23–24 kommen in der Endreimgestaltung (*-ere)* überein. Damit steigt die Zahl der inkludierenden Verse von vier im ersten Teil (Verse 1–14) auf sechs im zweiten Teil des Hymnus (Verse 15–24). Entsprechend ist auch die Struktur der umrahmten Verse verschieden. Statt eines ungeteilten Blocks, wie er den ersten Teil bestimmt (Verse 3–8), gibt es im zweiten Teil zwei voneinander getrennte Distichen, die jeweils eigens umrahmt sind und durch emphatische Anrufungen auffallen (Verse 17–18 und 21–22). Die letzten vier Verse (25–28) bilden eine Art Schlusskadenz. Bei der Interpretation wird auf diese Struktur zu achten sein.

INTERPRETATION

Der Hymnus beginnt mit dem Vers: *Adoro te devote, latens veritas*. Der Beter, der angesichts der elevierten Hostie innehält oder vor dem Allerheiligsten betrachtend verweilt, hebt an, zu sprechen und bringt seine Anbetung ins Wort. Er tut dies in einer Sprache, welche die affektive Dimension des Gebets offen zum Ausdruck bringt: „hingebungsvoll – *devote*" vollzieht er den Akt der Anbetung, der einem Du gilt, das als *verborgene* Wahrheit (*latens veritas)*[16] angeredet wird[17]. Damit ist das Motiv genannt, das den ersten Teil des Hymnus bestimmen wird: die unter den Zeichen von Brot und Wein verborgene Gegenwart Jesu Christi. Die Wichtigkeit dieses Motivs ist daran ablesbar, dass es nicht nur im Eingangsdistichon klangvoll und in chiastischer Verschränkung aufgeführt wird (*latens veritas – vere latitas*), sondern auch in den VV. 9–10 wieder aufgenommen und auf die Gottheit (*deitas*) und Menschheit (*humanitas)* Jesu Christi bezogen wird. Der umrahmte Block dazwischen (VV. 3–8) geht der Frage nach, wie man Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit finden kann, und stellt heraus, dass es der Augen des Glaubens bedarf, um die eucharistischen Zeichen richtig zu lesen, um im Sichtbaren die unsichtbare Wirklichkeit Christi zu erkennen.

Durch die Akzentuierung der *Verborgenheit* wird zugleich dem Missverständnis vorgebeugt, man könne über diese Wahrheit, die Christus ist (vgl. Joh 14,6),

[15] R. Wielockx, *Poetry and Theology...,* S. 159, der zugleich eine linguistische Strukturanalyse des Hymnus vorgelegt hat (ebd., 160–164).

[16] In der geläufigen Version als „verborgene Gottheit" (*latens deitas*). – Formal bestimmt das Motiv der *latens veritas* die umrahmenden Distichen (VV. 1–2 und 9–10) des ersten Teils der Hymne (vgl. vier Derivate von *latere)*, bevor die „Kadenz" (VV 11–14) einsetzt.

[17] Überflüssig zu bemerken, dass sich die Anbetung auch in leibliche Gesten übersetzt. Im Fronleichnamshymnus *Pange lingua* heißt es: *Tantum ergo sacramentum / veneremur cernui*. – „Ein so großes Sakrament also verehren wir, niedergestreckt".

verfügen, als habe man ein fertiges Bild von ihr, dessen man sich bemächtigen könnte. Die Wahrheit ist da und zugleich nicht da, und die Akzentuierung dieser Latenz konvergiert mit dem Bilderverbot des Alten Testamentes darin, dass sie auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Gegenwart abhebt. Die gläubige Antwort auf die Präsenz der *latens veritas* ist Anbetung (*adoratio*) – ein Akt, der allein Gott vorbehalten ist und nur deshalb auf Christus ausgedehnt werden kann, weil dieser als Mensch zugleich mit dem ewigen Wort des Vaters hypostatisch geeint war. Jesus Christus aber hat beim letzten Abendmahl seine Gegenwart an die Zeichen von Brot und Wein gebunden. Daher gilt der Eucharistie Anbetung, wie bereits Augustinus einschärft: „Und weil der Herr in seinem Fleisch hier [sc. auf Erden] gewandelt ist, hat er uns dieses Fleisch zum Heil gegeben; niemand aber isst jenes Fleisch, wenn er es nicht zuvor angebetet hat [...] und wir sündigen nicht nur keineswegs, wenn wir es anbeten, sondern wir sündigen, wenn wir es nicht anbeten"[18]. Die Anbetung Christi in der Eucharistie hat insofern eine idolkritische Note, als sie die Anbetung endlicher Größen ausschließt. In seinen Erläuterungen zum Dekalog hat Thomas festgehalten: „Ein großes Unrecht tut Gott, wer irgendetwas an seine Stelle setzt"[19]. Dies ließe sich auf den eucharistietheologischen Zusammenhang übertragen: Christus im Sakrament anzubeten heißt dann, darauf zu verzichten, seine Seligkeit im Reichtum, der Ehre, dem guten Ruf, der Macht, der Lust oder anderen geschöpflichen Substituten zu suchen[20]. Wer sein Herz an irdische Güter hängt, versklavt sich selbst; umgekehrt ermöglicht gerade die rechte Gottesverehrung eine Freiheit im Umgang mit den *bona temporalia*. Die Differenz zwischen Anbetung und Idolatrie ist im eucharistietheologischen Kontext auch deshalb wichtig, weil es bei der Elevation der Hostie oder der Anbetung des Allerheiligsten nicht darum geht, die sinnlich wahrnehmbaren Zeichen von Brot und Wein als kultische Objekte zu verehren, sondern die in den Zeichen von Brot und Wein verhüllte Wahrheit selbst. Der Vorwurf der Verdinglichung und materiellen Idolatrie, der im Blick auf bestimmte Verdinglichungstendenzen in der Frömmigkeitspraxis des (Spät)Mittelalters seine Berechtigung haben mag, verfehlt den entscheidenden Punkt der Transsubstantiationslehre, derzufolge nach der Konsekration gerade keine geschaffene Substanz, sondern nur die Substanz des Leibes Christi zurückbleibt[21].

[18] Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 98, 9 (CSSL XXXIX, 1385): „Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; [...] et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando".

[19] „Magnum enim iniuriam Deo facit qui aliquid ei adaequat". S. Thomas, *Collationes de decem preceptis*, in: J.-P. Torrell, *Recherches thomasiennes,* S. 73.

[20] Vgl. S. Th. I–II, q. 2. Die Frage, ob die Seligkeit des Menschen (*beatitudo hominis*) im Reichtum, der Ehre, im Ruhm, der Macht oder irgendeinem geschaffenen Gut liegen könne, wird hier abschlägig beantwortet. Denn: „[…] ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere". S. Th. I–II, q. 3, a. 1. Vgl. auch die Ausführungen in S.c.G. III, 27–36.

[21] Bemerkenswert ist die Kritik, mit der Thomas die Impanations- bzw. Konsubstantiationslehre versieht, die bekanntlich davon ausgeht, dass nach der Konsekration die Substanz des Brotes mit

DER GLAUBE ALS ZUGANG ZUR VERBORGENEN WAHRHEIT

Aber wie erhält der Beter Zugang zu dieser verborgenen Wahrheit? Die drei folgenden Distichen (Verse 3–8) umkreisen genau diese Frage. Dass etwas Kleines – die Hostie – ein unendlich Großes – den *totus Christus* – enthalten könne, ist der Vernunft nicht plausibel. Dennoch bekennt der Beter, sein ganzes Herz (*cor meum totum*) dem göttlichen Du unterwerfen zu wollen. Eine Rhetorik der Intimität prägt die Sprache des Hymnus, welche die uneingeschränkte Selbstübergabe des Beters an das Du des eucharistischen Christus eindrücklich zum Ausdruck bringt. Der Akt dieser Selbstübergabe erfolgt, weil die Betrachtung der verborgenen Gegenwart des göttlichen Du (*te contemplans*) dieses Mysterium nicht einzuholen vermag[22]. Anders als theologische Begriffsarbeit, die den *intellectus fidei* zu erfassen sucht und sich definitorischer Sprache bedient, bezieht die poetische Diktion des Hymnus hier die ganze Person des Beters ein und erweitert das sprachliche Register um affektive Ausdrucksqualitäten. Beim betrachtenden Verweilen bekennt der Beter, dass er die Gegenwart des *corpus Christi verum* in den Gestalten von Brot und Wein[23] nicht erkennen kann. Das Mysterium des Glaubens transzendiert das intellektuelle Vermögen, übersteigt aber auch die Wahrnehmungskapazität der Sinne: *Visus, tactus, gustus in te fallitur*. Erst der Glaube eröffnet den Zugang zur Wahrheit des eucharistischen Mysteriums[24]. Er bildet nicht zufällig einen thematischen Schwerpunkt des Hymnus, dem nun weiter nachzugehen ist.

Analysiert man den poetischen Text genauer, dann lassen sich vier Stellen finden, die auf das Motiv des Glaubens eingehen: Zunächst wird herausgestellt, dass der Glaube vom *Hören* kommt (V. 6: *auditu creditur,* vgl. Röm 10,17: *ergo fides ex auditu*). Über visuelle, geschmackliche oder taktile Zugänge lässt sich die Wahrheit des eucharistischen Mysteriums nicht erreichen. Das Hören widersetzt

der Substanz des Leibes Christi koexistiert. Die Anbetung der Eucharistie, die in der Elevation der konsekrierten Gaben sowie in der Kniebeuge des Priesters liturgisch zum Ausdruck gebracht wird, würde nach Thomas geradezu idolatrisch, wenn darin eine geschaffene Substanz zurückbliebe, die nicht mit der Gott allein gebührenden Anbetung verehrt werden dürfte. Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 2 ad 3.

[22] Nur am Rande sei notiert, dass die Rede vom *totum cor* auf das Gebot anspielt: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde* (Dtn 6,4)

[23] Im *zweiten* Teil des Hymnus werden die umrahmten Distichen (VV. 17–18 und VV. 21–22), die nicht – wie im ersten Teil – einen Block (VV. 3–8), sondern zwei Blöcke bilden, ausdrücklich auf die sakramentale Gestalt des *Brotes* Bezug nehmen (VV. 17–18) bzw. auf die sakramentale Gestalt des *Weines* anspielen (VV. 21–22).

[24] Das empirische Verifikationsdefizit der Realpräsenz Christi in den Gestalten von Brot und Wein war bereits in den anderen Hymnen zum Ausdruck gebracht worden. Im Vesperhymnus *Pange lingua gloriosi* hatte es geheißen: *Et si sensus deficit/ Ad firmandum cor sincerum/ Sola fides sufficit.* Wo die Sinne versagen, ergänzt der Glaube: *praestet fides supplementum/ sensuum defectui.* Auch in der Fronleichnamssequenz *Lauda Sion* findet sich die Abfolge: *Quod non capis/ Quod non vides/ Animosa firmat fides.*

sich der empirischen Evidenz der anderen Sinne und stiftet gerade dadurch den Glauben (*auditu solo*)[25]. Darüber hinaus scheint der Vers zunächst nichts zu sagen, denn er verzichtet auf eine nähere Bestimmung des Inhalts oder der Motivation des Glaubens.

Erst im nächsten Distichon (VV. 7–8) kommen wieder personale Kategorien ins Spiel. „Ich glaube, was auch immer der Sohn Gottes gesagt hat/ *Credo, quidquid dixit dei filius*". Der äußerlich bleibende und unpersönliche Charakter des *creditur* wird weiter bestimmt: *credo*. Das Ich des Beters (1. Person Singular) vollzieht den Akt des Glaubens, und das nicht näher spezifizierte *credendum* ist das, was der Sohn Gottes gesagt hat. Dass überhaupt die unendliche Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf überbrückt wurde, ist der Menschwerdung des Sohnes Gottes zu verdanken. An anderer Stelle hat Thomas deutlich gemacht, dass das Motiv der Menschwerdung[26] die überströmende Güte (*bonitas*) des göttlichen Wesens ist, sich den anderen mitzuteilen (*se aliis communicare*). Jesus Christus kann daher als die Fleisch gewordene *communicatio* Gottes bezeichnet werden. Was Christus gesagt hat, hat darum göttliche Autorität. Und im Hymnus wird emphatisch die unübertreffliche Autorität seines Wortes affirmiert: „Nichts ist wahrer als das Wort der Wahrheit / *nihil veritatis verbo verius*"[27]. Man wird an dieser Stelle nicht vergessen dürfen, dass Christus, das Wort der Wahrheit, beim letzten Abendmahl die *verba testamenti* selbst gesprochen hat: *Hoc est corpus meum.* Der Wahrheitsanspruch, der mit diesem Wort verbunden ist, markiert eine besondere Herausforderung für den Glauben. „Zweifle nicht, ob das wahr sei. Nimm vielmehr die Worte des Erlösers im Glauben auf. Da er die Wahrheit ist, lügt er nicht"[28] – zitiert Thomas in der *Summa theologica* ein Wort des Cyrill von Jerusalem, das sich auf die *verba testamenti*: ‚Dies ist mein Leib, der für euch hingegeben wird' (Lk 22,19) bezieht.

Auf diesen Wahrheitsanspruch geht der dritte Bezug ein (V. 11). Das Distichon davor (VV. 9–10) hatte das Motiv der Verborgenheit beleuchtet und eine eigentümliche Verschärfung festgehalten: Am Kreuz war allein der gemarterte Mensch sichtbar (*ecce homo*), die Gottheit Christi blieb verhüllt, in den eucharistischen Gestalten hingegen ist auch die Menschheit Christi verborgen. An diese doppelte

[25] Bei Iacopone da Todi findet sich eine intertextuelle Referenz auf den Hymnus *Adoro te devote*. Vgl. Ders., *Le Laude, secondo la stampa fiorentina del 1490*, hg. v. G. Ferri, Bari 1930², 105 f. (XLVI): „Li quattro sensi dicono: / Questo si è vero pane. / Solo audito resistelo, / ciascun de lor fuor remane: / so' queste visibil forme / Cristo occultato ce stane, […]". Vgl. F.J.E. Raby, *The Date and Authorship of the Poem Adoro te devote*, „Speculum" 20 (1945), S. 236–238.

[26] Vgl. S.Th. III, q. 1. Dazu: P. Engelhard, *Menschwerdung des Wortes und menschliches Verlangen nach Wahrheit. Ein Versuch, die grundlegende Denk- und Glaubenserfahrung des Thomas von Aquin zu erschließen*, „Miscellanea Medievalia" 19 (1988), S. 1–12.

[27] Man beachte die phonetische Gestalt dieses Verses, der durch die Assonanzen *ver*itatis *ver*bo *ver*ius einen selten eindringlichen Klang erhält.

[28] Vgl. S.Th. III, q. 75, a. 1. Dort: Cyrill, in Luc. Cap. 22: „Non dubites an hoc verum sit, sed potius suscipe verba Salvatoris in fide; cum enim sit veritas, non mentitur".

Verborgenheit der göttlichen und menschlichen Natur Christi in der Eucharistie glaubt der Beter und er bekennt seinen Glauben offen (V. 11: *Ambo vere credens atque confitens*). Der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis ist dem Hymnus wichtig (vgl. die Derivate von *confiteri* in V. 11 und V. 14)[29]. Man kann hier zunächst eine Anspielung auf den Römerbrief entdecken, in dem es heißt: „Wenn du mit deinem Mund (*in ore tuo*) bekennst ‚Jesus ist der Herr' und in deinem Herzen (*in corde tuo*) glaubst ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt', wirst du selig sein" (Röm 10,9)[30]. Aber der Hymnus selbst spielt zur Verdeutlichung eine biblische Szene ein, an welcher die rettende Wirkung des Bekenntnisses deutlich wird. Der Schächer, der zusammen mit Jesus gekreuzigt wird, bereut seine eigene Schuld und wendet sich mit einer Bitte an Jesus, die einen konfessorischen Akt einschließt: „Herr, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst – *Domine, memento mei cum veneris / in regnum tuum*." (Lk 23,42: Vulgata)[31]. Dem Schächer war die Gottheit Christi verborgen, er sah nur den geschundenen Leib des Gekreuzigten, dennoch adressiert er seine Bitte an den Herrn: *Domine* ... Für den Beter des Hymnus wird der Schächer deshalb zu einer Identifikationsfigur, er macht sich dessen Verlangen nach Heil zu eigen, obwohl er nicht einmal die Menschheit Jesu sehen kann. Nicht zufällig spielt der Aquinate im darauf folgenden Distichon auf die Szene des Thomas an, der als *discipulus dubitans*[32] sichtbare Beweise fordert und erst die Male des Gekreuzigten sehen und seine Finger in die Seitenwunde hineinlegen will, bevor er zu glauben bereit ist. Thomas, der Apostel, setzt auf die Evidenz des Sinnlichen, das Hören (*auditus*) reicht ihm nicht, er will nur durch *visus* und *tactus* glauben.[33] Als der Auferstandene den versammelten Jüngern ein zweites Mal erscheint und diesmal auch Thomas zugegen ist, gewährt ihm Christus, seinen verklärten Leib (*corpus glorificatus)* zu sehen und zu betasten. Er bietet Thomas gleichsam die empirische Verifikation, die er verlangt hat, allerdings nicht ohne die Mahnung an ihn zu richten: „Sei nicht ungläubig, sondern gläubig." (Io 20,27: *noli esse incredulus, sed fidelis).* Der überwältigte Thomas legt ein *Bekenntnis* ab, das sich wiederum auch der Beter des Hymnus zu eigen macht: „Mein Herr und mein Gott"[34]. In seinem Kommentar

[29] Vgl. S. Th. II–II, q. 3, a. 1, wo der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis folgendermaßen gefasst wird: „exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur. Unde sicut conceptus interior eorum quae sunt fidei est proprie fidei actus, ita etiam et exterior confessio". Vgl. dazu B. Niederbacher, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin*, München 2004, S. 58 ff.

[30] Vgl. Röm 10,9-10 (Vulgata): „[...] quia si confitearis in ore tuo Dominum Iesum / et in corde tuo credideris quod Deus illum excitavit ex mortuis salvus eris / corde enim creditur ad iustitiam / ore autem confessio fit in salutem".

[31] Hier wird der Horizont bereits ins Eschatologische geweitet – eine Erweiterung, welche die Schlusskadenz des Hymnus (VV 25–28) thematisch wieder aufnehmen wird.

[32] Vgl. S. Thomas, *Super Ioannem* XX, Lectio V, nr 2547.

[33] Vgl. ebd., nr 2549: „[...] noluit credere nisi sensibili argumento; et non tamen unius sensu, sed duorum; scilicet visus [...] et tactus".

[34] Nur am Rande sei festgehalten, dass glauben immer auch heißt, sich in eine bestimmte *traditio* einzuschreiben. So sind das Verlangen des Schächers und das Bekenntnis des Thomas prototypische

zum Johannes-Evangelium attestiert ihm der Aquinate, angesichts der Erscheinung Christi sofort zu einem guten Theologen (*bonus theologus*)[35] avanciert zu sein, der den wahren Glauben bekennt. „Mein Herr" bezieht sich, wie Thomas christologisch ausbuchstabiert, auf die *humanitas* Christi, die sich sehen und betasten lässt; „Mein Gott" auf die *divinitas* Christi, die sich weder sehen noch betasten lässt[36]. Thomas, der Apostel, kommt also über das Sehen zum Glauben, aber das Sehen hebt in diesem Fall den Glauben nicht auf, denn „eines hat er gesehen, ein anderes hat er geglaubt. Den Menschen hat er gesehen und Gott hat er glaubend bekannt, als er sagte: ‚Mein Herr und mein Gott'"[37]. So beschließt der auferstandene Christus die Szene mit dem Wort: „Selig, die nicht sehen, und doch glauben" (Io 20,29: *beati qui non viderunt, sed crediderunt)*. Und dieser Makarismus bezieht sich, wie ebenfalls im Johannes-Kommentar angemerkt wird, „auf uns"[38]. Die vergangene Episode sei für die Zukunft von Nutzen, weil sie die Gewissheit des Glaubens stärke. Außerdem sei es verdienstvoller, nicht zu sehen und zu glauben, als zu glauben, weil man gesehen hat[39].

Aber ist es möglich, aus eigener Kraft zu glauben? „Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube", heißt es in Goethes Faust. Darauf, dass der Glaube selbst eine Gabe ist, auf die man keinen Anspruch hat, die man nicht erzwingen, sondern allenfalls erbitten kann, weist die vierte und letzte Stelle hin, die auf den Glauben Bezug nimmt. Sie findet sich bereits im zweiten Teil des Hymnus und lautet: „Mach, dass ich dir immer mehr glaube / *Fac me tibi semper magis credere*." Diese Bitte bildet geradezu das Scharnier zwischen den beiden Hälften des Hymnus (V. 17). Während nämlich der erste Teil dem Motiv der verborgenen Wahrheit (*veritas*)[40] gewidmet ist, nimmt der zweite Teil eine poetische Weiterführung vor, insofern nun die lebensstiftende Kraft dieser Wahrheit ins Zentrum rückt (*vita*). Die Hingabe an den sakramentalen Christus hat Auswirkungen auf das Leben der Christen.

Verhaltensweisen, die sich auch spätere Generationen von Gläubigen zu eigen machen können und sollen.

[35] Vgl. S. Thomas, *Super Ioannem* XX, Lectio VI, nr 2562: „ponitur Thomas confessio: ubi apparet, quod statim factus est Thomas bonus theologus, veram fidem confitendo".

[36] Scharfsinnig bemerkt Thomas in seinem Kommentar: „Vidit hominem et cicatrices, et ex hoc credidit divinitatem resurgentis". S. Thomas, *Super Ioannem* XX, Lectio VI, nr 2563.

[37] S. Th. II–II, q. 1, a. 4 ad 1: „ergo dicendum est quod Thomas *aliud vidit et aliud credidit. Hominem vidit et Deum credens confessus est, cum dixit: Dominus meus et Deus meus* (cf. Greg., Hom. 26 *in Evang*., nr 8 [PL 76, 1201 A])".

[38] S. Thomas, *Super Ioannem* XX, Lectio V, nr 2566: „[…] et hoc specialiter ad nos pertinet. Utitur autem praeterito pro futuro propter certitudienm".

[39] Ebd.: „Plus autem meretur qui credit et non vidit, quam qui videns credit".

[40] Das Wortfeld *veritas* kennzeichnet ausschließlich den ersten Teil des Hymnus. Vgl. die substantivischen Formen *veritas* und *veritatis* (VV. 1 und 8), die adjektivische Komparativform *verius* (V. 8) sowie das Adverb *vere* (VV. 2 und 11).

IN UND AUS CHRISTUS LEBEN

Im zweiten Teil des Hymnus verdichtet sich das Zwiegespräch zwischen dem Beter und dem eucharistischen Christus. Schon von der Diktion her fallen die emphatischen Vokative und Namensanrufungen (V. 17: *O memoriale*; V. 21: *Pie Pellicane, Iesu domine*; V. 25: *Iesu*) ins Auge, ebenso die flehenden Bitten in Imperativform (V. 15: *fac me*; V. 19: *praesta mihi*; V. 22: *munda*).

Der Beter wendet sich erneut an Christus, diesmal im Sprechakt der Bitte. Weil er darum weiß, dass er aus eigenen Stücken nicht in der Lage ist, Christus nachzuahmen, bittet er in rhetorisch eindringlicher Form[41] um Hilfe. Die erste Bitte gilt, wie bereits erwähnt, der Stärkung des Glaubens. Statt auf sich selbst zu bauen und sich der *incurvatio in seipsum* zu überlassen, geht es dem Beter darum, die *conversio ad Deum* immer neu zu vollziehen, um im Glauben gefestigt zu werden. Gleiches gilt für die Hoffnung (*Fac me in te spem habere)*. Auch hier ist klar, dass es dem Menschen nicht möglich ist, aus eigener Kraft das ewige Leben zu erlangen. Es gilt, seine Hoffnung auf den zu setzen, der durch sein Sterben den Tod überwunden hat und dadurch zum Anführer des Lebens geworden ist. Schließlich wird um die Gabe der Liebe gebeten (*Fac me te diligere*). Christus, der nichts für sich zurückbehalten, sondern alles gegeben hat, soll den Beter in seinem Leben bestimmen, auf dass auch dieser bereit sei, in und durch Christus den anderen zu geben. Schon der performative Vollzug dieser Bitte um Glaube, Hoffnung und Liebe ist Ausdruck der Hingabe (vgl. bereits V. 3), denn der Beter versucht von Christus her das zu erlangen, was er sich selbst nicht geben kann. Das Leben des Christen, der in der Gemeinschaft mit Christus steht, wird also letztlich durch die drei theologischen Tugenden *fides*, *spes* und *caritas* modelliert. Die Kraft zu diesen Tugenden, das ist die gnadentheologische Pointe, muss man sich geben lassen[42].

Der Ursprung der Gnade aber liegt letztlich in der Passion Christi. „O memoriale mortis domini...” (V. 17), beschwört der Hymnus den Tod des Herrn, der im Zentrum des eucharistischen Gedenkens steht. Statt die Bedeutung dieses Ereignisses mit soteriologischen Kategorien genauer zu umreißen[43], statt – wie in *Lauda Sion* – die alttestamentlichen Figuren dieser Wahrheit zu memorieren[44], fügt Thomas

[41] Vgl. die geradezu litaneiartigen Wendungen: *Fac me tibi semper* (V. 15); *praesta mihi semper* (V. 19); *et te mihi semper* (V. 20) – Formulierungen, die darüber hinaus die enge und auf Dauer angelegte Verbundenheit zwischen menschlichem Ich und Christus ins Wort bringen.

[42] Nicht zufällig ist, was den Aufbau der S. Th. anlangt, der Traktat über die Gnade (vgl. S. Th. II–I, qq. 110–114) der Behandlung der theologischen Tugenden vorgeordnet (vgl. S.Th. II–II, qq. 1–46).

[43] Vgl. S. Th. III, q. 48 (meritum, satisfactio, redemptio, sacridicium). Dazu: J.-P. Torrell, *Le Christ en ses mystères*, Bd. 2, Paris 1999, S. 381–428; M. Levering, *Christ's Fulfillment of Torah and Temple. Salvation according to Thomas Aquinas*, Notre Dame 2002.

[44] Vgl. dazu die Sequenz „Lauda Sion”, welche die Vorschattungen des Alten Bundes in einer Strophe zusammenführt: „In figuris praesignatur, / Cum Isaac immolatur, / Agnus Paschae deputatur /

der Struktur des Textes einen Hinweis ein. Die Verse 15 und 20, die das Distichon *O memoriale mortis domini* umrahmen, bilden nämlich eine chiastische Verschränkung (*me tibi semper – te mihi semper*). Das heißt: der Hymnus wird selbst zum Erinnerungsort, indem das Kreuz[45] strukturbildend in die Sprache eingezeichnet wird. Beim letzten Abendmahl hat der von seinen Jüngern scheidende Christus eine vorwegnehmende Deutung des Kreuzes vorgenommen, als er sich selbst mit dem gebrochenen Brot identifizierte. Dieses Brot, in dem der *Christus passus* sich in die Hände der anderen überliefert, ist das „lebendige Brot" (*panis vivus*), das dem, der es isst, ein Leben gewährt, das über den Tod hinausführt. „Ich bin das lebendige Brot (*panis vivus*), das vom Himmel herabgekommen ist, wenn einer von diesem Brot ist, wird er leben in Ewigkeit" (Joh 6,51). Daher die Bitte um die Gabe, „immer aus dir zu leben" (V. 19: *semper de te vivere*) und „dich immer süß zu kosten" (V. 20: *dulce sapere*). In der *manducatio spiritualis* vollzieht sich die Vereinigung mit Christus, und es ist bemerkenswert, dass Thomas an anderer Stelle ausdrücklich den Geschmackssinn (*gustus*) vor den anderen Sinnesorganen auszeichnet, weil dieser eine direkte Vereinigung mit dem wahrgenommenen Objekt vollzieht. Wer die eucharistische Speise zu sich nimmt, vermag sie zu kosten (*dulce sapere*) und mit ihr eins zu werden[46].

Der ganze Passus (VV. 15–20) – das lässt sich zusammenfassend sagen – inszeniert die intime Verbundenheit zwischen Christus und dem Beter. Sprachlich

Datur manna patribus". Vgl. als Hintergrund S. Th. III, q. 73, a. 6, wo Thomas gleichsam eine systematische Ordnung der wichtigsten Figuren entwickelt, die auf die Eucharistie vorausdeuten. Er erinnert zunächst an die drei Dimensionen des Sakraments: 1. *sacramentum tantum* (Brot und Wein); 2. *res et sacramentum* (der *Christus passus* bzw. das *corpus Christi verum)*; 3. *res sacramenti* (die Kirche als *corpus Christi mysticum*). Dann konstatiert er, die erste Dimension sei durch das Opfer Melchisedeks am reinsten zum Ausdruck gebracht worden, der *Brot und Wein* dargebracht hat (vgl. Gen 14,18); die zweite Dimension, der im Sakrament enthaltene *Christus passus*, sei durch die vielfältigen *Opfer* des Alten Bundes, vor allem aber durch das Sühnopfer am Versöhnungsfest (vgl. Lev 16) vorausbezeichnet worden; die geistlich stärkende Wirkung schließlich sei durch das *Manna* in der Wüste präfiguriert worden. Alle drei Aspekte sieht Thomas in der Figur des Paschalamms gebündelt. Es sei nämlich 1. mit ungesäuerten *Broten* zusammen eingenommen worden; 2. beziehe sich die *Opferung* des Lammes auf die Passion Christi; 3. bezeichne das *Blut des Lammes*, das zum Schutz an die Türpfosten gestrichen worden sei, die Wirkung des Sakraments voraus. Das *agnus paschalis* sei daher – so Thomas' Resümee – die *praecipua figura huius sacramenti*. Vgl. auch S. Th. I–II, q. 102, a. 5 ad 4, 5, 6; q. 103, a. 2; III, q. 46, a. 10, ad 1, 2; q. 47, a. 2 ad 1 u.ö.

[45] Selbstverständlich finden sich auch direkte Anspielungen auf das Kreuz (Z. 9: in cruce latebat; Z. 12: latro; Z. 13: plagas; Z. 17: memoriale mortis; Z. 23: tuo sanguine; Z. 24: una stilla).

[46] In einer wenig beachteten Passage des Sentenzenkommentars (In IV Sent, d. 7, q. 1 art 3, nr 76) heißt es: „Et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est, quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus. Gustus autem tactus quidam est; et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido, de frigido et hujusmodi".

fällt die Häufung von Personalpronomina ins Auge. Die Eucharistie zeichnet sich – wie Thomas immer wieder betont – vor den anderen Sakramenten dadurch aus, dass sie nicht nur die Gnade Christi, sondern diesen selbst enthält[47]. Die Personalpronomina[48] bezeichnen den ganzen Christus (*Christus totus*), nicht bestimmte Eigenheiten, die ihm zukommen und durch Possessivpronomen zum Ausdruck gebracht werden müssten. Robert Wielockx hat zudem darauf aufmerksam gemacht, dass Thomas hier ein Zitat aus dem Buch Hosea geradezu wörtlich in seinen Hymnus aufnimmt: *Sponsabo te mihi in sempiternum* (Hos 2,19 – Vulgata)[49]. Die Metaphorik der Vermählung wird hier herangezogen, um die eucharistische Vereinigung des Beters mit Christus zu bezeichnen. Die intertextuelle Entsprechung zwischen dem Hymnus und Hosea wird noch deutlicher, wenn man beachtet, dass die Stelle *Fac me tibi semper magis credere* (V. 20) ebenfalls eine auf den Glauben bezogene Referenz in Hosea 2,20 hat. Dort heißt es: *Sponsabo te mihi in fide*. Bemerkenswert ist nun, dass Thomas – anders als seine Zeitgenossen – Hosea 2,20 zitiert, wenn er den Glauben als erste Vereinigung der Seele mit Gott beschreibt, so nicht nur im Sentenzenkommentar[50], sondern auch in seiner Erläuterung zum Credo[51].

Es scheint, als habe Thomas den Text des Hosea im Ohr gehabt, als er den Hymnus *Adoro te devote* schrieb und die Wendungen *me tibi semper* und *te mihi semper* prägte. Durch die Reziprozität dieser Wendungen soll deutlich gemacht werden, dass die Vereinigung Jesu mit dem Beter in der Eucharistie ihre Vollendung in der Vereinigung des Beters mit Jesus durch Glaube und Liebe (*per fidem et caritatem)* findet. Dieser Vereinigung kann allerdings das Hindernis der Sünde entgegenstehen, daher der Ruf: „*Pie pellicane, Iesu domine*". Die emphatische Anrufung des Namens Jesu erfolgt nicht zufällig dort, wo die Bitte um Vergebung der Sünden literarisch kunstvoll vorgetragen wird (*me immundum munda tuo sanguine*). Der Name ‚Jesus' bedeutet ‚Heiland' und ‚Retter' (*salvator*, vgl. Mt 1,21*),* worauf Thomas an anderer Stelle ausdrücklich aufmerksam macht[52]. Das Symbol des Pelikans unterstreicht die soteriologische Bedeutung des Blutes Christi. Seit dem Altertum ging man davon aus, der Pelikan schlage sich mit seinem Schnabel

[47] Vgl. M. Morard, *L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramental chez saint Thomas d'Aquin*, „Revue thomiste" 95 (1995), S. 217–250.

[48] Vgl. V. 15: *tibi*; V. 16: *te* […] te; V. 19: *de te*.

[49] R. Wielockx, *Poetry and Theology…,* S. 167 f.

[50] S. Thomas, *In IV Sent*, d. 39, q. unica, a. 6 ad 2.

[51] S. Thomas, *In Symbolum Apostolorum prol*., ed. R.M. Spiazzi, in: *Opuscula theologica*, Bd. 2, Turin–Rom 1954, S. 193, nr 860: „Fides facit quatuor bona. Primum est quod per fidem anima coniungitur ad Deum: nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimoniam cum Deo: Osee II, 20: ‚Sponsabo te mihi in fide.'" Zitiert nach R. Wielockx, *Poetry and Theology…,* S. 171.

[52] Vgl. S. Th. III, q. 37, a. 2, wo festgehalten wird, dass die Namen, die von Gott verliehen werden, stets ein gottgegebenes freies Gnadengeschenk bezeichnen. Im Blick auf den Namen ‚Jesus' wird dann ausgeführt: „[…] homini Christo hoc munus gratiae collatum erat ut per ipsum omnes salvarentur, ideo convenienter vocatum est nomen eius Iesus, idest ‚Salvator'".

selbst eine Wunde in die Brust, um seine Jungen durch sein Blut zu ernähren oder sie wieder zum Leben zu erwecken, wenn sie gestorben sind[53]. Diese Selbstaufopferung für die eigenen Jungen eignet sich für eine christologische Adaption, die der Hymnus durch das Adjektiv „*pius* – treu" noch bekräftigt. Ein Tropfen des Blutes Christi hätte gereicht, um die ganze Welt zu erlösen, steigert der Hymnus das Motiv – eine Steigerung, die sich bereits in den *Quaestiones quodlibetales* nahezu wortlautidentisch findet: „Minima gutta sanguinis Christi suffecisset ad redemptionem humani generis – der kleinste Tropfen des Blutes Christi hätte zur Erlösung des Menschengeschlechtes ausgereicht"[54].

ESCHATOLOGISCHER AUSBLICK

Die abschließende Kadenz (VV. 25–28) öffnet die Perspektive ins Eschatologische und bringt die Sehnsucht des Beters nach der unmittelbaren Schau des auferstandenen Christus zum Ausdruck. Auch wenn der Hymnus die Eucharistie nicht als Vorgeschmack des himmlischen Hochzeitsmahls bezeichnet, so bringt er doch die gegenwartsüberschreitende Dimension des sakramentalen Zeichens ins Wort. Das Motiv der Verborgenheit, das gleich zu Beginn des Hymnus eingespielt wurde, wird am Ende aus rahmenkompositorischen Gründen wieder aufgenommen und diesmal mit der drängenden Frage nach der Aufhebung dieser Verborgenheit verknüpft. Betrachtet man die Interpunktion, dann fällt ins Auge, dass sich an dieser Stelle des Hymnus die einzige Frage findet (V. 26); sie ist direkt an Jesus adressiert

[53] Vgl. *Physiologus* (Naturkunde in frühchristlicher Deutung, hg. von U. Treu), Hanau 1998³, S. 11–13 (Kap. 4: Vom Pelikan); Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 101, 8; Isidor von Sevilla, *Origines*, 12,7, 16. Aufgrund zoologischer Untersuchungen weiß man heute, dass der Pelikan seine Jungen füttert, indem er den Schnabel auf die Brust stemmt und Fische aus seinem Kehlsack hervorwürgt. Dies dürfte der Ursprung für die Legende sein, der Pelikan erwecke seine toten Jungen durch Blut aus seiner geöffneten Brust zum Leben, so dass er im Zusammenhang mit Jes 1,2 und Joh 19,34 zum Symbol für Christus werden konnte. Vgl. H.M. Gosebrink, Art. *Pelikan. Frömmigkeitsgeschichtlich*, LThK³ 8 (1999), S. 14. Das Pelikan-Symbol hat eine prominente literarische Wirkungsgeschichte. Auch bei Dante wird es auf Christus bezogen: „Questi è colui che giacque sopra `l petto / del nostro pellicano – Er [Johannes] ist es, der einst umserm Pelikan / An seiner Brust lag". *Divina commedia*: *Paradiso* 25, 112 f. Ein später Reflex des *Adoro te devote* findet sich in Paul Claudel's *Hymne du Saint Sacrement*: „Pieux Péllican, qui souffrez devant nous Votre crucifixion, / Administré par les anges en pleurs qui Vous portent patène et vase, / Donnez-nous la porte de Votre flanc ainsi qu'au centurion / Afin que Vous nous soyez ouvert et que nous unissions / Notre nature à Votre hypostase". Ders., *Oeuvre poétique*, Paris 1977, S. 400. Zitiert nach R. Cantalamessa, *Gottheit tief verborgen. Das Geheimnis der Eucharistie im Licht großer Hymnen*, Freiburg 2006, S. 128.

[54] *Quodl.* II, q. 1, a. 2 s. c. 2. Die Fortsetzung des Zitats lautet: „Potuisset autem aliqua gutta sanguinis Christi effundi sine morte". Thomas schreibt das Motiv Bernhard von Clairvaux zu. Vgl. auch *In III Sent*., d. 20, q. unica, a. 3, arg. 4 et ad 4. Beide Belege können als textinternes Indiz für die Authentizität des Hymnus herangezogen werden. Vgl. Torrell, *Magister Thomas*, 153. Das Motiv des Blutstropfens geht allerdings nicht auf Bernhard, sondern auf Nikolaus von Clairvaux (vgl. PL 144, 762) zurück, worauf R. Cantalamessa (*Gottheit tief verborgen*, 116) aufmerksam macht.

(vgl. die emphatische Namensanrufung in V. 25) und verbindet die Spannung zwischen „verhüllt" und „unverhüllt" mit der temporalen Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft: „Jesus, den ich verhüllt jetzt (*nunc*) anblicke, wann *wird* es *geschehen* (*fiet*), wonach ich so dürste?" Die personale Begegnung mit dem zeichenhaft verhüllten Christus provoziert die Frage nach einer Überschreitung der sakramentalen Ordnung. Denn es gibt einen Durst, der durch die Eucharistie gerade auch deshalb bewusst gemacht wird, weil sie ihn nicht vollends zu stillen vermag: die Sehnsucht nach der Schau von Angesicht zu Angesicht. Aber wann diese Sehnsucht erfüllt werden wird, bleibt offen. Die Textur der Schlusskadenz ist dominiert von Futur- und Konjunktivformen[55], und die Sehnsucht artikuliert sich bezeichnenderweise in Termini des Sehens, die auf biblische Referenzen anspielen (V. 25: *aspicio;* V. 27: *revelata cernens facie;* V. 28 *visu*). Am bekanntesten ist die Stelle aus dem ersten Korintherbrief, in der Paulus das jetzige Sehen durch einen Spiegel in Rätselgestalt (*nunc per speculum in aenigmate)* dem einstigen Sehen von Angesicht zu Angesicht (*tunc autem facie ad faciem*) gegenüberstellt (vgl. 1 Kor 13,12). Thomas modifiziert die paulinische Antithetik allerdings, wenn er sie auf den eucharistietheologischen Zusammenhang überträgt. Denn der hier und jetzt noch durch das Zeichen des Brotes verhüllte (*velatum*) Leib Christi möge, so der Wunsch des Beters, dereinst unverhüllt (*revelatum*) sichtbar sein. Interessant ist, dass die Hierarchie der Sinne damit verändert wird: Während der Zugang zur verborgenen Wahrheit der Eucharistie über das Hören erfolgte (*auditus*), welches das „Wort der Wahrheit" gläubig aufnahm, konzentriert sich die eschatologische Sehnsucht ganz auf die Anschauung (*visus*). Ohne dass die Hymne selbst darüber näheren Aufschluss gäbe, scheint Thomas davon auszugehen, dass der Auferstehungsleib der Seligen mit verklärten Sinnesorganen ausgestattet sein wird, welche die Menschheit des erhöhten Christus wahrnehmen, auch wenn er im Blick auf die *visio beata Dei* immer hervorhebt, dass diese *unmittelbar*, also ohne bildliche Repräsentationen im Geist des Schauenden erfolgt. Das Wesen Gottes, des Schöpfers, kann nicht durch irgendwelche geschöpflichen Vermittlungen geschaut werden, daher befähigt Gott den Intellekt der Seligen eigens durch das *lumen divinae gloriae* ihn *essentialiter* zu schauen[56]. Festzuhalten bleibt, dass *in statu viae* die

[55] S. Th. II–II, q. 76, a. 1 unterscheidet drei Sprechweisen: 1. die indikativische, 2. die imperative und 3. die optative. Über den dritten *modus loquendi* wird ausgeführt: „Tertio modo ipsum dicere se habet ad id quod dicitur quasi expressio quaedam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi".

[56] Vgl. S. Th. I, q. 12, a. 2: „[…] ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet *lumen divinae gloriae* confortans intellectum ad videndum Deum. […] Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quae ipsam divinam essentiam repraesentet, ut in se est". Vgl. dazu: J.-P. Torrell, *La vision de Dieu „per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin*, in: Ders., *Recherches thomasiennes*, S. 177–197. Zu den scholastischen Diskussionen über die *visio beata* vgl. die Studie von N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg/Schweiz 1954.

Gegenwart des Leibes Christi in den Gestalten von Brot und Wein dem Zeugnis der Sinne unzugänglich bleibt, während *in patria* dem verklärten Auge der Seligen die von den Wundmalen gezeichnete Menschheit des erhöhten Herrn sichtbar ist[57]. Es bedarf hier keiner sakramentalen Vermittlung mehr: Wo Christus in eigener Gestalt (*in propria specie)* erscheint, wird die *species sacramenti* hinfällig[58].

NOCH EINMAL: VERBORGENE GEGENWART UND BETRACHTENDES VERWEILEN

Das Gebet *Adoro te devote* ist nicht nur ein besonderes Zeugnis mittelalterlicher Eucharistiespiritualität, sondern – über den Abstand der Zeiten hinweg – auch heute eine wertvolle Hilfe, dem Mysterium der Eucharistie näher zu kommen. Natürlich könnte man einwenden, das eucharistische Brot werde den Gläubigen primär zum Verzehr gereicht, nicht aber feierlich zur Betrachtung exponiert. Aber diesem Einwand wäre entgegenzuhalten, dass gerade das Innehalten und Verweilen vor dem „größten aller Wunder" das gläubige Bewusstsein für die Größe des Mysteriums lebendig erhält und der Tendenz gegensteuern kann, dass die Feier der Eucharistie – scharf gesprochen – zu einer Art „Gemeinde-Picknick" (Hansjürgen Verweyen) degeneriert. Denn die „Neigung einer Gemeinde sich selbst zu feiern statt Gott, wird sich unvermerkt, aber auch unbedingt steigern, wenn ihr Glaube an die Realität des eucharistischen Ereignisses verblasst"[59]. Das betrachtende Verweilen vor der verborgenen Gegenwart Christi vermag das Bewusstsein für „die Realität des eucharistischen Ereignisses" aber gerade neu zu schärfen und kann damit auch eine vertiefte Mitfeier der Gläubigen bei der eucharistischen Liturgie ermöglichen. Kontemplation und *actuosa participatio* stehen sich daher nicht als Alternativen gegenüber, sondern ergänzen sich.

Die Hymne *Adoro te devote* kann vor diesem Hintergrund als poetische Theologie der Eucharistie gelesen werden, welche die wesentlichen Züge des Sakraments bündelt. Sie verleiht zunächst dem Staunen darüber Ausdruck, dass der *Christus passus* in den Zeichen des Brotes und Weines wirklich gegenwärtig ist, und führt hinein in eine Haltung, die dieser „allerwirklichsten Wirklichkeit" gegenüber glaubend entspricht: Anbetung, Hin- und Übergabe des ganzen Herzens (*cor meum totum*).

---

[57] Vgl. S. Th. II–II, q. 1, a. 8: „Duo autem nobis ibi videnda proponuntur: scilicet occulutm divinitatis, cuius visio nos beatos facit; et mysterium humanitatis Christi, per quem *in gloriam filiorum Dei accessum habebums,* ut dicitur *ad Rom. 5, [2]*".

[58] P.-M. Gy, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, S. 275–278, hat darauf hingewiesen, dass die emphatische Betonung der Spannung zwischen Glaube und seliger Schau ein Proprium der Eucharistietheologie des Thomas von Aquin ist, genauer seines Spätwerks (1264–1274). Bei seinen Zeitgenossen (Albertus Magnus, Bonaventura) spielt sie im Kontext der Eucharistie keine Rolle.

[59] H.U. von Balthasar, *Die Würde der Liturgie,* in: Ders., *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1995^2, S. 78.

Der Hymnus erinnert über das Motiv der Realpräsenz hinaus zugleich daran, dass die Eucharistie *Memoriale mortis domini* ist, erinnernde Vergegenwärtigung der Passion und Selbsthingabe Christi. Der sakrifizielle Aspekt der Eucharistie wird durch die Erwähnung des Blutes, das für die Schuld der ganzen Welt (vgl. V. 24) vergossen wurde, ausdrücklich eingebracht. Dem Beter, der dieser selbstlosen, bis ins Äußerste gehenden Hingabe gewahr wird, geht der Abstand auf, der ihn, den Schuldbeladenen, von Christus trennt (V. 23). Gerade das Wissen um diesen Abstand, der nicht rhetorisch verdeckt, sondern klar benannt und bekannt wird, ist die Voraussetzung für Nähe und Intimität, denn der Beter weiß darum, dass Christus in seinem Leiden das Trennende bereits hinweggenommen hat[60]. In einer über den mittelalterlichen Verstehenshorizont hinausgehenden Deutung wird man darüber hinaus das soteriologische Motiv, dass Christus für die Welt gestorben ist, auf die von Blut und Tränen durchfurchte Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen zu beziehen haben. Das bedeutet für die Eucharistie, dass das Gedenken der Passion Christi mit dem Gedenken der Toten zusammengeschlossen wird, wie es in den Interzessionen des Hochgebets ja auch zum Ausdruck kommt. Die abstrakte Forderung nach einer universalen Erinnerungssolidarität mit den Toten vermag dann eucharistietheologisch so konkretisiert zu werden, dass die Erinnerung an die unzählbaren Namen der menschlichen Leidensgeschichte an den Namen Jesu Christi gebunden und so auf den einen für alle und mit allen leidenden Gottesknecht (vgl. Jes 53; Lk 24,25 f.) bezogen wird[61]; zum anderen wird dem Postulat nach unbedingter Treue mit den Toten entsprochen, weil das Gedenken Christi in gewisser Weise das Gedenken an die Erschlagenen der Geschichte umschließt. Im Glauben braucht die Forderung universaler Erinnerungssolidarität mit den Opfern der Geschichte jedenfalls nicht zu einer Überforderung zu werden, weil Jesus Christus am Kreuz stellvertretend diese universale Solidarität auf sich genommen hat. In diesem Akt der Stellvertretung liegt keine Erinnerungsdispens, so als erhielten Christen im eucharistischen Gedenken einen Freibrief für die Verdrängung der Toten. Im Gegenteil: Sie würden die anamnetische Communio mit dem Gekreuzigten geradezu pervertieren, wollten sie sich den Leidenden gegenüber verschließen, mit denen Christus selbst sich rückhaltlos identifiziert hat. Sie können sich auf Christus authentisch nur beziehen, wenn sie bereit sind, sich ihrerseits vorbehaltlos in seinen Dienst nehmen zu lassen[62].

Um auf den Hymnus zurückzukommen, so findet sich darin schließlich auch eine indirekte Erwähnung der dritten Dimension der Eucharistie, nämlich des

[60] Vgl. dazu vertiefend J.-L. Marion, *Intimität durch Abstand. Grundgesetz christlichen Betens*, IKaZ 4 (1975), S. 218–227.

[61] Instruktiv dazu: K.-H. Menke, *Das Gottespostulat unbedingter Solidarität und seine Erfüllung durch Christus*, IKaZ 21 (1992), S. 486–499.

[62] Vgl. dazu J.-H. Tück, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn u.a. 2001², S. 262–265.

Mahles. Es ist vom „lebendigen Brot" (*panis vivus*) die Rede (vgl. Joh 6). Das konsekrierte Brot ist die geistliche Nahrung (*nutrimentum spirituale*), die von den Gläubigen genossen wird und in der sie die Einigung mit Christus vollziehen. Dass darin die Einigung untereinander eingeschlossen ist, wird in der Hymne nicht ausdrücklich thematisch, in der es um das Zwiegespräch zwischen dem Einzelnen und Christus geht. Kaum zufällig sind ‚Thomas' und ‚Jesus' die einzigen Eigennamen, die in den poetischen Text eingefügt sind (vgl. VV. 13; 21; 25). Für Thomas von Aquin und die Theologen der Hochscholastik war allerdings klar, dass die Zeichen von Brot und Wein auf die Dimension der Kirche, das *corpus Christi mysticum*, verweisen: Wie das Brot aus vielen Körnern gewonnen und der Wein aus vielen Trauben gekeltert wird, so sind die vielen, die mit Christus kommunizieren, ein Leib[63]. Die drei Motive Realpräsenz, Opfer und Mahl, die für eine theologische Explikation des Eucharistiesakraments konstitutiv sind, werden also in unterschiedlicher Gewichtung in das betrachtende Gebet hineingenommen. Das Gebet kommt allerdings ohne theologische Fachbegriffe aus und ist in persönlichem Ton gehalten. Die nüchterne Sprechweise, die das wissenschaftliche Werk des Aquinaten sonst auszeichnet, tritt zurück zugunsten einer Sprache, die sich nicht scheut, die Palette des Ausdrucks um affektive Momente zu erweitern. Gerade daran wird die innere Beteiligung des Beters deutlich. Der Beter, der das Mysterium der Eucharistie *neque sensu neque intellectu*[64] begreifen kann, lässt sich im Glauben von der verborgenen Gegenwart des *Christus passus* ergreifen. Wenn nun der Akt des Glaubens an die Selbstübergabe des Glaubenden gebunden ist – *credere* kommt von *cor dare* – und wenn das Auswendiglernen über die kognitive Leistung hinaus ein *apprendre par coeur* darstellt, dann kann sich über den Abstand der Jahrhunderte hinweg und trotz der Fremdheit mancher Metaphern im langsamen Mit- und Nachsprechen des *Adoro te devote* die gläubige Ergriffenheit auch heute ereignen – eine Ergriffenheit, die am Ende von der Sehnsucht nach der Begegnung von Angesicht zu Angesicht getragen ist, von einem „Gewecktwerden für einen anderen Tag, für eine andere Zeit" (Peter Handke[65]).

HIDDEN PRESENCE AND CONTEMPLATING DWELLING
On a Poetic Theology of a the Hymn *Adoro te devote*

Summary

The hymn *Adoro te devote* – an amazing testimony of Eucharistic piety from the Middle Ages – is different from other hymns such as *Lauda Sion* or *Pange* lingua which describe the Eucharist in a poetic way since it turns in a prayer directly to Christ present in the sign of

[63] Vgl. S. Th. III, q. 79, a. 1.

[64] Vgl. S. Th. III, q. 75, a. 1.

[65] P. Handke, *Wie ein Gewecktwerden für einen anderen Tag*, in: „Christ in der Gegenwart" vom 27. April 2003.

bread. The author of the article points first of all at certain aspects of Eucharistic mentality of the Middle Ages which seem to be forgotten and which are extremely important also for modern-day poeple. The key to a theological analysis of the hymn is its structure. First of all faith is shown as a mean of an access to a hidden truth (*latens veritas*) followed by the consequence of this faith – life in Christ and with Christ. Finally the hymn introduces a praying person into an eschatological perspective – a desire to see the Risen Lord directly. The author analyssis the text in relation to other works of St. Thomas Aquinas and shows that nowadays the hymn *Adoro te devote* may be a precious assistance in getting closer to the mystery of the Eucharist.

UKRYTA OBECNOŚĆ I DOSTRZEGALNE PRZEBYWANIE
O poetyckiej teologii hymnu *Adoro te devote*
Streszczenie

Hymn *Adoro te devote* – wyjątkowe świadectwo średniowiecznej pobożności eucharystycznej – wyróżnia się wśród innych hymnów, takich jak *Lauda Sion* czy *Pange lingua*, które poetycko opisują Eucharystię, bezpośrednim, modlitewnym zwróceniem się do Chrystusa obecnego w znaku chleba. Autor artykułu wskazuje najpierw na aspekty średniowiecznej mentalności eucharystycznej, które wydają się zapomniane, a mają ogromne znaczenie także dla współczesnego człowieka. Kluczem do analizy teologicznej hymnu jest jego struktura. Najpierw zostaje ukazana wiara jako środek dostępu do ukrytej prawdy (*latens veritas*), a następnie konsekwencja tejże wiary – życie w Chrystusie i z Chrystusa. W końcu hymn wprowadza modlącego się w perspektywę eschatologiczną – w pragnienie bezpośredniego zobaczenia Zmartwychwstałego. Autor dokonuje analizy tekstu w nawiązaniu do innych dzieł św. Tomasza z Akwinu oraz wskazuje, że także dziś hymn *Adoro te devote* może być cenną pomocą, by zbliżyć się do misterium Eucharystii.

Schlüsselwörter: eucharistische Frömmigkeit, Hymnus *Adoro te devote*, sankt Thomas von Aquin
Keywords: hymn *Adoro te devote*, Eucharistic piety, saint Thomas Aquinas
Słowa kluczowe: hymn *Adoro te devote*, pobożność eucharystyczna, św. Tomasz z Akwinu

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 247–260

Ks. Paweł Maciaszek
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

THE ROLE OF MARY IN THE LIFE OF A PRIEST

The teaching of the Church depicts the relationship of Mary with life and ministry of priests. A constant reminder of this connection is confirmed by such content as:

- In the document of the Second Vatican Council on preparing for the sacrament of Holy Orders it is stated: „They should love and venerate with a filial trust the most blessed Virgin Mary, who was given as mother to the disciple by Christ Jesus as He was dying on the cross” (OT 8).
- John Paul II, while teaching on a priestly formation, pointed: „And so we priests are called to have an ever firmer and more tender devotion to the Virgin Mary and to show it by imitating her virtues and praying to Her often”[1].
- Benedict XVI – in the context of the Year for Priest – said:

> I therefore wish to speak of the link between Our Lady and the priesthood. This connection is deeply rooted in the Mystery of the Incarnation. When God decided to become man in his Son, he needed the freely-spoken „yes” of one of his creatures. God does not act against our freedom. And something truly extraordinary happens: God makes himself dependent on the free decision, the „yes” of one of his creatures; he waits for this „yes” […]. Mary's „yes” is therefore the door through which God was able to enter the world, to become man. So it is that Mary is truly and profoundly involved in the Mystery of the Incarnation, of our salvation.

[1] John Paul II, Exhortation *Pastores dabo vobis* (PdV), 25 III 1992, nr 82.

> And the Incarnation, the son becoming man, was the beginning that prepared the ground for the gift of himself; for giving himself with great love on the Cross to become Bread for the life of the world. Hence sacrifice, priesthood and Incarnation go together and Mary is at the heart of this mystery[2].

The teaching cited above raises questions: why is it so important to every priest to hold love for the Blessed Virgin Mary, and why should the resulting ministry of the sacrament of Holy Orders be her imitation? How should her imitation be executed?

LOVE FOR MARY IS THE WAY TO UNDERSTAND HER FAITH

Anyone who was ordained cannot forget that this sacrament is the mysterious arrival of God in his life. The decision of God, who calls to the priestly service, is free and totally free, always to him – who chooses in Christ before the creation of the word (Eph 1:4) – to the initiative. This fact excludes all pride and arrogance on the part of the called (cf. Heb 5:4).

Such humble attitudes – humility and humiliation – remind the priests of the Virgin Mary. Each of the called, who loves and worships the Mother of God and sees her obedience to the Heavenly Father – humbly accepts his call and pursues it. Her attitude is a model of adoption and implementation of the will of God addressed to man. She, by living in a close union with Christ, met the mystery of vocation (mystery of the vocation to serve the will of the creatures of the Creator). This mystery is inextricably linked to human faith, which is to take the word of God.

A priest, who loves Mary and knows her life, learns the secret of fulfilling vocation. Anyone in love with the priest's lifestyle seeks Mary to become an active part of his life. The priest, with his eyes fixed on Mary's relationship to God, sees her love and obedience. He acknowledges how she loves God and glorifies him with her virtues. What's more, the priest can see how she depends on this to make people exhibit more love towards her Son and obey his words. Jesus wants, just like her – through obedience and love – to please God.

For example, the Blessed Virgin can understand the truth, which correctly implements the priestly calling that anyone on a foundation of faith accepts divine revelation and faith through obedience to God. In his teaching John Paul II clearly pointed out an attitude of faith as an attitude of a man who „gives himself to God". The structure of personal faith, in an act of faith, is that man responds to God with all his life; „The creature, who more than any other has lived the full truth of vocation, is Mary the virgin mother, doing so in intimate communion with Christ: No one has responded with a greater love than hers to the immense love of God" (PdV 36).

---

[2] Benedict XVI, *Więź z Maryją przemienia życie kapłanów*, „L'Osservatore Romano" (ed. pol.) 30,10 (2009), p. 32.

The priest, who was called to serve God and people, loves Holy Mary with all his heart, and sees her faith and unconditional (that is total) obedience. For example, he appreciates her personal entrustment to God and recognises what it is. The Mother of Christ showing God the obedience of faith fully entrusted to him. She showed us that God reveals himself to obedience of faith. „The obedience of faith (Rom 16:26; cf. 1:5; 2 Cor 10:5-6) 'is to be given to God, who reveals an obedience to which man commits his entire self freely, offering the full submission of intellect and will to God, assenting to the truth revealed by Him" (DV 5). This exact description of faith found perfect realization in Mary that was clear in the announcement. Mary at the Annunciation exercised „the obedience of faith" to the One who spoke to her through his messenger. She, by the full submission of intellect and will to God who reveals his will, bears the whole „novelty" of the faith.

> During the years of Jesus' hidden life in the house at Nazareth, Mary's life too is hid with Christ in God (Col 3:3) through faith. For faith is contact with the mystery of God. Everyday Mary is in constant contact with the ineffable mystery of God made man, a mystery that surpasses everything revealed in the Old Covenant. From the moment of the Annunciation, the mind of the Virgin-Mother has been initiated into the radical „newness" of God's self-revelation and has been made aware of the mystery. [...] The mother of that son, therefore, mindful of what has been told to her at the Annunciation, and in subsequent events, bears within herself the radical „newness" of faith: the beginning of the New Covenant. This is the beginning of the Gospel, the joyful Good News[3].

For every priest, Mary is the model that fulfills the will of God. It is through her that „the obedience of faith" makes it possible (as far as it was from her dependent performance) to express the will of our Heavenly Father through the Son. She was perfectly faithful to the Son and his mission. In this way, she turned in priestly work of the Son[4]. On the road to love and honouring Mary, the priest will be able to understand what his participation in the saving work of Christ is. For Mary to believe was to change her life in the spirit of Christ, because of his work, which she was participating in. Her faith was constantly wandering and exploring the mystery of Christ[5]. Through the ministry arising from the sacrament of Holy Orders the need for obedience of faith can and should be shown. The priest should understand that the example of Mary, and now this attitude, is to show faith to others.

The fact that the priest as a theologian should primarily be a man of faith is emphasized in the teaching of John Paul II. The Pope emphasizes that faith in the Church establishes overlapping personal relationships between the believer and Jesus Christ. In his view this belief leads man to express an unconditional „yes" to

[3] John Paul II, Encyclical letter *Redemptoris Mater* (RM), 25 III 1987, nr 17.

[4] J. Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999, p. 212.

[5] A. Läpple, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, Warszawa 1991, p. 92.

Jesus Christ. It also „turns the believer into the Church and makes him a member of the Church as a community of faith" (PdV 53). Everyone in the Church must imitate Mary in her faith, but in a special way this should be done by the priest, who is called to communicate to God's people of faith and the Holy Gospel. The task of the priest as a shepherd among the people is not only to give service and celebrate the sacraments, but also to wake the faith and bear witness to it. The priest will lead others to faith in so far as he believes and how he is subject to the will of God in imitation of Mary, which he imitates. The strength of the ministry of the priest is proportional to the strength of his faith[6].

In a paper on the priesthood the Polish Pope states that the priest should stand in the truth and seek to expand his devotion to the catholic faith. He should renew your faith in the course of his ministry, and then faith will help him in achieving the love of Christ. This love – as God's servant – he should give to people (cf. PdV 73). It must therefore develop their faith and strengthen it, since their devotion depends on the fruitfulness of his ministry. The road of faith – that in an ideal way has passed through Mary – is a road leading to the victory over sin and death. As the handmaiden of the Lord, listening to the words of God and preserving them, she is a signpost for the priest to the resurrection, which is achieved by finding God's will and acting upon it every day.

> So the priest's everyday life should be the completion of the following truth: Even through baptism, confirmation, sacraments of Reconciliation, Eucharist, and many other gestures by the Community Church, Christ came to us without merit on our part. We should let Mary's will help us take the simple heart of the preaching of God's love and believe it in spite of doubts that society and our own mind oozes into our hearts! We should not be afraid! And if the problems will continue, we pray to act in faith in spite of them, as they are here to try our trust, and test our faith and commitment to God. We believe we will foster in-depth study of God's word and continuous consideration of the Church, the living Tradition. We will also try to be true to ourselves, to come to the light. May we have a clear and strong faith, Bernadette! Since the dawn of his fifteen years, being handed a message by Mary, he had the courage to face the adult world of suspicion, to be faithful to what is received and to give testimony about him[7].

The answer to the question why it is important in a priest's life to love the Mother of God in her exploration of faith is given by John Paul II:

> What does this faithfulness of Mary's mean? What are the dimension of this faithfulness? The first dimension is called search. Mary was faithful first of all when she began, lovingly, to seek the deep sense of God's plan in her and for the world. Quomodo fiet? – How shall this be? – she asked the Angel of the Annunciation. […]

[6] R. Cantalamessa, *Maryja zwierciadłem dla Kościoła*, Warszawa 1994, p. 64.

[7] John Paul II, *W Lourdes uczymy się na czym polega miłość życia*, „L'Osservatore Romano" (ed. pol.) 4,7–8 (1983), p. 10.

> There will not be faithfulness if it is not rooted in this ardent, patient, and generous search; if there is not in man's heart a question to which only God gives an answer, or rather, to which only God is the answer. The second dimension of faithfulness is called reception, acceptance. The quomodo fiet? is changed, on Mary's lips, to a fiat. Let it be done, I am ready, I accept: this is the crucial moment of faithfulness, the moment in which man perceives that he will never completely understand the „how"; [...] It is then that man accepts the mystery, gives it a place in his heart, just as Mary kept all these things, pondering them in her heart (Lk 2:19; cf. Lk 3:15). [...] This acceptance takes place, in short, through faith, which is the adherence of the whole being to the mystery that is revealed. The third dimension of faithfulness is „consistency". To live in accordance with what one believes and alter one's own life to the object of one's adherence. To accept misunderstandings, persecutions, rather than a break between what one practices and what one believes: this is consistency. Here is, perhaps, the deepest core of faithfulness. But all faithfulness must pass the most exacting test: that of duration. Therefore the fourth dimension of faithfulness is „constancy". It is easy to be consistent for a day or two. It is difficult and important to be consistent for one's whole life. [...] To be faithful means not betraying in the darkness what one has accepted in public[8].

The Pope's teaching is clear. The attitude of the priest should consist of the implementation of the priestly vocation: search and find God's will, accept it and remain faithful to it forever.

The priest must remember that the effectiveness of preaching the Gospel is related to the witness of faith given by the preacher. This attitude of the certificate is possible only if the priest himself receives and carries the message of the Gospel in his own life. He is after all called to bear witness to the faith;

> The testimony reflected by his life gives the priest his qualification and constitutes his most convincing sermon. The same ecclesiastical discipline that lived with real inner motivation turns out to be a providential aid in which to live his own identity, foster charity, and allow his testimony to shine forth. Without this all cultural preparation or rigorous organization would merely be an illusion. „Doing" without „being with Christ" is meaningless[9].

This faith is expressed in the Eucharist and the sacraments; each priest ought to be the leader of faith in every community. He leads all those that God places before him. He is obliged to respond to their questions and concerns, assist lost and undecided. People recognizing the priest as a witness of faith, they feel affirmed in their beliefs[10].

---

[8] John Paul II, *Mexico semper fidelis.* Homilia wygłoszona podczas pierwszej Mszy świętej sprawowanej przez Ojca Świętego na ziemi meksykańskiej w katedrze metropolitalnej w Meksyku, in: *Nauczanie papieskie,* vol. 2,1 (styczeń–czerwiec 1979), ed. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1990, p. 65.

[9] Congregation for the Clergy, *Directory on the Ministry and Life of Priest*, 31 I 1994, Conclusion.

[10] John Paul II, *Kapłan – człowiekiem wiary*, „L'Osservatore Romano" (ed. pol.) 12 bis (1989), p. 20.

John Paul II shows the possibility of strengthening the faith of the priests, for those who associate themselves with Mary. If any of them feels that his faith weakens, or becomes unstable, he should resort to the one, who before the birth of Jesus has been called blessed, because she believed it. Mary's heroic obedience of faith is revealed at the end of the drama of Golgotha, in which participation was included in the redemptive work of Her Son. According to the Pope the crucifixion of Christ was the trial of faith for Mary.

> Standing at the foot of the cross, Mary is the witness, humanly speaking, of the complete negation of these words. On that wood of the cross her son hangs in agony as one condemned. „He was despised and rejected by men; a man of sorrows...he was despised, and we esteemed him not": as one destroyed (cf. Is 53:3-5). How great, how heroic then, is the obedience of faith shown by Mary in the face of God's „unsearchable judgments"! How completely she „abandons herself to God" without reserve, offering the full assent of the intellect and the will' to him whose „ways are inscrutable" (cf. Rom 11:33)! And how powerful to be the action of grace in her soul, how all-pervading is the influence of the Holy Spirit and his light and power! Through this faith Mary is perfectly united with Christ in his self- emptying. For „Christ Jesus, who, though he was in the form of God, did not count equality with God as a thing to be grasped, but emptied himself, taking the form of a servant, being born in the likeness of men": precisely on Golgotha „humbled himself and became obedient unto death, even death on a cross" (cf. Phil 2:5-8). At the foot of the cross, Mary, through faith, shares in the shocking mystery of this self- emptying. This is perhaps the deepest „kenosis" of faith in human history (RM 18).

Mary, by her special share in the mystery of redemption, plays an important role in the lives of priests. As the mother of God, who is in communion with the son in the work of salvation – from the moment of conception until his death – is close to those entrusted with the body and blood of Christ. Priests should learn from Mary's love, which allows for a full union with the redeemer in the mystery of his Eucharistic sacrifice and presence[11]. Mary, accepting in faith the gift of God's Incarnate Word, is located at the source of the Eucharist. It is through the obedience of faith that the only-begotten Son of God became man in the womb of the Unsullied Virgin. Mary and her faith becomes a way to enter into the mystery of Christ's redemptive sacrifice.

Celebrants celebrating the Eucharist should be aware of suffering of his Mother in the redemptive work of her Son. The mother's agony of heart, which has agreed to the destruction of her son, is the summit of the presence of Mary in the mystery of Christ and the Church on earth. This is also the peak towards the „pilgrimage of faith". This truth is essential to the development of the spiritual life of priests; each

[11] John Paul II, *„Tak" Chrystusowi, „tak" Kościołowi.* Homilia podczas spotkania z pielgrzymami na Jasnej Górze, „L'Osservatore Romano" (ed. pol.) 18,7 (1997), p. 39.

of them needing to be sure that the spiritual deepening that ties with the Mother of God, contributes to strengthening their faith[12].

Looking at Mary and her faith, one can notice the following fact: The example of communion with the mystery of God revealed the mystery of Christ's life to believers. For Mary, this mystery has become present among the people. Mary's motherhood does not occur only in the body, it enters a person on the grounds of her faith. This is motherhood at the Annunciation that Mary faithfully expressed, and at the cross she remained without reservation (cf. LG 62). At the foot of the cross emerged the co-operation of Mary in the work of Christ, her son – the Redeemer. Through this cooperation – she participated in the suffering and love for all people (which was returned to the mission of Christ) – the motherhood of Mary was thus transformed. It was filled with an ardent love for the people to be in communion with Christ, to assist in the restoration of supernatural life to souls (cf. RM 40).

Love for Mary and getting to know her faith enables the priest to understand the truth that on Golgotha she became the Mother of the Church. In a special way she became the Mother of priests, too. She becomes a mother and educator, who cares for each of them and teaches them to become a fully formed image of Christ. That is why Pope John Paul II associates closely the ministry of priests with a filial devotion to the Mother of Christ. He has been entrusted to her care on the development of priestly life in the Church. Just as John was introduced by Jesus in filial arrangement with Mary, and took her as his Mother, so every priest has a duty to take Mary into his home (Jn 19:27). The priest, acting on behalf of Christ, should love Mary as Jesus loved her. In this filial devotion the priest may entrust Mary with his entire ministry and the plans and difficulties that we meet in life[13]. The priests, in filial devotion to the Mother of Christ, learn the full truth of being a son and a child of God. From Mary's maternity they learn the nature of their priesthood.Their hearts should burn with a desire to reflect the maternal love that characterizes the whole Church.

The analogy occurring between the Church and the Virgin Mary is of a particular importance for the priests, who tie their priesthood with celibacy. Mary shows them that the virginal life allows them to participate in the internal life of the Church; the priest, who remains faithful to the promises of celibacy, follows the path of the Virgin of Nazareth. It is a way to remain a faithful spouse. With the help of Mary, each priest promising to lead a celibate life can (and should) find in his heart a deeper understanding of that shown by the Church of the way (cf. HT 5). As it was noted by Pope Pius XI, „thinking about Mary and her contemplation of the face leads to purity of life, which is a basic human dignity. They are also

[12] John Paul II, *Letter to Priests for Holy Thursday 1988* (HT), 25 III 1988, No. 2.

[13] John Paul II, *Obecność Maryi w życiu kapłana*, in: *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, vol. 4, ed. S. Dziwisz, M. Nowacki, T. Rakoczy, Vatican 1992, p. 176.

the salvation of those who fight against evil, and those who are called to a more perfect life"[14].

Effort to maintain purity in the life of a priest may be assisted by Mary. He should see in her a source of hope and joy. She is after all (filled with the grace of God) through his obedience and faith a victory over sin. A priest therefore shall see Mary's support in the fight against the temptations of Satan. Through the imitation of Mary, priests retain and multiply hope to compete in the ultimate victory of Christ over sin. They learn to believe that perfect chastity is possible in spite of weakness which presents the thought of purity as something unattainable. Testimony of truth and love will be given by Mary to strengthen courageous priests in pursuit of perfect chastity for life. Mary is an inexhaustible source of confidence, because she is our mother. Each of us can say: Jesus has strengthened me, loved me (Mark 10:21). Christ looked at me and loved me. He looked in a particular way and loved in a special way. From the height of the cross he said to the disciple, pointing to his mother: This is your mother (Jn 19:27). So if „to take the call", „to select the priesthood", „to persevere in the priesthood" means „rely on love" (1 Jn 4:16), then in all our lives we must embrace Mary with a very deep love remembering that the look from the cross and the last words of our master were: „This is your mother". Within this faith and the trust our priesthood is built up. It takes on a particular similarity to the one who was a Son of Mary and became the firstborn among many brethren (Rom 8:29). It takes time in itself for a special kind of personal ray of hope and the trust that is so indispensable for man's set up, for the sometimes difficult road of life, on which lies the answer of the eternal Love[15].

IMITATION OF MARY BY THE IMPLEMENTATION OF THE PRIESTLY MINISTRY

In the sacrament of ordination priests were commissioned a triple mission: prophetic, priestly and royal one. Mary – Mother of every priest wishes to help priests in performing these tasks. Her support is shown in a priest's life and determines the correct completion of this triple mission. Imitating her attitude a priest will be able to know what the perfect fulfillment of the benefits of the sacrament of the Holy Orders is and what he is therefore obliged to do.

The task of effective proclamation of the Good News by a priest depends on whether it was first adopted and considered in his heart. Adopting the most perfect specimen of God's word is Mary. Saint Elizabeth recognized this attitude of Mary and therefore called her „blessed". This title was given because she believed that

[14] Qu. in: M. Dąbrowska (ed.), *Z Maryją w każdy dzień. Rozważania Maryjne na cały rok na podstawie Pisma Świętego i wypowiedzi Świętych*, fat. A. Gołuch, Poznań 2001, p. 117.

[15] John Paul II, *Powołanie jest darem Bożym w Jezusie Chrystusie*, in: *Nauczanie...,* p. 186.

this was indeed spoken by the Lord (cf. Lk 1:42-45). The truth communicated by the Gospel was kept by Mary throughout her life. She pondered in her heart what was revealed to her from God and what she witnessed (cf. Lk 2:19). Imitating her attitude is a hope for priests who are susceptible to the temptation of activism. It helps them not to abandon the practice of lectio divina, and to find time for adoration of the Blessed Sacrament.

In addition, Mary's daily life – filled with silent prayer and diligent work – took a form of fruitful perseverance in her Son amidst the agony. In this way she gives us the doctrine of the Redeemer – his saving love. Imitating his Mother, therefore, becomes the priest's command to proclaim Christ's own conduct, a living witness of faith and faithful love. The priest will also learn courage and unshakeable loyalty to the Saviour, despite the difficulties and dangers. Mary, who as the humble handmaid of the Lord did not seek human glory, teaches the priests humility and obedience to God, to distinguish truth from falsehood, to reject evil and choose the virtuous. She is a teacher of cooperation with the grace of God and she attains holiness.

Holiness is not a static element in the life of Mary. There is a constant component of her life received at the time of conception. Certainly it is the never-ending process of discovering God's love that seeks to fully embrace the life of man. Mary is constantly evolving in the deeper meaning of the mystery of God who is everything. This growth has allowed her the willingness to carry out the will of God in every moment. She grew up on the grounds of the sanctity of everyday life, which is characterized by responding to every inspiration of the Holy Spirit. The same inspiration that makes up the next day of the ministry of priests, calling on them to answer to the model Mary answered to[16].

Reflection in the heart of the word of God and the awareness that all life belongs to God helped Mary to convert every moment of this life into prayer and sacrifice. So it is a model for priests, prayer and the offering of sacrifice. Staring at the Mother of God they will be able not only to understand the sacramental ministry assigned to them, but also do it for God wholeheartedly. Taking up this ministry is the way in which the Church grows in its holiness. At that time the priest fulfilled a mission to preach Christ and bear witness to him. While meditating upon the help of Mary in the sacramental ministry of priests, it is worth recalling the teaching of John Paul II; The only sacrifice of Jesus was his active participation, Mary, first among the redeemed, the Mother of the Church stood beside the Crucified, suffering deeply with her only-begotten Son, the sacrifice of her united in her mother's heart, and lovingly consenting to his sacrificial destruction. They gave themselves to the Father[17].

[16] G.A. Maloney, *Maryja – Łonem Boga*, fat. W. Laszewski, Warszawa 1993, p. 110.

[17] *The Eucharist in the teaching of John Paul II. Anthology of expression*, ed. J. Żukowicz, Kraków 1987, p. 286.

The main task of priests should be concern for the sanctification of the faithful entrusted to them. The way in which this task is realized is, inter alia, atonement prayer, supplication, thanksgiving and praise. This is not an easy road to take. However by loving Mary, a priest can see that he is not alone on this road. She teaches him how to follow the difficult path that she undertook in her life, which remains a model to imitate. Events described in the Bible in Cana of Galilee (cf. Jn 2:1-11) include intercessory prayer study. The Mother of Christ teaches them to put themselves in a situation of another person, to help identify their needs and understand their viewpoints. It is here that the lesson of placing everyday matters into Christ's trust is learnt (especially with regards to the spiritual life of people he meets every day). In turn, the Magnificat, (Mary's hymn) is the best example of worshipful prayer and submission to God's thanksgiving. Mary worships the Almighty in all that He has done, and is grateful for everything that He did (as she puts it: great things). Looking at the Virgin Mary a priest understands that by providing the service to the People of God, he passes the test of trust in God. This is another example of the fact that everything comes from God who alone is good. In this way he becomes the mediator of the truth that God is love and promotes only virtue in the life of every human being. What's more, Mary teaches priests not to revel in good deeds that they have performed, but to give thanks for everything, to praise the Holy Trinity with love.

> While the Gospel of John seems to put Mary in a symbolic womanly role, rather than a personal one, Luke shows her as the perfect disciple. The annunciation is for us; the Magnificat is our song. We too have to ponder in our hearts „all these things" about Jesus in order to unfold their meaning. Mary, in her whole person, is the Christian as he or she is meant to be. Luke shows her as a woman, who is holy, full of grace, one in whom God was able to have his way. And so we have in Mary a living message, a living portrayal, of ourselves and our destiny. Mary is the recipient of grace, unmerited and unasked for. Everything is God's work from first to last. She is addressed as a „highly favoured one". What has she done to deserve this accolade? Precisely nothing! She is favoured because of what God has done for her… God favours, God gives, God acts and loves and cherishes. Mary simply responds, takes the word into herself, lets it bear fruit[18].

By joining the celebration of the Eucharist, the priest is called to ensure that the sacrifice of the Saviour is merged with his personal sacrifice. He is called to ensure that his efforts, suffering, fasting and mortification are offered to God. Then all that is his life, and joined with Christ, will serve the salvation of men. Mary's life can and should encourage each priest to learn the life of giving himself to God for the salvation of the world, and understand the value of such an attitude. The Mother of Christ lived her life in faithful union with her son (cf. Jn 19:25).

[18] E.R. Obbard, *A Year with Mary*, „Living Faith" 17,3 (2001), December 12.

During his earthly life, Jesus revealed that he is the King (cf. Jn 18:36-37). However, as he himself said, his power lies not only in the fact that he is the supreme lawgiver (cf. Jn 13:34, Mt 28:18-20) and holds court over the world (cf. Mt 25:31-46, Jn 5:22-27), but most of all that he came to serve. Jesus during his earthly life has repeatedly demonstrated that his „reign" is to serve, and confirmed this clearly during the Last Supper by washing the Apostles' feet (cf. Jn 13:1-12) and then giving his life for us. Christ requires the same of his students, as we can learn from the words spoken by him in the upper room: If I then, the Lord and the Teacher, have washed your feet, you also ought to wash one another's feet. For I have given you an example so that you also may do even as I have done to you (Jn 13:14-15).

For each priest Mary acts as a model in fulfilling the royal mission as well as a particular service to another human. It is not only „the handmaid of the Lord" that we see in the scene of the Annunciation, but immediately after this event she becomes a „servant of the people", which is confirmed by the scene of the Visitation of Saint Elizabeth. Mary goes to her older cousin, who feels blessed in being able to assist her and serve God in the period preceding the birth of her child.

The second scene of the Gospel which shows the subservient attitude of Mary is a description of the wedding at Cana of Galilee. Mary is shown here as the first one who recognizes the needs and deficiencies of people and tries to solve them interceding with her Son. This will be the priest's „royal service". Each priest not only has to wait for someone to ask him for help, but first he has to see the needs of his neighbours, and try to solve them without looking at the comments and feedback from the environment. It is in the spirit of the scene from Cana of Galilee that cardinal Tarcisio Bertone made the following comment:

> This passage from the Gospel may be to those who we are most familiar with. We see how the mother of Jesus was the only one who realized that the wine had run out. She does not care about herself or about how she will be received. Her eyes and heart are turned only on the young couple and she invites everyone to be happy and that the feast be properly celebrated. She walks so the son, and says: They have no wine (Jn 2:3). Mary receives it as it is a holiday and the joy of both spouses. Like her, we too should be addressed to the priests of the Lord, full of concern for words thinking of those who need help, mercy, forgiveness and solidarity to the Lord, for them could make the „sign" that saved the wedding at Cana. How much need for the „character" of the Lord, His presence in our world! At Cana, Mary points the way to the servants: Do whatever he tells you (Jn 2:5). It is the royal road to listen to the Gospel that we priests should follow the first, with perseverance, educating people entrusted to us to follow her everyday[19].

Thus Mary is the model for every priest, showing us that we must have our eyes and hearts wide open to the needs of others and serve them wholeheartedly.

[19] *Nasza miłość niech będzie podobna do miłości kapłańskiego serca Chrystusa*, „L'Osservatore Romano" (ed. pol.) 31,3–4 (2010), p. 47.

Mary sees all people in God, and loves the love of God: the love that Jesus revealed to us. In each particle Mary sees him, because she sees people as those for whom her Son died on the cross. She only wants for us what Jesus wants for us. Hence, her intercession is identical to the intercession of the Saviour. A loving priest wishes to follow his spiritual mother who always wanted to hurry up with the help of all people. In that way, we will need to continue to fulfill her desires. She is present with us as a mother who never stops to think about her children.

While hanging on the Cross, Jesus not only gave his Mother to his disciple John, but also John to Mary (cf. Jn 19:26-27). This is not only a description of the relationship of the disciple John and Mary, but it is also a fact of the relationship that exists between the Church and Mary. In this relationship we should find a special relationship between the Mother of Christ and his priest. This relationship lets you see the mother of the Saviour as the mother of each inclusion in novelty of life in Christ. The participation of Mary in the mystery of redemption in Christ makes the motherly love that she embraces the whole priestly ministry; the ministry of the people of God that keeps the unity of Christ[20].

This reflection of the role of Mary in priestly life can be concluded with the words of Tarcisio Bertone spoken during his visit in Wroclaw. The Vatican Secretary of State – recalling the figure of St. John of Ars – explained that Mary calls today's priests to seek Jesus' help in times of crisis and demotivation, to seek her help:

> Dear priests, we know how much the Cure of Ars felt inadequate to do such a great job. And yet he was a giant in the faith, in prayer, zeal for souls! His testimony gives us light and strengthens us. We too, thinking about the dignity of the priesthood in Christ's Church, feel the contrast in the light of our limitations and our frailty. In certain moments of particular difficulty, or fatigue, will can also and experience something similar to that which took place at the wedding at Cana in Galilee: wine runs out, that is, can weaken internal enthusiasm and joy of the first years of priesthood. Neglect, especially in prayer, brings a heart dryness. There is a sense of dissatisfaction and frustration [...]. Dear brothers! It is in these moments we rely on the caring gaze of Mary! She was the first, and the only who realized and said to Jesus: See, there's no more wine. So we should not be afraid! He is always here and is in our priestly life and always present, he and our mother. Thanks to them the „wedding of our priesthood" will never end. We can always renew our love and also by moments of difficulty become even „better" people, who are closer to the priestly Heart of Christ[21].

[20] W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, p. 84.
[21] T. Bertone, *Nasza miłość*..., p. 48.

THE ROLE OF MARY IN THE LIFE OF A PRIEST
Summary

In the teachings of the Church is depicted the relationship of Mary with the life and ministry of priests. The teaching cited above raises questions: why is it so important to every priest to hold love for the Blessed Virgin Mary, and why should the resulting ministry of the sacrament of Holy Orders be her imitation? How should her imitation be realized?

A priest, who loves Mary and knows her life, learns the secret of fulfilling vocation. Anyone in love with the priest's lifestyle seeks Mary to become an active part of his life. The priest, with his eyes fixed on Mary's relationship to God, sees her love and obedience. This exact description of faith found perfect realization in Mary that was clear in the announcement. She, by the full submission of intellect and will to God, who reveals his will, bears the whole „novelty" of the faith. Testimony of truth and love will be given by Mary to strengthen courageous priests in pursuit of perfect chastity for life. Mary is an inexhaustible source of confidence, because she is their mother.

In the sacrament of ordination priests were commissioned a triple mission: prophetic, priestly and royal. In performing these tasks, each of them wants to help the Holy Mary – Mother's Priest. Its support includes, inter alia, in that it showed in his life, which determines the correct completion of this triple mission. Imitating her attitude they will be able to know what the perfect fulfillment of the benefits of the sacrament of Holy Orders obliges. The task of effectively proclaiming the Good News by the priest depends on whether it was first adopted and considered in his own heart. Reflection in the heart of the word of God and the awareness that all life belongs to God helped Mary to convert every moment of this life into prayer and sacrifice. Events described in the Bible (cf. Jn 2:1-11) include intercessory prayer study. The Mother of Christ teaches them to put themselves in a situation of another person, to help identify their needs and understand their viewpoints.

ROLA MARYI W ŻYCIU KAPŁANA
Streszczenie

W nauczaniu Kościoła ukazywany jest związek Najświętszej Maryi Panny z życiem i posługą kapłanów. W dokumentach Soboru Watykańskiego II, tekstach błogosławionego Jana Pawła II czy też Benedykta XVI wielokrotnie podkreślana jest rola Matki Bożej w rozwoju duchowego życia kapłanów, od którego zależny pełniona przez nich posługa duszpasterska. Jako aktualna jawi się zatem potrzeba analizowania tego zagadnienia, dzięki czemu ci, którzy przyjęli sakrament święceń, będą mogli zarówno na nowo odkrywać swoją tożsamość, jak i skuteczniej wypełniać zlecone im zadania. Niniejszy artykuł stanowi odpowiedź na pytania: dlaczego tak bardzo ważna dla każdego kapłana jest miłość do Najświętszej Maryi Panny i dlaczego wynikająca z sakramentu święceń posługa powinna być Jej naśladowaniem? W jaki sposób naśladowanie to powinno być urzeczywistniane? Miłość kapłana do Maryi – jak wykazano w tekście – stanowi drogę poznania Jej niezachwianej wiary w Boga. Obdarowani sakramentem święceń mogą wówczas dostrzec także Jej bezwarunkowe (czyli całkowite) posłuszeństwo, zobaczyć, na czym polega osobowe zawierzenie się Bogu. Matka Zbawiciela, poprzez pełną uległość rozumu i woli wobec objawiającego swoją wolę Ojca Przedwiecznego, nosi w sobie całkowitą „nowość" wiary.

Dla Niej wierzyć znaczyło to samo co zmieniać swe życie w duchu Chrystusa; Jej wiara była wędrówką i ciągłym zgłębianiem tajemnicy Chrystusa, w której uczestniczyła. Przez posługę wynikającą z sakramentu święceń każdy z kapłanów powinien ukazywać potrzebę posłuszeństwa wiary. W sakramencie święceń kapłanom zlecona została potrójna misja: prorocka, kapłańska i królewska. W wykonywaniu tych zadań każdemu z nich pomagać pragnie Matka Zbawiciela. Jej pomoc zawiera się między innymi w tym, że w swoim życiu pokazała, od czego zależy poprawne wypełnianie tej potrójnej misji. Naśladując Jej postawę, kapłani będą mogli poznawać, na czym polega doskonałe wypełnianie płynących z sakramentu święceń zobowiązań. Zadanie skutecznego głoszenia Dobrej Nowiny przez kapłana jest uzależnione od tego, czy najpierw została ona przyjęta i rozważona w głębi serca przez niego samego. Rozważanie w sercu słowa Boga i świadomość, że całe życie należy do Niego, pozwoliło Maryi zamieniać każdą chwilę życia na modlitwę i składanie ofiary. Z kolei opisane na kartach Pisma Świętego wydarzenia w Kanie Galilejskiej zawierają Jej naukę stawiania się w sytuacji drugiego człowieka, dostrzegania jego potrzeb. Ma tam miejsce lekcja oddawania Chrystusowi codziennych spraw (zwłaszcza dotyczących życia duchowego) ludzi, których kapłan spotyka każdego dnia.

Keywords: Mary, priest, spiritual life
Słowa kluczowe: kapłan, Maryja, życie duchowe

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 261–272

Dariusz Adamczyk
Uniwersytet Jana Kochanowskiego
Wydział Pedagogiczny i Artystyczny

QUOTATIONS FROM THE BOOK OF MALACHI IN SYNOPTIC GOSPELS

Malachi, the Minor Prophet, is known only for his book. He lived and worked in the Persian era which can be learnt from the text of the book itself (Malachi 1:8). Being associated with the Jewish community in Jerusalem, Malachi discusses the problems which the post-exilic Jewish community had to face. He is particularly concerned with the issues of worship and priesthood[1]. The book of Malachi, which is the final book of the canon of the Old Testament, is characteristic for its dialectical style. The book comprises a series of six disputes where the superscription (1:1) is followed with five similarly built disputes (1:2–3:21). Each oracle begins with the statement made by God or a prophet. Then the people ask for an explanation which is given to them. These disputes are full of rebukes on corrupt practices, but also they contain words of encouragement and love. The verses of Malachi 1:1–2:9 condemn Israelite priests of that era. The book ends with epilogue 4:1–4:6. The main idea expressed in all Malachi's prophesies is awaiting Eschatological era[2].

The authors of the synoptic gospels include in their writings a lot of quotations from the book of Malachi. It concerns the following extracts: *Behold, I send my messenger, and he will prepare the way before me* (Malachi 3:1) and *Behold, I will*

[1] See J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, p. 320–322.

[2] See T. Brzegowy, *Potrójny ideał proroka Malachiasza*, „Homo Dei" 4 (1991), p. 15–17; A. Salas, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, Częstochowa 1999, p. 159, 160; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, ed. W. Chrostowki, Warszawa 2000, p. 1074; T. Brzegowy, *Poganie będą wielbić Imię*

send you Elijah the prophet before the great and awesome day of the Lord comes. And he will turn the hearts of fathers to their children and the hearts of children to their fathers, lest I come and strike the land with a decree of utter destruction (Malachi 4:5-6).

PREPARING THE WAY (MALACHI 3:1, MATTHEW 11:10, MARK 1:2, LUKE 7:27)

The verse of Malachi 3:1 *Behold, I send my messenger, and he will prepare the way before me* can be found in the texts of all three synoptic gospels. Matthew and Luke refer to these words in the pericope about the testimony made by Jesus about John (Matthew 11:7-15, Luke 7:24-30). Mark, in turn, refers to the words in the introduction pericope to his gospel concerning the appearance of John the Baptist (Mark 1:1-8). Matthew and Luke quote the words as follows: *Behold, I send my messenger before your face, who will prepare your way before you* (Mark 1:2). Very similar words are found in Exodus 23:20 *Behold, I send an angel before you to guard you on the way and to bring you to the place that I have prepared*.

The main theme of the book of Malachi is presenting threats and rebukes. Theologically speaking, the main prophesy is the prophesy of Messiah's predecessor (Malachi 3:1-23)[3]. The verse of Malachi 3:1 contains the fourth oracle titled *You have wearied the Lord with your words* (Malachi 2:17-3:5). This passage tackles the issue of unrewarded goodness. The people ask God to interfere having in mind his sense of justice (compare 2:17)[4].

The extract of Malachi 2:17–3:22 is a prophesy of Yahweh's judgement. People expect the God's justice during their worldly life. Being successful means God's blessing thus people await God's intervention all the time. Malachi's contemporaries ask him: *Where is the God of justice?* (2:17). This is their reproach for not executing justice by God. The prophet rebukes such behaviour of people who doubt God's sense of justice[5].

Pańskie: Księga Malachiasza, in: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, vol. 5: *Wielki Świat starotestamentowych proroków II*, ed. J. Frankowski, Warszawa 2001, p. 85–87; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, p. 190.

[3] See J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela*…, p. 320–325; G. Witaszek, *Wykroczenia wspólnoty powygnaniowej w ocenie Księgi Malachiasza*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 52,1 (1999), p. 7, 8.

[4] See *Międzynarodowy komentarz*…, p. 1074; A. Cody, *Księga Malachiasza*, in: *Katolicki komentarz biblijny*, ed. W. Chrostowski, Warszawa 2001, p. 887; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 190.

[5] See M. Peter, *Księga Malachiasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, in: *Księgi proroków mniejszych*, vol. 2, ed. S. Łach, Poznań 1968, p. 486; G. Witaszek, *Wykroczenia wspólnoty powygnaniowej*…, p. 13; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 191.

God replies with sending his messenger called „malak". His name is not given in the book and his duty is to prepare the way for God's coming. The role of „malak" is similar to the one of the prophet from Isaiah 40:3 who is sent to prepare the new way for God's intervention. The Lord's coming is a challenge *But who can endure the way of his coming, and who can stand when he appears?* (Malachi 3:2). The lord is like a „refiner's fire" and „fullers' soap" (Malachi 3:2b). In spite of all the drama connected with the coming of the Lord, his aim is not to destroy but to purify[6].

The audience receives the answer in the form of the prophesy of Yahweh's judgement day. The aim of the judgement is to bring justice. The Lord will be preceded with the messenger. *Behold, I send my messenger, and he will prepare the way before me. And the Lord whom you seek will suddenly come to his temple; and the messenger of the covenant in whom you delight, behold, he is coming, says the Lord of hosts* (Malachi 3:1). This judgement day will be the time of terror. Yahweh will eradicate the evil of the Israelites and he will inflict punishment on the guilty ones. It will be a dreadful time for all sinners[7]. *He will sit as a refiner and purifier of silver, and he will purify the sons of Levi and refine them like gold and silver, and they will bring offerings in righteousness to the Lord* (Malachi 3:3). Malachi in the verses of 3:2-5 warns the audience that it is reckless to call for God's justice. The Israelites tend to forget about their own sins and see them only in others[8].

The verses of Malachi 3:1-5 give a detailed description of the day of Yahweh. The primary reason for God's intervention on that day is the lack of trust in God's justice (compare Malachi 13-15). The oracle of Malachi 3:1-5 begins with the prophesy of the coming of Yahweh's messenger. The first verse of the oracle rejects the accusation that God being the protector of morality and fair judge is indifferent to the violation of his rules. God's intervention will surely come but it will be done unexpectedly. God's coming will be preceded by the appearance of his messenger. He will go before God – the judge in eschatological times. The day of Yahweh will influence all people both good and bad[9].

Considering spiritual deficiency of a human soul, Malachi prophesies a prompt ushering in of a new era which will remedy all deficiencies. The day of the Lord is approaching and then each human being will be judged according to their deeds.

---

[6] See *Międzynarodowy komentarz*…, p. 1074; A. Cody, *Księga Malachiasza*, p. 887; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 191.

[7] See G. Witaszek, *Wykroczenia wspólnoty powygnaniowej*…, p. 13, 14.

[8] See M. Peter, *Księga Malachiasza*..., p. 489–491; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 191.

[9] See J. Homerski, *Dzień Pański u Proroka Malachiasza*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 1 (1987), p. 14–16; Synowiec, *Prorocy Izraela*…, p. 321; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 191–193.

The judge will speak up for every wronged person and every man of integrity will receive his award (Malachi 3:20). Before the day of judgement comes, God will send his messenger to the earth who will prepare the way for him. In the appendix to the book of Malachi it is stated that the messenger will be Elijah: *Behold, I will send you Elijah the prophet before the great and awesome day of the Lord comes* (Malachi 4:5). Yet the name of Elijah is just a symbol of the future predecessor of the Messiah. When we take the New Testament into consideration here, the predecessor is John the Baptist who is to come *in the spirit and power of Elijah* (Luke 1:17)[10].

The writers of the synoptic gospels use the quotation linking Malachi 3:1 and Exodus 23:20 in their works: *Behold, I send my messenger before your face, who will prepare your way before you* (Matthew 11:10, Mark 1:2, Luke 7:27). Matthew and Luke put these words in the pericope of the testimony Jesus gives about John the Baptist (compare Matthew 11:7-15, Luke 7:24-30). The beginning of the pericope comprises the set of rhetorical questions like *What did you go out into the wilderness to see? A reed shaken by the wind? What then did you go out to see? A man dressed in soft clothing? Behold, those who are dressed in splendid clothing and live in luxury are in kings' courts. What then did you go out to see? A prophet? Yes, I tell you, and more than a prophet* (Matthew 11:7-9; Luke 7:24-26). These questions prepare us for the remarkable testimony that Jesus gives about John the Baptist that John is the greatest man of all men. *I tell you, among those born of women, none is greater than John* (Matthew 11:11; Luke 7:28). Jesus praises John lavishly for his strength of character and austere lifestyle. Jesus criticizes such vices as dubiousness and avoidance of inconvenience[11].

John is the predecessor of the Saviour for whom he must prepare the way. This time the authors quote Malachi 3:1[12]. In the Old Testament the angel preceded God

[10] See T. Brzegowy, *Potrójny ideał*…, p. 24–26; A.T. Desmond, *Król Sługa. Biblijny portret Mesjasza*, Kraków 2000, p. 178; T. Brzegowy, *Poganie będą wielbić*…, p. 83; J. Glinka, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki kościoła*, Kraków 2004, p. 173, 174; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 192.

[11] See H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, erster Teil: *Kommentar zu Kap. 1,1-9,50*, Leipzig 1970, p. 414–416; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1974, p. 169; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1974, p. 197-198; J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1997, p. 199, 200; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, vol. 1, Poznań–Kraków 1999, p. 70; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, p. 201–203; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 192; C.L. Blomberg, *Matthew*, in: *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. G.K. Beale, D.A. Carson, Grand Rapids, Michigan 2007, p. 38–40.

[12] See A. Sand, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, p. 238–240; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, vol. 1 (cc. 1–13), Bologna 1999, p. 203; A. Paciorek, *Ewangelia według świetego Mateusza, rozdziały 1–13, Wstep – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005, p. 466.

(compare Genesis 24:7, 32:2). With this quote Jesus affirms his equality with God. In Malachi 3:1 the prophet announces the messenger preceding God. All three authors of the synoptic gospels clearly point to Messiah-Jesus as the messenger and they identify the coming of the Messiah with the coming of God[13].

At the end of the pericope (Matthew 11:7-15) Matthew quotes the words of Jesus: *he who has ears to hear, let him hear* (Matthew 11:15). Jesus utters these words so that Jews could see prophesied the mission of Elijah in the Old Testament through the acts of John. If one wants to discern the true self of John the Baptist one must be able to hear and have an open mind to hear anything[14].

In the pericope by Mark (1:1-8) the quote from Malachi 3:1 is followed by one from the book of Isaiah *A voice cries: „In the wilderness prepare the way of the Lord, make straight in the desert a highway for our God"* (Isaiah 40:3). Mark's version is „The voice of one crying in the wilderness: *Prepare the way of the Lord, make straight his paths* (Mark 1:3). This sentence appears in all the synoptic gospels, but Matthew and Luke put it in the pericope about the teaching of John the Baptist (Matthew 3:3, Luke 3:4). However, Luke extends his quotation of the book of Isaiah *Every valley shall be filled, and every mountain and hill shall be made low, and the crooked shall become straight, and the rough places shall become level ways, and all flesh shall see the salvation of God* (Luke 3:5-6). Luke quotes the words from the book of Isaiah 40:3-5. All three synoptic gospel writers state the origin of the quote as the one from the book of Isaiah (compare Matthew 3:3, Mark 1:2, Luke 3:4), but only Mark precedes this quote with another quote from the book of Malachi 3:1, *Behold, I send my messenger before your face, who will prepare your way* (Mark 1:2)[15].

This part of the book of Isaiah, which the above mentioned quotation comes from, begins with the calling for comfort: *Comfort, comfort my people, says your God* (Isaiah 40:1). In the language of the Bible the word comfort „niham", which is derived from God, means the participation of a comforter in the misery of man and it goes together with the intervention of God himself. The intervention of Yahweh

[13] See J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1979, p. 198; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 70; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 192, 193.

[14] See J. Schniewind, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, p. 253–255; R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, p. 257, 258; O. Da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della Chiesa*, Assisi 1983, p. 332–334; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, Roma 1995, p. 289–291; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 71; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 193.

[15] See H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p. 155–157; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 117, 118; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań–Warszawa 1977, p. 78–80; R. E. Watts, *Mark*, in: *Commentary on the New Testament*…, p. 113–115.

is about his redeeming actions. Salvation stems from the mercy of forgiveness[16]. *Speak tenderly of Jerusalem, and cry to her that her warfare is ended, that her iniquity is pardoned, that she has received from the Lord's hand double for all her sins* (Isaiah 40:2)[17].

A mysterious „voice cries" (Isaiah 40:3) is the echo of God's voice. One of Yahweh's spokespersons who belongs to his council gives others the order to prepare the way for Yahweh in the desert. As we find out from the context of this verse, God is planning to lead his people along this way to their national land of Palestine. A very similar thing happened when God led his people in the time of Moses (see Isaiah 40:1-5). He will free his people and bring together the dispersed Israelites into Jerusalem. It will be a march of triumph and it is shown as such by Deutero-Isaiah who heard it at the heavenly court. He was present at the court as a prophet and his prophecy is full of hyperbolic pictures. The prophecy expressed a great joy of approaching freedom. The author believes that Yahweh will redeem and bring salvation to his people[18]. The writers of the synoptic gospels refer the prophecy of Isaiah 40:3 to the person of John the Baptist (Matthew 3:3, Mark 1:3, Luke 3:4). Mark places this commentary at the very beginning of his gospel just before the information on the speech made by John the Baptist about the need to convert (Mark 1:4) while Matthew and Luke place the commentary after this information (Matthew 3:1, Luke 3:1-3)[19].

Gospel writers introduce the description of the public activity of Jesus by the speech of John the Baptist (Matthew 3:1-12, Mark 1:1-8, Luke 3:1-6). This is the way to fulfill the prophecy of Isaiah 40:3[20]. While we take into consideration the clothes of John the Baptist described by Matthew 3:4 and Mark 1:6 we can safely assume it is the person of Elijah (see 2 Kings 1:8). John is wearing the clothes of camel fur and he is tied with a leather belt and this belt could mean that he perceives himself as Elijah. According to 2 Kings 1:8 Elijah was recognized thanks to his beard and a leather belt. However, we cannot be convinced that John perceives himself to be Elijah only because of wearing the leather belt[21]. The Jewish com-

[16] See L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III. Wstęp*…, p. 60, 61; Z. Małecki, *Struktura literacka prologu Księgi Deutroizajasza (Iz 40,1-11)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 49,4 (1996), p. 15–17.

[17] See D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 142.

[18] See L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – ekskurs*, Poznań 1996, p. 58, 59; J.S. Synowiec, *Prorocy Izraela*…, p. 267, 268; *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, eds. C.S. Keener, K. Bardski, W. Chrostowski, (Warszawa, 2000), p. 13; C. Stuhlmueller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55) i Trito-Izajasz (Iz 56–66)*, in: *Katolicki*…, p. 649.

[19] See H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp...,* p. 79, 80; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 142.

[20] See J. Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo*, Brescia 1976, p. 7, 8; A. Sand, *Il Vangelo*…, p. 65, 66; J. Schniewind, *Il Vangelo secondo*…, p. 43–45; S. Fausti, *Una comunità*…, p. 37.

[21] See J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, Kraków 1997, p. 103; Ibid, *Pierwsi chrześcijanie. Źródła i początki Kościoła*, p. 172, 173.

munity believed that the Messiah would be preceded by Elijah (see Malachi 3:23, Sir 48:10, Matthew 17:10, Mark 9:11). What's more, Jesus calls John Elijah (Matthew 11:14; 17:12, Mark 9:13, Luke 1:17). The synoptic writers in their gospels refer to a traditional typology of Elijah – John the Baptist meaning John to become a new Elijah in the gospels[22].

The preaching of John the Baptist is quite specific in presenting the details both about the place, the desert, and the way of God's coming. He very strongly emphasizes the need to convert as the kingdom of heaven is approaching. While he is preaching and calling for atonement he refers to the Old Testament prophets and their activities yet the justification for his preaching is totally different. The prophets of the Old Testament threatened people with God's wrath and they vividly displayed future punishment and John justifies his preaching with the forthcoming kingdom of Heaven. Such an event involves every man and encourages him to change his lifestyle decisively[23].

John calls for penance to be done in the desert, which in the Old Testament is described as the place of purification and change. The voice of John is clearly heard and his strict figure is also visible. This very activity of John is mentioned in reference to the word of Deutero-Isaiah by all three synoptic gospel writers. Israelites were in exile in Babylonian servitude and the prophet comforted them with the vision of home-coming saying: *In the wilderness prepare the way of the Lord; make straight in the desert a highway for our God* (Isaiah 40:3). Gospel writers perceive the act of freedom from Babylonian servitude as the prophecy of freeing from sin. Jesus Christ is the one to free people from this slavery of sin and John the Baptist precedes him preparing the way for his coming. John gives an example of an austere lifestyle while he asks others to convert and do penance for their sins[24].

In Isaiah 40:3 the Comforter announces the end of the Babylonian servitude. With this quote put in the canonical gospels we can understand better the redeeming intervention of God. The end to the servitude was the sign of the salvation of all mankind which was done through Christ. This interpretation of Isaiah 40:3 is given by the authors of the gospels. They change the words of the prophet „the way for Yahweh" into „the way of the Lord" and „the paths for our God" into „His

[22] See H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp*…, p. 74–76; J. Radermakers, *Lettura pastorale*…, p. 127; P.R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, p. 51, 52; A.T. Desmond, p. 178; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 143.

[23] See K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 19, 20; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 143.

[24] See O. Da Spinetoli, *Matteo*…, p. 91, 92; L. Infante, *Il Battista chiama al ritorno*, „Parola Spirito e Vita" 22 (1990), p. 128, 129; R. Fabris, *Matteo*, p. 77–79; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 20; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 143.

paths". The subject of the gospels is not God-Yahweh but Christ and all mention of Yahweh is in reference to Jesus[25].

IN THE SPIRIT OF ELIJAH (MALACHI 3:23 – LUKE 1:17)

Malachi ends his book with the words "Behold, I will send you Elijah the prophet before the great and awesome day of the Lord comes. And he will turn the hearts of fathers to their children and the hearts of children to their fathers, lest I come and strike the land with a decree of utter destruction" (Mal 4:5-6). Malachi in 4:4-6 defines the forerunner of the Lord's day who was prophesied in 3:1[26].

Luke is the only synoptic gospel writer that refers to Malachi 4:5-6 and he puts it in the pericope on the prophecy of John's birth (Luke 1:5-25) and he is also the only writer to describe in detail the life of John the Baptist. He even gives details on John's birth announcement. The sole event of the Annunciation takes place in the temple of Jerusalem and the account is of a historic type. The account is preceded with a very ceremonial prologue similar to those found in the Old Testament. The chronological data is preceded with the description of the characters involved (Luke 1:5-9). Luke introduces Zechariah, the father of John, who is performing the most important role in his life during the ceremony in the temple during the Annunciation. Zechariah was burning incense (Luke 1:8n)[27].

During burning incense Zachariah quite unexpectedly receives the announcement of his son's birth. Luke tells that "And there appeared to him an angel of the Lord standing on the right side of the altar of Incense" (Luke 1:11). Biblically speaking, the right side is the symbol of salvation and redemption (see Matthew 25:33n). The appearance of the angel on the right signals the great importance of God's Annunciation. Both in the New and Old Testaments God's will is usually expressed by angels, either in a dream or in person. The sight of an angel usually causes fear which religious psychology calls *misterium tremendum*. Zechariah also reacts with fear: *And Zechariah was troubled when he saw him, and fear fell upon him* (Luke 1:12)[28].

---

[25] See J. Schmid, *L'Evangelo*…, p. 79, 80; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp*…, p. 103; L. Infante, *Il Battista chiama*…, p. 131–133; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza*…, p. 144.

[26] See T. Brzegowy, *Poganie będą wielbić*…, p. 87.

[27] See F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 83, 84; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, p. 60, 61; P.R. Gryziec, *Według świętego Łukasza. Abyś się mógł przekonać o całkowitej pewności nauk*, Kraków 1999, p. 31; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 264, 265; *Międzynarodowy komentarz*…, p. 1243, 1244; H. Langkammer, *Ewangelia według świętego Łukasza*…., p. 43; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke*, in: *Commentary on the New Testament*…, p. 257.

[28] See H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p. 31, 32; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 84; F. Rienecker, *Das Evangelium*…, p. 13; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego*…, p. 60, 61; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 264, 265; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza…,* p. 46; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke*, p. 257.

The angle comforts a scared man and brings him a message that his request has been heard and that his wife will bear a child. The angel orders him to name the child John (Luke 1:13). Defining the name of the child before its actual birth by God's messenger underlines the importance of this even[29]. The angel adds that *many will rejoice at his birth* (Luke 1:14). This prophecy shows John's greatness and importance as God himself gives him the name. It makes him God's man who will be full of divine mercy and he will be a man of moral principles. The angel leaves also a mysterious prophecy *for he will be great before the Lord. And he must not drink wine or strong drink, and he will be filled with the Holy Spirit, even from his mother's womb* (Luke 1:15). The restraint form „wine or any strong drink" makes him similar to great characters of the Old Testament like Samson (Judges 13:4.7.14), Samuel (1 Sm 1:11n) or other priests performing cult duties in the temple of Jerusalem (Lev 10:9; Ezek 44:21)[30].

The mysterious prophecy will become clear when John the Baptist will be announcing the coming of one "Greater than himself." Defining John as the man that „will be filled with the Holy Spirit, even from his mother's womb" refers to John's sainthood which began in his early childhood. He is the person to play a major role in the act of redemption. He is filled with the Holy Spirit and thus a prophet, but unlike others who were inspired by the Holy Spirit just before their preaching, John received the powers of the Holy Spirit while still in his mother's womb[31].

John will prepare people for the coming of the Lord and John's activity is announced by the angel *And he will turn many of the children of Israel to the Lord their God, and he will go before him in the spirit and power of Elijah, to turn the hearts of the father to the children, and the disobedient to the wisdom of the just, to make ready for the Lord a people prepared* (Luke 1:16-17). Here the angel refers to the words of Malachi 4:5. John's activity is characterized as eschatological renewal meaning that John will be the next Elijah and he will be supported with the power and ardour of Elijah. John will introduce love and social peace into families and he will guide the hearts of those opposed towards God. He will make them just again. Thanks to his zeal, he will remind of Elijah's preaching and his activity will make the people of Israel the perfect people of God (Lev 26:12)[32].

---

[29] See H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza...,* p. 46.

[30] See ibid, p. 47; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p. 33; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 84; F. Rienecker, *Das Evangelium*…, p. 14; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego*…, p. 61; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 265; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke*, p. 257.

[31] See F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 85; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego*…, p. 61; P.R. Gryziec, *Według św. Łukasza*…, p. 30; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 265; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…., p. 47.

[32] See F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 85; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego*…, p. 61; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 266; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke*, p. 258.

Luke seems to point out that Elijah's type of activity will be repeated through the actions of John yet he does not identify John the Baptist with Elijah, he only updates the tradition. Unification with God is possible only by settling the family and social matters before. To prove this point Luke quotes Malachi 4:5 but he adjust it to his purposes[33].

The prophecy of John's birth and greatness serves the purpose of describing God as mighty. It is God who does the act of creation in the old womb of Elizabeth and he can also cause the conception of God's son in a virgin womb of Mary. Thus the greatness of John emphasizes the greatness of Jesus. The more eminent predecessor, the greater the one who follows. Gabriel is God's messenger (Luke 1:19), who according to apocalyptic tradition is the executor of God's will, being it mercy or wrath, conveying the message to Mary[34].

It is also Gabriel who informs Zechariah that he will be speechless until the day of John's birth (Luke 1:20). Zechariah is punished for his doubt in the power of God. When Zechariah went out of the temple to speak to the people he couldn't utter a word and then all understood that he had a vision in the temple (Luke 1:21). Time passed and noticing she was pregnant Elizabeth understood the prophecy and knew it would fulfill (Luke 1:24-25)[35].

The birth of John the Baptist is preceded with a set of important events which make him a man of great importance. Luke describes him as *the prophet of the Most High* (Luke 1:76) whose job is to prepare *the way of the Lord* (Luke 3:4). Luke contrasts the pericope on John's birth prophecy with the text on Jesus' conception and his birth (Luke 1:26-38). Luke parallels the story of John (1:57-80) with the story of Jesus (2:1-20) to contrast the one who will come[36].

The similarities are in the field of being a human being while the difference is about transcendence. Their relationship is one of a servant and lord (Luke 1:43). Jesus is stronger *than him* (3:16). The contrast between the two is visible from the very beginning of conception *Do not be afraid, Zechariah, for your prayer has been heard* (1:13) and *Do not be afraid, Mary, for you have found favour with God* (1:30). The first case is the initiative of a man and the second is the instance

[33] See F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 85; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*..., p. 49; D.W. Pao, E.J. Schnabel, *Luke*, p. 258.

[34] See H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p. 37; F. Rienecker, *Das Evangelium*…, p. 15; E. Szymanek, *Wykład pisma świętego*…, p. 61; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 50.

[35] See H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, p. 37; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 85; F. Rienecker, *Das Evangelium*…, p. 15; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego*…, p. 266; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza*…, p. 51.

[36] See S. Mędala, *Czas Jezusa: Ewangelia według św. Łukasza*, in: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, vol. 8: *Ewangelie synoptyczne*, ed. J. Frankowski, Warszawa 2006, p. 282.

of God's will. Zechariah is punished for the lack of faith in God (1:20) and Mary is praised for her faith (1:45). Thus the greatness of John is relative (1:15) because the power of the Holy Spirit comes from outside. Jesus, on the other hand, fulfills salvation. The angel speaks about Jesus: *He will be great and he will be called the Son of the Most High* (1:32). His greatness is because of his Father and his mission that lies ahead *and he will reign over the house of Jacob forever, and of his kingdom there will be no end* (1:33). However, John's mission is quite temporary and Jesus will be ruling forever. The one whose mission is to prepare people for the coming of the Lord takes an example from Elijah[37].

QUOTATIONS FROM THE BOOK OF MALACHI IN SYNOPTIC GOSPELS

Summary

The extract of Malachi 3:1 about preparing the way for the Lord is put into the pericope on John the Baptist being a predecessor of the Saviour (Matthew 11:7-15, Mark 1:1-8, Luke 7:24-30). This prophecy is fulfilled with the person of John the Baptist as he is somebody more important than just God's herald. With the prophecy of Elijah's return (Malachi 4:5) he is the one who directly announces the coming of the Lord. Luke is the only writer of the three synoptic gospels that refers to the words of Malachi 4:5-6 and he puts them in his pericope on the announcement of John's birth (Luke 1:5-25). Luke's gospel underlines the contrast between John the Baptist and Jesus emphasizing Jesus' transcendency. The Gospel reinterpretation identifies the coming of the Messiah with the coming of God which makes them equal.

Matthew notes that Jesus speaks of John the *Baptist and if you are willing to accept it, he is Elijah who is to come* (Matthew 11:14). John is the messenger of the kind usually angels are and none of the other prophets had such an honour. His duty is to preach and prepare the people for the Messiah. Jesus praises John while John is imprisoned and that makes him the first human being to die for Christ.

CYTATY Z KSIĘGI MALACHIASZA W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

Streszczenie

W Ewangeliach synoptycznych cytowane są słowa z Księgi Malachiasza. Tekst o przygotowaniu drogi dla Pana z Ml 3,1 zawarty jest w perykopie dotyczącej Jana Chrzciciela, jako poprzednika Zbawiciela (Mt 11,7-15; Mk 1,1-8; Łk 7,24-30). Słowa o proroku poprzedzającym nadejście dnia Pańskiego z Ml 3,23 n. cytuje tylko Łukasz w ramach perykopy dotyczącej zapowiedzi narodzenia Jana (Łk 1,5-25). W reinterpretacji ewangelicznej tekstów z Księgi proroka Malachiasza na osobie Jana Chrzciciela spełniła się przepowiednia o przygotowaniu drogi dla Pana z Ml 3,1 oraz o powrocie Eliasza z Ml 3,23 n. Posłannictwem Jana Chrzciciela było głoszenie przyjścia Mesjasza i bezpośrednie przygotowanie ludzi do tego wydarzenia.

[37] Ibid, p. 283; *Międzynarodowy komentarz*…, p. 1243.

Keywords: John the Baptist, prepare the people for Messiah, Synoptic Gospels, the day of the court, the predecessor of the Savior
Słowa kluczowe: dzień sądu, Ewangelie synoptyczne, Jan Chrzciciel, poprzednik Zbawiciela, przygotowanie przyjścia Mesjasza

MATERIAŁY

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 273–280

Ks. Jerzy Myszor
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

BISKUP POLOWY WOJSKA POLSKIEGO JÓZEF GAWLINA – NIEDOSZŁY BISKUP KATOWICKI*

Trzeci biskup katowicki ks. Stanisław Adamski (1930–1967) przeprowadził diecezję przez bardzo trudny okres, jaką był wybuch wojny i okupacja. W polityce był człowiekiem elastycznym, nie szukał konfliktu z władzami państwowymi, co jednak nie oznaczało, że był koniunkturalistą lub jak to ktoś określił – „oportunistą w dobrej wierze". Uważał, że najważniejszym zadaniem Kościoła jest duszpasterstwo, niezależnie od warunków, w jakich przychodzi je prowadzić, a granica ustępstw wobec władz państwowych (okupacyjnych, hitlerowskich), jak się wyraził w jednym z listów do kard. Bertrama, leży w sumieniu, prawie kanonicznym i międzynarodowym. Umiał dostosować się do nowej rzeczywistości, czy to było pruskie panowanie w Wielkopolsce, okupacja niemiecka 1939–1945 lub czas panowania władzy komunistycznej, nie rezygnując przy tym z zasad, jakie przyjął na siebie, zostając biskupem. Był wysiedlony z Katowic przez Niemców pod koniec lutego 1941 roku, a jesienią 1952 roku ponownie, tym razem przez władze komunistyczne.

Po zakończeniu okupacji biskup Adamski był już człowiekiem wiekowym, w 1945 roku miał za sobą 70 lat życia. W 1947 roku uległ częściowemu paraliżowi. Nagły kryzys zdrowia, skądinąd zrozumiały w tak poważnym wieku, był skutkiem nie tyle przebytych chorób, co raczej stresów wywołanych coraz liczniejszymi oskarżeniami politycznymi formułowanymi przez komunistów[1]. Stolica Apostolska

* Poniżej zamieszczone opracowanie ukazało się również w: „Wiadomości Archidiecezjalne" (Katowice) 6–7 (2011), s. 212–220.

[1] Zob. *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku,* red. M. Patera, Katowice 1996, s. 3–6; J. Myszor, *Sylwetka polityczna biskupa Stanisława Adamskiego w latach*

zamianowała w 1950 roku na jego prośbę biskupa sufragana – koadiutora, z prawem następstwa, którym został ks. Herbert Bednorz. Jak wynika z przytoczonego niżej oświadczenia mającego walor dokumentu, złożonego *in Nomine Domini*, według planów Stolicy Apostolskiej, jak zapewnia kard. August Hlond, biskupem katowickim miał zostać ktoś inny, a mianowicie – biskup polowy Wojska Polskiego ks. Józef Gawlina.

Kim był Józef Gawlina, nie trzeba specjalnie przypominać duchowieństwu katowickiemu. Ks. Józef Gawlina (1892–1964) był biskupem polowym Wojska Polskiego, Opiekunem Emigracji Polskiej, zasłużonym dla Polski i Kościoła na różnych obszarach życia kościelnego, ale także społecznego i politycznego. Po wybuchu II wojny przekroczył wraz z rządem polskim granicę rumuńską. Po krótkim pobycie w Bukareszcie 5 października przybył do Rzymu. 18 października 1939 roku po przybyciu do Paryża formalnie podjął obowiązki biskupa polowego Wojsk Polskich (Polskich Sił Zbrojnych na uchodźstwie). Od stycznia 1940 roku był członkiem Rady Naczelnej Światowego Związku Polaków z Zagranicy. 21 grudnia 1939 roku dekretem prezydenta Raczkiewicza został mianowany członkiem I Rady Narodowej RP, następnie zastępcą członka Komisji Wojskowej, członkiem Komisji Prawno-Konstytucyjnej i przewodniczącym Komisji Spraw Zagranicznych. Jego jurysdykcji jako biskupa polowego podlegali żołnierze Polskich Sił Zbrojnych we Francji, w Wielkiej Brytanii, Kanadzie, na Bliskim Wschodzie, w Afryce i w ZSRR (od 1942 roku), a od 1944 roku we Włoszech, Belgii, Holandii i w Niemczech. Brał udział w kampanii włoskiej; w bitwie pod Monte Cassino, bitwie o Loreto i Ankonę. W Ankonie 31 lipca 1944 roku z rąk Naczelnego Wodza gen. broni Kazimierza Sosnkowskiego otrzymał Krzyż Srebrny Orderu Wojennego Virtuti Militari. 8 lutego 1945 roku został mianowany Opiekunem (Protektorem) Emigracji Polskiej na czas niemożności wykonywania tych zadań przez Prymasa Polski, a 5 czerwca 1945 roku Stolica Apostolska powierzyła mu opiekę nad uchodźcami polskimi w Niemczech i Austrii. Od połowy 1947 roku mieszkał jako rektor przy polskim kościele św. Stanisława w Rzymie przy via Botteghe Oscure 15. Nic dziwnego, że mając taki życiorys, jako przyszły biskup – koadiutor przy biskupie Adamskim mógł stanowić poważne zagrożenie polityczne dla władz komunistycznych.

Pierwsze wzmianki o Gawlinie jako biskupie pojawiają się już pod koniec lat 20. Biskup Arkadiusz Lisiecki, szukając do pomocy biskupa sufragana, zwrócił uwagę na bardzo energicznego, świetnie zorganizowanego ks. Józefa Gawlinę, który właśnie kończył tworzenie fundamentów pod Katolicką Agencję Prasową w Warszawie. Popierany przez kard. Kakowskiego, ale niezbyt lubiany przez

1945–1952, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 27–28 (1994–1995), s. 113–138; tenże, *Stanisław Adamski – biskup śląski*, w: *Śląsk w myśli politycznej i działalności Polaków i Niemców w XX wieku*, red. nauk. D. Kisielewicz, L. Rubisz, Opole 2001, s. 13–36.

duchowieństwo warszawskie, otoczony intrygami przez żądnych władzy i znaczenia różnych duchownych, a szczególnie ks. Kaczyńskiego, ks. Gawlina opuszczał Warszawę w poczuciu rozczarowania i goryczy. Tuż po śmierci biskupa Lisieckiego (zm. 13 maja 1930 roku), ks. Gawlina zwrócił się do kard. Augusta Hlonda z informacją, że dzień przed śmiercią biskup Lisiecki napisał „prośbę o sufragana”[2]. Należy przez to rozumieć, że Lisiecki starał się o nominację biskupią dla Gawliny. Potwierdzenie wprost tej propozycji znajdziemy w jego *Wspomnieniach*: „W 1929 r. na żądanie mojego biskupa, opuściłem Warszawę z żalem, gdyż praca prasowa mi dogadzała. Zatrzymywał mnie również Kardynał Kakowski, prorokując mi, że »w Katowicach nogę złamię«. Ks. Prymas radził mi nie zwlekać z powrotem, »ponieważ ksiądz będzie wikariuszem generalnym«”. Po powrocie do Katowic w marcu 1929 roku w diecezji katowickiej ks. Gawlina objął kierownictwo diecezjalnej Akcji Katolickiej, został mianowany radcą kurii i „promotorem iustitiae”. Biskup Lisiecki zakomunikował mu w obecności bpa Kubiny, że wybrał go na swego sufragana i że „Rzym i Nuncjusz już są poinformowani”[3].

Śmierć biskupa Lisieckiego pokrzyżowała te plany. Ks. Gawlina usunął się z kurii, w lipcu 1931 roku został proboszczem parafii św. Barbary w Królewskiej Hucie. Kard. Hlond jednak pamiętał o nim; nie ulega wątpliwości, że wybór nowego biskupa polowego, po rezygnacji bpa Stanisława Galla, musiał się odbyć z udziałem nie tylko nuncjusza, sfer rządowych, ale również prymasa – Augusta Hlonda. 14 lutego 1933 roku ks. Gawlina został mianowany biskupem polowym Wojsk Polskich, sakrę biskupią przyjął 19 marca 1933 roku w Królewskiej Hucie z rąk kard. Augusta Hlonda.

Kolejne „podejście” Józefa Gawliny do Katowic, z pewnością zaskakujące nawet dla niego samego, odbyło się w 1948 roku. W pozostawionym, publikowanym niżej oświadczeniu ks. Gawlina pisze, że msgr Tardini[4] z Sekretariatu Stanu „zaofiarował mi stanowisko koadiutora com jure successionis Biskupa Adamskiego, sądząc, że to będzie najlepsze rozwiązanie obecnej mej sytuacji”. Z tego zdania wynika, że Watykan nie bardzo wiedział, co robić z biskupem polowym, któremu praktycznie po zakończeniu wojny i demobilizacji podlegali najwyżej w jakimś symbolicznym znaczeniu żołnierze „zwolnieni do cywila”, a ciężar życia politycznego przeniósł się do Polski opanowanej przez komunistów. Innymi słowy, Józef Gawlina był nadal biskupem polowym, ale już bez armii. Biskup Gawlina, przebywając na Zachodzie, szukał swego miejsca w Kościele. W pierwszym okresie

[2] Gawlina do Hlonda, 19 V 1930 w: *Korespondencja Augusta Hlonda i Józefa Gawliny w latach 1924–1948*, wyd. i oprac. J. Myszor, J. Konieczny, Katowice 2003, s. 105.

[3] J. Gawlina, *Wspomnienia*, Katowice 2004, s. 64, 65.

[4] Domenico Tardini (1888–1961), święcenia kapłańskie 1912 r., od 1921 r. pracownik Kurii Rzymskiej. W latach 1923–1929 asystent Akcji Katolickiej. Od 1935 r. pracownik Sekretariatu Stanu, dochodząc za pontyfikatu Piusa XII do funkcji podsekretarza; biskup i kardynał 1958 r., sekretarz stanu od 1958 r.

po zakończeniu wojny zajął się duszpasterstwem Polaków uwolnionych z obozów koncentracyjnych. Na wniosek kard. Hlonda, za zgodą ministrów Rządu Polskiego na uchodźstwie otrzymał nominację na „Ordynariusza Polaków uwolnionych w Niemczech". Otrzymał prawa przysługujące biskupom diecezjalnym, co oznaczało, że prowadzone przez niego duszpasterstwo Polaków przebywających na terenie Niemiec było niezależne od episkopatu niemieckiego[5].

Po rozmowach styczniowych z Tardinim i kard. Hlondem biskup Gawlina rozpoczął przygotowania do powrotu do Polski. Nie wiadomo, czy władze komunistyczne miały wiedzę na temat jego nominacji na stanowisko biskupa koadiutora w diecezji katowickiej. Zezwolenie na przyjazd do kraju (bp Gawlina posiadał paszport watykański) uzależniły od złożenia deklaracji lojalności wobec nowych władz.

Sprzeciw rządu warszawskiego wobec przyjazdu biskupa Gawliny do Polski spowodował zmianę planów Stolicy Apostolskiej wobec diecezji katowickiej. Biskup Juliusz Bieniek, jak twierdził Tardini, nie był brany pod uwagę, ponieważ nie czuł się na siłach kierować diecezją, nie przyjął propozycji kierowania Administracją Apostolską w Opolu, „los więc padł na Macieja", czyli na ks. dra Herberta Bednorza.

W tym czasie ks. dr Herbert Bednorz był już znany w kręgach kościelnych na Śląsku. Święcenia kapłańskie przyjął z rąk biskupa Stanisława Adamskiego 26 czerwca 1932 roku. Pierwszą placówką duszpasterską była parafia św. Barbary w Chorzowie u boku przyszłego biskupa polowego ks. Józefa Gawliny. Po roku pracy duszpasterskiej, za poparciem ks. Gawliny, został skierowany na specjalistyczne studia. Ukończył je w Instytucie Nauk Ekonomicznych w Paryżu. Tam 10 stycznia 1936 roku zdał egzamin doktorski z zakresu nauk społecznych i obronił pracę doktorską poświęconą doktrynie społecznej Lutra i Kalwina. Dodatkowe studia uwieńczył drugim doktoratem poświęconym konkordatowi polskiemu z 1925 roku. Po powrocie do diecezji otrzymał zlecenie zajęcia się Akcją Katolicką. W czasie okupacji był administratorem w Brzezinach Śląskich. Po zakończeniu wojny bp Adamski zlecił Bednorzowi kierowanie referatem duszpasterskim (od 1 marca 1946 roku)[6]. 4 maja 1950 roku ks. Bednorz został wyniesiony do godności biskupiej i przydzielony choremu biskupowi Stanisławowi Adamskiemu w charakterze koadiutora z prawem następstwa.

Oczywiście powstaje pytanie, jakimi drogami chodzi powołanie do godności biskupiej. Czy stanowisko szefa referatu duszpasterskiego w kurii jest wystarczającym atutem, by zwrócić na siebie uwagę odpowiedniej dykasterii Stolicy Apostolskiej? Pewne tropy prowadzą do Gawliny. Jak już wspomniano, ks. Gawlina został

[5] Zob. Hlond do Raczkiewicza, Rzym 9 VI 1945, *Korespodencja*..., s. 254; J. Gawlina, *Wspomnienia*, s. 341.

[6] Zob. G. Olszowski, *W służbie duszpasterstwu. Referat duszpasterski Kurii Diecezjalnej w Katowicach w latach 1939–1985*, Katowice 2008, s. 116.

proboszczem w Królewskiej Hucie (Chorzowie) w 1931 roku. We *Wspomnieniach* pisze o tym okresie swej pracy kapłańskiej:

> Na szczęście miałem bardzo dobrych wikarych, Ks. Pawła Lubinę i Ks. Pawła Kittę. Trzeciego wikarego Ks. Biskup nie mógł mi na razie dać, lecz przyrzekł mi, że w grudniu będę sobie mógł wybrać jednego z nowo wyświęconych. Wybrałem tedy Ks. Herberta Bednorza, inteligentnego kapłana o najlepszej woli, którego potem na studia do Paryża wysłano. Dziś jest on biskupem[7].

Biorąc pod uwagę fakt, iż nie było nuncjusza w Polsce, a kontakt z prymasem Wyszyńskim był utrudniony, nie można więc wykluczyć, że Stolica Apostolska kandydaturę ks. Herberta Bednorza konsultowała właśnie z biskupem Józefem Gawliną. W tym czasie biskup Józef Gawlina był w Stolicy Apostolskiej niekwestionowanym autorytetem, który cały okres wojny i pierwsze lata powojenne spędził nie w koszarach, lecz wśród żołnierzy, a nierzadko dosłownie na polu bitwy.

Notka edytorska

Oświadczenie biskupa Józefa Gawliny przedstawiające treść rozmów z msgr Tardinim i kard. Hlondem zachowało się w jego aktach. Jest to maszynopis składający się z dwóch części. Pierwsza, datowana na 14 lutego i druga, z 2 kwietnia 1948 roku. Obydwa oświadczenia mają charakter notatki służbowej z przeprowadzonych rozmów, spisanej z myślą o potomnych. Biskup nie miał zamiaru za swego życia upowszechniać ich treści. Obecnie znajdują się one w Archiwum Archidiecezjalnym w Katowicach. Biskup Gawlina świadom wagi opisywanych wydarzeń pierwszy dokument zaczyna bardzo uroczyście „IN NOMINE DOMINI, AMEN". Jest to jedyny, jak na razie, ślad po tych rozmowach. Ani w korespondencji z kard. Hlondem, ani we *Wspomnieniach* nie ma wzmianki czy sugestii, która pozwoliłaby na łączenie osoby Gawliny z obsadzeniem sufragana – koadiutora w Katowicach, a tym bardziej administratora apostolskiego na Ziemiach Zachodnich. Rzecz charakterystyczna, że w stosunku do przyłączonych ziem na zachodzie i północy kraju używa określenia „Ziemie Odzyskane", a funkcje kościelne wobec nich nazywa „duchowną administracją".

[nr 1]
IN NOMINE DOMINI, AMEN. Rzym, 14-go lutego 1948 r.

Dnia 6-go stycznia przyjechał J. Em. Ks. Kardynał – Prymas Hlond do Rzymu, witany przeze mnie na dworcu. Pierwszą konferencję odbyłem z Eminencją

[7] J. Gawlina, *Wspomnienia,* s. 75.

dnia 7-go stycznia, podczas której Eminencja wspomniał o sytuacji w diecezjach Katowickiej i Częstochowskiej, dodając, że nie byłoby dobrze mianować znów Ślązaka następcą Ks. biskupa Kubiny. Z pewnych aluzji Kardynała wywnioskowałem, że myśli ewentualnie o mnie jako następcy Ks. Biskupa Adamskiego w Katowicach.

Dnia 14-go stycznia zostałem wezwany do Watykanu, gdzie Mons. TARDINI zaofiarował mi stanowisko koadjutora com jure successionis Biskupa Adamskiego, sądząc, że to będzie najlepsze rozwiązanie obecnej mej sytuacji. Wychwalał diecezję katowicką i dodał, że na wypadek wojny będą w Polsce stosunki łagodniejsze.

Odpowiedziałem, że *nemo propheta in patria sua*, na co oświadczył, że kler Katowicki mi dobrze życzy. Na zapytanie moje, czy nominacja moja nie urazi niezapytanego Ordynariusza, a może też i Sufragana, Mons. Tardini odpowiedział przecząco, jako że Biskup Sufragan Bieniek nie chciał nawet przyjąć Administracji Apostolskiej w Opolu.

Na dalsze Monsignora stwierdzenie, że takie rozwiązanie odpowiadałoby życzeniu Ojca św., oświadczyłem, że dotychczas każde stanowisko przyjmowałem z posłuszeństwa, przeto, nie chcąc się pozbawiać tegoż posłuszeństwa błogosławieństw, przyjmuję i to nowe stanowisko z posłuszeństwa. – Mons. Tardini polecił mi wobec tego przygotować sobie wyjazd do Polski i zachować silentium Sacri Officii wobec wszystkich z wyjątkiem Kardynała Hlonda. Obawia się, jak twierdzi, by przy rozgłoszeniu nominacji nie wpuszczono mnie do Polski.

W następnej rozmowie Ks. Prymas wyjaśnił mi, że inicjatywa tej nominacji wyszła od Watykanu, a nie od niego. Jako pretekst do wyjazdu ma służyć zaproszenie mnie na kwietniową konferencję Episkopatu na Jasnej Górze. O paszport mam się postarać szybko w Ambasadzie Warszawskiej i mam jechać nie przez Wiedeń, gdzie jest okupacja sowiecka, lecz przez Paryż i Pragę. Ks. Prymas sądzi, że nie zaaresztuje się mnie do więzienia w Polsce.

Dnia 10-go lutego podałem warszawskiemu konsulowi generalnemu, p. Dunin Borkowskiemu mój wniosek o paszport, który przyrzekł załatwić pozytywnie i szybko.

Ks. Prymas jeszcze przed odjazdem wyraził się, że lepiej już teraz wracać, bo nie wiadomo, czyby mnie za rok do Polski wpuszczono. Nie znam intencji Watykanu, lecz może w tym być pewien nacisk ze strony brytyjskiej i niemieckiej. Brytyjczycy mianowicie prosili już Stolicę Apostolską o pomoc w rozładowaniu Polaków. Sądzą oni może, że powrót mój zachęci i innych do repatriacji. Niemcom zaś jest moja jurysdykcja nad Polakami w Niemczech solą w oku, i chcieliby się jej czym prędzej pozbyć, czego najlepszym sposobem byłby mój powrót do kraju. I tak zresztą jest do przewidzenia, że prędzej lub później jurysdykcja ta utraci swoją samodzielność i podporządkowana zostanie Wizytatorowi Apostolskiemu. [dopisek odręczny:] *Po latach okazało się, że miałem wówczas objąć duchowną administrację Ziem Odzyskanych.*

Dnia 10-go lutego prosiłem Konsula Generalnego, p. Dunin Borkowskiego o paszport warszawski. Miałem go otrzymać w przeciągu kilku dni. Tymczasem po około dwóch tygodniach nadeszła odpowiedź negatywna, co zakomunikowałem Sekretariatowi Stanu J. Św. Mons. Tardini kazał mi jednak „INSISTERE", wobec czego poprosiłem o konferencję z Charge d'affaires, radcą Wyszyńskim. Tenże oświadczył mi, że Warszawa przetelegrafowała negatywną odpowiedź, lecz jeszcze mogę się rozmówić z przybywającym nowym ambasadorem, p. Ostrowskim, co też Sekretariat Stanu polecił mi czynić.

[Nr 2]
[2 kwietnia 1948]

Dnia 20-go marca zgłosiłem się do nowo przybyłego ambasadora, p. Ostrowskiego, z zapytaniem, czy może w Warszawie otrzymał jakiś komentarz do odmowy mego powrotu. Odpowiedział, że sprawy w ogóle nie zna i dopiero tu się z nią spotkał. Odmowa była lakoniczna. Ambasador sądzi, że udzielił jej ktoś z niższych urzędników Min.[nisterstwa] S.[praw] Zagr.[icznych]. Przyrzekł bezzwłocznie wysłać radioszyfr do Warszawy, spodziewając się za kilka dni odpowiedzi pozytywnej.

Dnia 30-go marca zawiadomiła mnie Ambasada przez Ks. Slósarza, że p. ambasador otrzymał dla mnie odpowiedź, po którą mogę 31-go marca przybyć. Gdy telefonicznie układałem godzinę, sekretarka powiedziała mi, że odpowiedź jest lakoniczna i wypadła negatywnie. On sam – dodał – nie znając spraw moich z bliska, tłumaczy sobie negatywną odpowiedź Min.[isterstwa] S.[praw] Zagr.[anicznych] tym, że właśnie w ostatnich dwóch latach byłem na terenie Rzymu głównym wykładnikiem myśli antyrządowej. I tak i nie dałem kościoła św. Stanisława do dyspozycji ambasady warszawskiej. Na to odpowiedziałem, że zwłaszcza w ostatnich dwóch latach nie zajmowałem się wcale polityką. Do Londynu 1946 r. pojechałem, by się zdemobilizować. Uczyniłem to przy pomocy paszportu już watykańskiego. Ambasador dodał, że przyjęcie paszportu watykańskiego zamiast warszawskiego, który łatwo było można osiągnąć, jest jednym z dowodów polityki antyrządowej. „Watykan ma wobec nas postawę nieprzychylną i też nie uznaje naszych paszportów". Na to odpowiedziałem, że przecież rząd zerwał konkordat. Ambasador odpowiedział, że tak nie wolno Watykanowi traktować narodu, który prawie wyłącznie jest katolicki.

Na wyżej podniesiony zarzut niedopuszczenia Ambasady warszawskiej do kościoła św. Stanisława odpowiedziałem, że to niezgodne z prawdą, gdyż w roku 1946 oddałem kościół do dyspozycji również Ambasady warszawskiej (na 3-go maja), a dla przybyłych z Warszawy dzieci urządziłem nabożeństwo i podejmowałem dzieci śniadaniem.

Ambasador odpowiedział: relata referro, gdyż tego wszystkiego nie był świadkiem, lecz że poza tym mam markę działacza politycznego wybitnie antyrządowego. Wyjaśniłem mu więc, że polityką zajmowałem się, gdy jeszcze byłem

w Radzie Narodowej, poza tym nie. Od r. 1945-go, a więc od inkryminowanego czasu, przeprowadziłem trzy wizytacje pasterskie w Niemczech, i przeprowadziłbym na pewno czwartą, gdyby mi alianci byli przyznali wizę do Niemiec. Tam uprawiałem nie politykę, lecz duszpasterstwo, a z powodu tej działalności mam jako Biskup i jako Polak sumienie nie tylko spokojnie, ale i radosne.

Ambasador tłumaczy się raz jeszcze nieznajomością spraw i dodaje, że jestem w Polsce znany jako wybitny polityk. Nie dziwiono by się co prawda powrotowi jakiegokolwiek repatrianta, lecz powrotowi Biskupa Gawliny dziwiono by się bardzo, gdyby Ks. Biskup nie podał poprzednio motywów swego powrotu na piśmie do wiadomości, a lepiej jeszcze, aby Ks. Biskup wydał deklarację prorządową na piśmie. Ambasador dodał, że nie nalega, lecz zostawia oświadczenie mej decyzji. Gdybym się zdecydował na deklarację, można by ją przedyskutować między nami dwoma albo w Ambasadzie albo też w jego prywatnym mieszkaniu. Bez deklaracji jednak powrót jest niemożliwy.

O powyższym zawiadomiłem ustnie Mons. Poggiego z Sekretariatu Stanu dnia 31-go marca celem zakomunikowania go Mons. Tardiniemu.

[dopisek odręczny]: *Zakomunikowałem później osobiście Mons. Tardiniemu.*

Rzym, 2-go kwietnia 1948 r.

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 281–300

Ks. Jan Przybyłowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Teologiczny

AUMÔNIERS – LES COMPAGNONS DE LA FOI ET DE LA VIE DES JEUNES EN ROUTE
La réfléxion pastorale

Le renouvellement de la mission pastorale de l'Eglise dans le milieu de jeunes est strictement lié avec la transformation des buts et tâches accomplis par les aumôniers desquels l'activité doit être renouvelée, revigorée et complètée.Le renouvellement du pastorat des jeunes exige de préciser les paradigmes pastoraux en considération de la formation des futurs prêtres ainsi que le juste exercice des fonctions de prêtre. Cette tâche appartient à la théologie pastorale. Son accomplissement dépend quand même en majorité de la possibilité de profiter des succès des sciences humaines et praxéologiques, surtout la psychologie, la pédagogie et la sociologie. Selon l'opinion de certains auteurs c'est la tâche la plus urgente de la théologie pratique. W Goddijn pense que la théologie pratique (pastorale) est trop peu liée avec la totalité du savoir humaniste contemporain, avec la sociologie et la psychologie[1].

Ce n'est pas le problème de la théologie pastorale contemporaine, car déjà les Pères conciliaires encourageaient les théologiens à coopérer avec des experts dans d'autres branches de science, en réurissant avec eux les forces et les idées. (cf. GS 62). C'est particulièrement important pour le pastorat des jeunes, surtout dans l'oeuvre de l'évangélisation, l'apostolat et l'éducation parce qu'il faut adapter

[1] W. Goddijn *Rola kapłana w Kościele i w społeczeństwie*, dans: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne*, ed. B. Cywiński, Warszawa 1966, p. 205.

au temps moderne la façon de répandre l'Évangile et de donner le témoignage de la foi.

L'IMAGE D'UN PRÊTRE – AUMÔNIER

Le développement du savoir sur l'homme issu des sciences humaines, empiriques et pratiques, a provoqué la revalorisation des exigences pour ceux qui répandent l'Évangile, les apôtres et les pédagogues qui agissent parmi les jeunes[2]. Les prêtres sont souvent loin des problèmes réels de gens ordinaires, mais les fidèles laïcs ne connaissent pas non plus les problèmes de la vie, de prêtre. „Il est assez courant de croire qu'un prêtre n'a rien à faire. Après avoir célébré une messe il est libre et il se promène en rendant visite aux paroissiens"[3].

Le prêtre est-il nécessaire?

Selon les réponses obtenues dans le sondage[4], 70% de personnes questionnées affirment qu'un prêtre est une des personnes indispensable dans un milieu de jeunes. 1 personne enquêtée sur 10 est si contre-courant. 1/5 n'a pas d'avis. Il faut remarquer une grande influence de la religiosité traditionnelle à la campagne sur les réponses (3/4 de jeunes à la campagne considèrent un prêtre comme une personne nécessaire dans le milieu). Pour les habitants de la campagne un prêtre n'est pas seulement un homme de Dieu, mais aussi quelqu'un qui appartient vraiment à la communauté locale. L'absence du prêtre serait aperçue d'un même coup dans une paroisse de ville, anonyme et atomisée (plus que 60% reconnaissent la nécessité du prêtre), mais les jeunes de ce milieu signalent que la présence du prêtre est un signe de communauté paroissiale trop peu expressif. En plus, les habitants des villes ne sentent pas un lien fort avec leurs aumôniers, ce qui est déterminé par l'absence générale de liens communautaires dans la paroisse. Le prêtre a des relations plus proches seulement avec une partie de sa paroisse, mais les jeunes de la ville indiquent aussi ces paroissiens „du territoire" (nominal), parmi lesquels il y a aussi des jeunes catholiques, avec qui un prêtre n'a pas de contact.

Les dévotions plus fréquentes des jeunes qui déclarent appartenir aux groupes religieux renforcent le lien de communauté non seulement parmi les fidèles mais aussi entre les fidèles et le prêtre. Il faut alors demander que le savoir sur la structure hiérarchique de l'Église et sur la dignité de prêtre soit l'objet d'intérêt de

[2] Surtout la psychologie „qui s'intéresse à la psyché humaine et détecte un loi psychologique, donne la base à ce savoir. Gràce la elle peut rendre un grand service au sujet de l'activité éducativo-pastoral".

[3] W. Goddijn, *Rola kapłana*..., p. 217.

[4] L'enquête faite selon la mètode d'auditoire à la charnière de 2002/2003 dans la Diocèse de Wroclaw auprès 930 personnes.

l'enseignement officiel de l'Église. Les jeunes sont intrigués par la vie et l'activité des prêtres, mais chaque information demande l'appui des exemples existentiels réels. Un cours théologique sur la prêtrise doit alors être fondé sur la méthode inductive – car chaque exemple constructif de la prêtrise digne, ouvre un chemin vers la perception positive du savoir théologique sur ce sujet. Les possibilités du contact personnel entre les jeunes et les prêtres sont liées surtout avec l'activité paroissiale, mais il faut aussi mettre en valeur des moyens indirects de communication avec les prêtres, existants surtout pendant des rencontres informelles. Un moyen important de créer des opinions positives sur les prêtres peut être aussi une conversation pastorale, car les jeunes ont besoin de contact avec un prêtre – conseilleur. On ne peut pas non plus négliger toutes les possibilitiés de créer positivement l'opinion publique grâce aux masses médias.

Le prêtre, qui est-il?

Les aspects plus importants de la dignité du prêtre selon les jeunes sont: la prédication de l'Evangile (prêtre – prédicateur de l'Évangile), le prêche de la foi (prêtre – prêcheur), l'humanité (prêtre – un homme comme les autres). Comme les fonctions supplémentaires ils ont trouvé: le témoinage de la foi, de l'espoir, et de l'amour; porter les sacrements; conseiller dans les situations difficiles concernant la religion et la vie. Les jeunes qui reconnaissent l'Évangélisation comme la plus importante fonction de prêtre, trouvent l'aspect „sacramentel" – surnaturel plus important que l'aspect éducatif – humain. Dans la formation de cette vision de prêtrise il faut souligner l'importance de l'enseignement officiel de l'Eglise qui pour les jeunes est un facteur important de l'éducation religieuse et on peut affirmer que l'image du prêtre est formée avant tout en fonction de l'expérience didactique. L'importance du témoignage de la vie de la foi, l'espoir et l'amour des prêtres était inférieure à ce qu'on pourrait supposer. Il faut marquer par contre l'importance de l'autorité morale, ce qui est une condition nécessaire pour accomplir par les prêtres leur fonction de conseiller dans les questions religieuses et vitales.

Quels traits de caractère de prêtre aiment les jeunes?

Selon les réponses obtenues dans le sondage on peut constater que les plus importants sont les traits naturels: l'humanité, la tolérance, l'orientation vers la contemporanéité, l'autre groupe forme les valeurs „spirituelles": un zèle dans le service de Dieu, le désintéressement, l'éducation. De la direction des changements des attitudes des prêtres on peut observer en comparant les réponses dans la catégorie écologique. Les personnes enquêtées habitant à la campagne, en mettant l'accent sur l'aspect spirituel du service de prêtre, ne déprécient pas les déterminants humains du travail d'un prêtre. Les jeunes de la ville, en accentuant, les vertus naturelles dans les attitudes des prêtres, aperçoivent la nécessité des prêtres

à s'adapter à la contemporanéité, et s'appuient sur le désintéressement du service de prêtres. Cet aspect délicat du pastorat provoque alors plus d'émotions dans un milieu en ville qu'à la campagne, ce qui peut signifier que les gens à la campagne connaissent mieux la situation financière de sa paroisse et qu'ils sont capables de mieux comprendre le coté matériel de la vie des prêtres dans leur paroisse. Cela ne signifie pas que la question des finances de l'Église est moins délicat, à la campagne, on peut seulement supposer que les habitants de la campagne aient moins de raisons pour reprocher l'intêret du service aux prêtres.

Il faut aussi remarquer la direction probable des changements de l'opinion sur les prêtres sous l'influence des facteurs provoquants qui approfondissent la religiosité. Prenant en considération réponse la plus fréquente des jeunes qui participent activement dans des groupes religieux – „l'humanité" – on peut prevoir que la valeur de l'aspect humain du service de prêtre sera mieux considérée quand la conscience religieuse des fidèles augmentera. Dans l'enseignement de l'Église il faut alors faire plus attention à souligner la dignité du service de Dieu des prêtres, mais il est aussi important de mieux estimer la dignité chrétienne, dont a source est la prêtrise universelle. Les fidèles laïcs, plus conscients de leur dignité venant de la prêtrise universelle, pourront coopérer avec les prêtres aussi sur le niveau humain.

En général il faut dire que l'acceptation du pretre et ses moyens d'agir par les jeunes dépend de plus en plus du niveau de sa formation. La formation des futurs prêtres – aumoniers est directement liée avec l'efficacité de leur service pastoral dont la chose fondamentale est le professionnalisme du prêtre. O. Schreuder dit que les choses qui appartiennent sont: „ la spécialisation et l'intensification de la fonction propre ecclésiastique et religieuse de la prêtrise, la concentration de l'éducation et de la formation à la prêtrise, l'augmentation du niveau d'éducation aussi bien par l'introduction des études académiques que par l'adaptation du programme d'études aux besoins pastoraux[5].

Les jeunes veulent écouter mais aussi être écoutés et cette dernière tâche est surtout pour les aumôniers „de jeunes". Le dialogue avec les jeunes ne peut pas être „de décret" dans les programmes pastoraux. La plupart des personnes enquetées n'a pas de contacts proches et personnels avec des prêtres. Les jeunes construisent l'autorité d'un prêtre pas seulement sur la prêtrise et les fonctions dans l'Eglise qui en décuolent, mais ils cherchent aussi les autorités morales chez les prêtres singuliers. On peut donner très prudemment une opinion que très peu de jeunes acceptent le fait que les prêtres prennent part dans la socialisation religieuse à cause du manque de dialogue. Les jeunes ne contestent pas alors les essentielles fonctions de prêtre dans l'Eglise. C'est plutôt une manifestation de leurs besoins

[5] O. Schreuder, *Zawodowy charakter kapłaństwa*, dans: *Ludzie – wiara – Kościół. Analizy*..., p. 240.

principaux dans lesquels il faut inclure la nécessité de dialoguer avec eux sur les sujets religieux et existentiels[6].

Qu'est ce qui est le plus nécessaire pour un prêtre qui travaille avec les jeunes?

En répondant à cette question les personnes enquêtées ont montré trois qualités, les plus importantes selon eux, qui influencent les contacts entre les prêtres et les jeunes: la connaissance des besoins, des problèmes, des difficultés, des rêves et des désirs de jeunes. Un prêtre qui travaille avec les jeunes doit être une personne qui gagne leur confiance, qui est sincère et ouverte dans les contacts avec les jeunes. Il est indispensable de bien connaître les besoins, les problèmes, les difficultés, les rêves et les désirs des jeunes et d'être sincère et honnête. Les jeunes montrent aussi qu'il est important pour eux que leur prêtre sache enseigner.

A partir de l'analyse comparative de réponses obtenues on peut dire que les jeunes préféraient les qualités d'affiliation: la confiance, la sincérité et l'ouverture dans les contacts avec eux, la véracité, la connaissence des besoins, des problèmes, des difficultés, des rêves et des désirs des jeunes. Parmi les qualités intellectuelles les jeunes ont favorisé l'aptitude d'enseignement religieux, en appréciant moins la capacité de préconiser leurs idées. Par contre, les qualités „perfectionnistes", liées avec le développement de la personnalité comme: tenir les serments, la pauvreté et manque d'attachement à l'argent, un bon exemple de prière, aussi comme les qualités prestigieuses – liées avec les fonctions de prêtre: accomplissement des devoirs, la présentation des exigences morales aux jeunes, la justice – n'ont pas été reconnues par les jeunes comme importantes.

En général, il faut constater qu' à cause du manque de connaissance de la vie des prêtres et d'un petit nombre d'expériences dans les contacts avec les prêtres, parmi les qualités des aumôniers de jeunes dominent les qualités humaines, qui sont importantes pour les jeunes dans chaque relation interpersonnelle. L'analyse des réponses dans la catégorie écologique nous montre que, malgré les différentes influences culturelles et traditions religieuses, les jeunes de la ville diffèrent peu des jeunes de la campagne en ce qui concerne la qualité de prêtres – aumôniers. Cela signifie que la portée du pastorat avec un rôle de prêtre bien défini, est petite. En effet, cela provoque la réduction des différences des attentes envers les prêtres entre les habitants en ville et à la campagne.

[6] M. Majewski y fait attention: „Un être humain d'en côté a besoin de quelque chose et de l'autre côté aide aux autres. Dans la communication des presonnes transmettent des valeurs qui sont mieux prises, retenus plus profondement et fructifient mieux. Alors, il n'est pas à négliger si les jeunes apprennent la foi d'un livre ou du dialogue entre le Dieu et l'homme et du dialogue entre les gens. D'ailleur, la foi, en se formant dans le dialogue individuel et communaitaire prend un caractère personel et communautaire" (*Przekaz wiary nowemu pokoleniu*, dans: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, ed. Z. Marek, Kraków 1991, p. 56).

Les liens plus proches entre un prêtre et les jeunes sont présents chez les jeunes qui agissent activement dans les groupes religieux. L'analyse des réponses qui concernent l'appartenance aux organisations montre que les jeunes associés diffèrent peu de ceux qui sont inorganisés à la question de l'identité du prêtre. Dans tous les deux groupes les qualités affiliatives du prêtre sont essentielles, par contre parmi les traits intellectuels c'est l'aptitude à enseigner la religion qui compte.

Qu'est- ce qu'un prêtre doit faire pour les jeunes?

Les personnes enquêtées peuvent choisir trois parmi neuf propositions, et après les classer selon l'importance. Des réponses à choisir on peut les diviser en 3 groupes: 1) les tâches d'organisation – organiser la vie religieuse, la vie culturelle (théâtre, cinéma, concerts) et les loisirs; 2) les tâches de formation – être un guide spirituel, enseigner comment accomplir les devoirs moraux, conseiller en prière; 3) les tâches apostoliques – procurer les moyens matériels pour les pauvres, avoir le temps pour les jeunes, aider à résoudre les problèmes de la vie.

Selon les réponses données on a construit une hiérarchie verticale de l'importance des tâches qu'un aumônier de jeunes doit accomplir: aider à résoudre les problèmes de vie, avoir le temps pour les jeunes, être un père spirituel (un confesseur); conseiller en prière, organiser la vie religieuse; enseigner comment accomplir les devoirs moraux; procurer les moyens matériels pour les pauvres; organiser les loisirs (les discothéques, les fêtes); organiser la vie culturelle (théâtre, cinéma, concerts).

Le résultat de l'interprétation statistique dans la catégorie démographique dit que la tâche essentielle d'un prêtre pour les femmes et pour les hommes est l'apport de l'aide dans les questions de vie. Bien que le temps sacrifié aux jeunes par les prêtres soit important pour tous les deux groupes, pour les femmes les tâches supplémèntaires ont le caractère de formation, et les hommes préfèrent les tâches d'organisation. Malgré la diversité des expériences et des conditions de vie qui existent entre le milieu de la ville et celui de la campagne, il n'y avait pas de différences en hiérarchie des tâches essentielles d'un aumônier de jeunes dans la catégorie écologique. La différence symptomatique était visible dans le postulat des jeunes de la campagne à qui les prêtres devaient consacrer plus de temps. Les jeunes de la campagne savent aussi apprécier les tâches de formation et apostoliques, par contre dans les opinions des jeunes de la ville on voit les prédéterminations de milieu et, en effet, l'accent sur les tâches auxiliaires de caractère d'organisation.

L'ordre de hiérarchie differe pour les différentes personnes enquêtées et les différences de fréquences de choix permettent d'affirmer que les jeunes actifs dans les groupes religieux sous l'influence de la vie religieuse plus intense, apprécient mieux, que les jeunes inorganisés, la valeur des tâches d'organisation (aussi dans la sphère de la vie culturelle), et ils tiennent avant tout les devoirs de formation spirituelle pour les tâches accessoires importantes. Dans le groupe des jeunes inor-

ganisés, en ce qui concerne les tâches apostoliques, il y a des réponses évoquant le besoin de procurer aux pauvres des moyens matériels et cela, accompagné de l'enseignement de l'accomplissement des devoirs moraux, oriente très positivement les tâches pastorales de prêtres.

Qu'est-ce qui dérange le plus les jeunes dans leurs contacts avec les prêtres?

La cause la plus gênante le contact entre les jeunes et les prêtres est une mauvaise connaissance de la vie et des problèmes de jeune génération, ensuite: un mauvais exemple de la vie de prêtre, des difficultés à entrer en contact personnel avec les jeunes, des difficultés à transmettre le savoir religieux, une injustice du jugement des gens, un matérialisme, un manque de la culture personnelle, un manque de temps, des faiblesses humaines des prêtres (des mauvaises habitudes), une attitude pessimiste envers la réalité, un autoritarisme, un manque de régularité.

De l'analyse des réponses données par les jeunes enquêtés vient qu'un prêtre peut accomplir ses tâches à condition d'avoir une bonne orientation dans la vie et les problèmes religieux et moraux de la jeune génération. On peut même constater que selon les opinions de jeunes un prêtre doit être avant tout un homme qui est capable de dialoguer avec la jeune génération. Les jeunes reprochent aux prêtres de donner un mauvais exemple de la vie, mais vu qu'ils placent „être un prêtre dans le monde" à coté, on peut supposer que ce ne soient pas les faiblesses humaines chez les prêtres qui font peur aux jeunes mais leur structuralisation, schématisation et institutionnalisation qui se manifestent dans les contacts avec les gens dans leur milieu „naturel". Les jeunes prennent les prêtres pour les personnes inadaptées à la vie dans le monde. Les personnes enquêtées aperçoivent aussi une gaucherie de prêtres dans les choses ordinaires, quotidiennes. Par contre il faut juger très positivement l'attitude des enquêtes envers le côté matéril de la vie de prêtre. Les jeunes comprennent mieux que les adultes membres de l'Eglise qu'on ne peut pas exagérer l'importance des questions matérielles, alors ils imputent les difficultés de gagner et dépenser l'argent de l'Eglise au groupe de difficultés secondaires.

De l'analyse des variables démographico-sociales vient que dans la catégorie du sexe les opinions des femmes et des hommes ressemblent aux données globales. Il y a par contre les différences dans la modalité des opinions présentées. Les hommes ont accentué plus nettement que les femmes les difficultés à transmettre le savoir religieux, le manque de la culture personnelle, les faiblesse humaines chez les prêtres, et les femmes plus fréquemment que les hommes ont montré le matérialisme. Cette différence vient du fait que les hommes soulignaient les difficultés qui sont présentes dans leur propre vie. C'est une sorte de projection de ses propres difficultés sur la personne du prêtre. Les femmes, en jugeant les contact avec les prêtres, voient aussi les mêmes difficultés qu'elles ont dans les relations interpersonnelles, surtout avec les personnes du même âge. Les femmes orientées

aux contacts émotionnels avec les gens, rencontrent souvent la situation d'objectiver ces relations. La possibilité d'être ensemble est souvent limitée par un trop grave accent sur le matérialisme dans l'attitude des potentiels compagnons.

Un clair rapprochement des opinions s'est représenté dans la catégorie écologique. Il faut remarquer par contre la différence des opinions sur la culture personnelle des prêtres: les jeunes de la campagne affirment plus souvent que les jeunes de la ville, que les prêtres manquent de culture dans les contacts avec les jeunes. On peut supposer que ce point de vue soit justifié par la comparaison du niveau de la culture des prêtres travaillant dans les paroisses de la ville et de la campagne. Il faut aussi admettre que les relations entre les habitants de la campagne et leurs prêtres soient plus „personnelles", tandis que celles des habitants de la ville plus „anonymes". Finalement, il faut constater objectivement, que la qualité des contacts dans les paroisses de la campagne et de la ville change un peu, mais visiblement dans les contacts personnels, et la cause de ces modifications est la culture du milieu et les signes externes de la morale des contacts interpersonnels liés avec elle. On peut dans ce cas chercher un different taux de „paroissenisme" dans les paroisses de la campagne et de la ville. Les gens à la campagne sont plus „paroissiens" que les gens en ville, mais en même temps ce sont justement les jeunes de la campagne qui voient le besoin de niveler les différences socio-culturelles du milieu de la ville et de la campagne.

De l'analyse comparative dans la catégorie de l'appartenance vient que sous l'influence des contacts plus fréquents avec les personnes spirituelles les jeunes organisés connaissent mieux les aumôniers et apprécient plus leur travail, et ils montrent des réeles difficultés de relations entre les prêtres et les jeunes avec plus d'adéquation que les jeunes inorganisés.

Le prêtre est avant tout pour eux un homme apte à un dialogue partenaire sur les sujets existentiels et religieux. Les jeunes organises, en ne négligeant ni la valeur de l'expérience de vie ni la dimension spirituelle du service de Dieu, attendent des prêtres l'ouverture et la maturité à entrer en contacts personnels. Les fonctions de prêtre ne sont pas tellement une exécution du pouvoir qu'une assistance actuelle aux gens et à la communauté. Dans le travail pastoral des prêtres il s'agit d'une activité qui a pour but le réconfort des gens, une disponibilité à les aider, les montrer les pas à faire en route de leur foi[7]. Dans cette activité la responsabilité est nécessaire; elle demande aussi que les prêtres cherchent attentivement le but que les gens ayant plusieurs initiatives veulent atteindre, et voir la route qu'ils doivent suivre.

[7] R. Corti, *Przewodzić wspólnocie*, dans: *Kapłaństwo*, Poznań–Warszawa 1988, p. 295 (la Collection: „Communio", vol. 3).

LES FONCTIONS D'UN AUMÔNIER DANS LE DÉVELOPPEMENT DE LA FOI ET DANS LE DEVENIR DES JEUNES

Jean Paul II, en reconnaissant la nécessité de la formation complète des prêtres, souligne avant tout l'importance de la sainteté de prêtre dans le service pastoral efficace. Ce qui décide d'un vrai succès pastoral ce ne sont pas de riches moyens matériaux, mais „les coeurs de prêtre". Bien sûr, la formation est indispensable, aussi comme l'étude, *aggiornamento,* c'est-à-dire: une préparation appropriée, qui fait un prêtre capable de sortir vers *les besoins pastoraux urgents*[8]. Jean Paul II montre à la fois la relation directe entre la formation permanente de prêtres selon l'exemple de Jésus Christ et la mission pastorale de l'Eglise, „qui trouve la formation de futurs prêtres – aussi bien diocésains que conventuels – et leur soin constant, pendant toute leur vie, de la consécration personnelle dans leur service, et aussi le soin de la constante restauration de l'engagement pastoral dans une des plus délicates et plus importantes tâches, dont dépend le futur de l'évangélisation de l'humanité[9].

L'aumônier – portant l'Evangile

Dans la conception du pastorat de jeunes l'évangelisation peut jouer le rôle de „l'aurore de la foi". Il faut quand même accentuer que les moyens techniques de l'évangélisation, même parfaits, ne remplacent jamais un calme soufle du Saint-Esprit. „Même la meilleure préparation du prédicateur ne donnera pas d'effet sans Lui. Et aucune diction n'arrivera pas à émouvoir un homme sans Son souffle. En plus, les proies de la sociologie et de la psychologie, sans Lui se montrent vaines"[10]. La réalité pastorale dans plusieurs cas est éloignée de cet idéal. Ch. Whitehead, en faisant le point de l'actuelle situation pastorale de l'Eglise, fait attention à la dissociation de l'activité pastoralet de l'activité spirituelle: „Je pense parfois, que si le Père retirait son Saint-Esprit, la majorité de l'activité de l'eglise poursuivrait et nous pourrions ne pas remarquer la différence!"[11]. La mission d'évangélisation remet la présence active et creative du Saint-Esprit à la place convenable dans toute l'activité pastorale de l'Eglise[12].

---

[8] Jean Paul II, *Dar i Tajemnica. W pięćdziesiątą rocznicę moich święceń kapłańskich*, Kraków 1996, p. 87.

[9] Jean Paul II, Exhortation apostolique *Pastores dabo vobis* (PDV), 25 III 1992, nr 18.

[10] Paul VI, Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (EN), 8 XII 1975, nr 75.

[11] Ch. Whitehead, *Pięćdziesiątnicą trzeba żyć*, Kraków 1995, p. 126.

[12] „La conscience que l'Eglise est «un mystère», l'ouvrage du Dieu, le fruit du Saint-Esprit, le signe de la grâce, la présence de la Sainte-Trinité dans la communautaité chrétienne est d'importance fondamentale. Une telle conscience, en ne négligeant pas le sentiment de la responsabilité du berger, va renforcer en lui une conviction que l'Eglise est un ouvrage gratuit du Sainte-Esprit, et son service – par la même grâce de Dieu – est un service évangélique «d'un serviteur inutile»" (cf. Luc 17,10) (DVF 59).

a) l'essentiel de l'évangélisation

Le but principal du pastorat des jeunes résulte de l'essentiel de l'évangélisation, parce que „évangéliser" dit: commencer par la déclaration: „Jésus est le Seigneur". C'est le premier „kerygmat", c'est la proclamation qui existait avant l'Evangile. La profession de foi en Jésus – Messie est un grain, duquel tous les Evangiles sont sortis. Alors, „évangéliser" dit: semer un grain nouveau[13]. Les tâches principales d'évangélisation de l'Eglise ont été precisées par Paul VI, qui a constaté que: „L'Eglise évangélise quand, grâce au pouvoir divin de cette Nouvelle, elle cherche à changer les consciences des gens particuliers et de tous ensemble, après à changer leur activité, enfin: à changer leur vie et tout milieu où ils vivent" (cf. EN 18). Il montre aussi que l'évangélisation „est un processus complexe, composé de plusieurs éléments, comme: la restauration de l'humanité, le témoignage de la foi, l'acceptation des signes, l'ouvrage des apôtres" (n. 24).

Le trait principal de l'évangélisation en perspective personnelle, est sa permanence. La foi naît de l'écoute de la parole de Dieu, mais l'augmentation de la foi est un processus de la conversion permanente, qui se dirige vers la plénitude eschatologique. Ce dynamisme n'est pas linéaire. Le chemin de foi se compose d'étapes et même une fois parcouru n'est pour personne une garantie d'y rester. Dans ce sens-là, on peut parler de l'évangélisation permanene qui aide à entreprendre des nouveaux essai, compris non pas comme „reprendre des forteresses déjà conquises", mais comme les changements qui se font[14].

Dans le processus de l'évangélisation il faut apprécier le rôle de l'évangélisation communauto-écclésiastique, dont le motif principal est la réalisation du plan de salut de l'âme[15]. Son accomplissement est la réunion ultime des membres de la communauté humaine avec le Christ. C'est alors pourquoi l'évangélisation, fondée sur l'intention salvatrice universelle de Dieu, et se dirigeant vers l'unité eschatologique de tout genre humain, doit être réalisée dans la communauté

[13] R. Cantalamessa, *Wsłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, p. 119.

[14] A. Binz, *Katecheta: misja, zawód czy powołanie?*, dans: *W służbie człowiekowi. Studium*..., p. 102.

[15] Le liason entre l'évangélisation et la communauté de l'Eglise on peut résumer en „trois thèses fondamentales:1) „L'Eglise adorait toujours les Saintes Ecritures, aussi comme le Corp du Dieu: (KO 21) Les pères de concile se sont reporter à une paralèle bien aimée. Saint Hieronime a appelé la Bible la nourriture ressemblante à la Eucharistе. [...] St. Augustin enseignait que „le Christe vrai est dans la parole et dans le corp". [...] 2) La Sainte Ecriture et l'Eglise se pénétrent. L'Ecriture est pour l'Eglise la plus haute règle de la foi, donc la règle fondamentale. 3) La Sainte Ecriture est „pour l'Eglise un soutien et la force vitale, et pour les fils de l'Eglise la nourriture de l'âme et la source claire et constante de la vie spirituelle" (GS 21). Elle est la source de la vie et alors de la grâce. Elle signifie la grâce et aussi est une sourse pour elle" (J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, dans: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, ed. ibid., Lublin 1991, p. 27; cf. W. Smereka, *Pismo św. w życiu Kościoła*, dans: *Idee przewodnie soborowej konstytucji o Bożym Objawieniu*, ed. S. Grzybek, Kraków 1968, p. 153–190.

et par la communauté de l'Eglise qui est le sacrement de la liaison proche avec Dieu et l'unité de tout genre humain[16].

b) la dimension éducative de l'évangélisation

La didactique évangélique est fondée sur le témoignage de la foi de l'évangélisateur. Le prêtre qui entre dans le monde des jeunes devient pour eux un enseignant de la Bible, alors il doit avoir une bonne formation biblique. La base de la préparation des évangélisateurs est la connaissance des méthodes contemporaines d'exégèse lesquelles permettent de connaitre les sujets principaux de la Révélation. La formation biblique doit mener à la lecture quotidienne de l'Ecriture ce qui est la condition d'être préparé spirituellement à l'enseignement biblique.

La tâche principale des évangélisateurs est la transmission aux fidèles de la Parole[17] authentique de Dieu (kerygmat), contenue dans la Sainte Ecriture. Chaque transfert biblique, même le plus populaire doit garder le contenu des paroles bibliques et les pensées que l'auteur inspire. L'évangélisateur peut répondre aux questions concernant la foi et la vie uniquement en accord avec la vérité que l'auteur inspiré veut dire. Le texte de l'Ecriture ne peut pas être seulement une illustration des vérités abstraites et un recueil des exemples dévots. La prophétie biblique est vraiment une ouverture de la parole authentique de Dieu dans son sens original et sa forme biblique, et grâce à cela elle sert à la totalité de la formation chrétienne[18].

La prédication de la parole doit être pourtant enracinée dans le présent[19]. M. Gogacz, en caractérisant la manière de transmettre la science chrétienne, dans le groupe de négatifs marque des importantes failles théologiques et la négligence du savoir véritable sur l'homme. Ses remarques critiques sont à la fois les indications qu'il faut considérer dans le contenu et les moyens de transmission de la Vérité en évangélisation: „Sans cesse ou très souvent au lieu de l'histoire de la théologie il m'est donné un commentaire aux événements économiques et sociaux, connus à tout le monde. Au lieu des vérités de la foi présentées sérieusement et dogmatiquement, on me donne les contes sur les impressions des poètes et écrivains, qui – à mon avis – dans leurs textes, ne disent rien de Dieu mais de l'ambiance, de la montagne et de la beauté, prises pour une rencontre avec Dieu. Au lieu d'une

[16] M. Vellanickal, *Biblijna teologia ewangelizacji*, dans: *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, ed. M. Dhavamony, Warszawa 1986, p. 72.

[17] Cf. J. Kudasiewicz, *Formacja biblijna teologów i duszpasterzy w świetle Vaticanum II*, „Kielecki Przegląd Diecezjalny" 53 (1977), p. 180

[18] J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii*..., p. 34

[19] Un grand rôle dans la transmission évangélique jouent les paraboles. [...] qui peuvent remplir plusieurs fonctions thérapeutiques et psychoéducatives, comme: le „miroring", la modélation, la fonction de médiation, un transmetteur de tradition, un lien de culture, un développement de l'intuition (cf. N. Peseschkian, *Oriental Stories as Tools in Psychotherapy*, Berlin 1986, p. 27–34).

image claire du bien et du mal, les rapports sanctifiants du Dieu, de la nature, de l'amour et du péché, je reçois toujours une image des prix et des punitions. Cela évoque une conviction douloureuse que les prêtres ne comprennent point ce que Dieu, compris théologiquement et philosophiquement, est, ce qu'un homme est, ce que le péché et l'amour sont. Et à la place de la mystique, cette „si importante pour nous, apparition du développement ascétique d'un homme et des variations de la prière – révélantes et exprimantes l'amitié avec Dieu, je reçois des informations inexactes sur le yoga, la méditation transcendantale, sur les privations des saints du Moyen Age, incompréhensibles aujourd'hui. Et je sors avec une fausse conviction que sans flagellation, sans dormir sur une pierre, sans mourir de faim, comme béni Maximilien Kolbe, je ne serai saint. Je dis alors: tant pis! Et j'entre dans la vie quotidienne sans la perspective de l'amitié avec Dieu. (…). Il me manque en plus ce savoir sur l'homme qui ne me permet pas de résoudre ses soucis et problèmes dans la psychologie superficielle et banale. D'ailleurs: est-ce que la psychologie est capable de résoudre les problèmes des gens? Il me manque de la philosophie, la différence entre la théorie et la réalité, entre l'idéologie et la religion, entre ce qui est essentiel et ce qui est peu important. Le mélange de langages, de disciplines, des argumentations hors du sujet me fatigue et me fait peur, et l'interception des auditeurs sur l'étape de la propédeutique du christianisme et du catéchumènat m'inquiètent beaucoup"[20].

c) la nouvelle évangélisation

Jean Paul II, dans son harangue d'inauguration de IV Conférence Générale de l'Episcopat de l'Amérique Latine à Santo Domingo, a dit: „la nouvelle évangélisation ne consiste pas à la prédication de la „nouvelle Evangile", dont la source serait nous mêmes, notre culture, notre compréhension des besoins de l'homme. Ce ne serai pas du tout „l'Evangile", mais une simple fiction humaine, dépourvue du pouvoir du salut"[21]. Alors, on ne peut ni créer l'Evangile, ni appliquer son contenu à la réalité actuelle. Néanmoins, dans l'interprétation de l'Evangile et dans l'évangélisation il faut prendre en considération l'expérience humaine laquelle est un élément essentiel, interprétant le contenu et la forme de la transmission évangélique.

La tâche d'un aumônier –évangélisateur de la jeune génération est avant tout la formation de la foi. Cette hiérarchie des rôles dans la mission éducative vient du christocentrisme de l'enseignement chrétien, et aussi de l'idée de la nouvelle

[20] M. Gogacz, *Warunki skuteczności apostolstwa świeckich*, „Communio" 1,6 (1986), p. 126, 127.

[21] Jean Paul II, *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska* – L'harangue d'innauguration de IV Conférence Générale de l'Episcopat de l'Amerique Latine à Santo Domingo, „L'Osservatore Romano" 13,12 (1992), p. 24 (édition polonaise).

évangélisation laquelle est la mission du Christ dans le présent: „Jésus est parti chercher des gens de son temps. Il parlait avec eux franchement et ouvertement, en ne regardant pas leur condition sociale. Comme un Bon Samaritain de la famille humaine il s'approchait des gens pour les guérir de leurs péchés et blessures reçus de la vie, et pour les ramener de nouveau à la maison du Père"[22]. Jésus Christ était un pédagogue très réel pour ses apôtres et diciples[23]. Jésus vivant dans l'Eglise est aussi un enseignant pour les chrétiens contemporains par une action de la grâce que forme un homme. Dans la personne et la vie de Jésus , rencontré et connu dans l'Evangile, un jeune homme trouve un modèle à imiter, la réalisation de ce qui permet de suivre Jésus[24]. „Rencontre", „imitation" et „suivre" Jésus font les étapes suivantes de l'autoévangélisation laquelle doit être entreprise par les jeunes comme une introduction à l'évangélisation écclésiastique[25].

L'AUMÔNIER – L'APÔTRE

Les pères conciliaires soulignent le rôle primordial du service de la parole dans l'activité de l'Eglise et il affirme que la première fonction des évêques et prêtres est l'annonce de l'Evangile (cf. LG 25; PO 4). Cette priorité ne signifie pas quand même que l'enseignement est l'activité la plus importante. Il est certainement le premier dans l'ordre chronologique, mais l'Eucharistie est plus sublime[26]. On peut alors dire que la tâche apostolique essentielle de l'aumônier des jeunes doit devenir l'accomplissement du service liturgique de manière que le témoignage de la foi dans le monde se métamorphose en expérience de la foi dans la communauté d'église.

Un prêtre, travaillant dans un milieu de jeunes, remplit une charge d'un enseignant du culte et de la dévotion chrétienne, alors il prépare les jeunes à la participation active, consciente et pleine de prière dans les sacrements et la liturgie de l'Eglise. Ces tâches doivent être remplies par un prêtre surtout dans un cadre de catéchèse, laquelle „est de par sa nature liée avec toute célébration de liturgie et de sacrements, car c'est dans les sacrements et surtout dans l'Eucharistie que Jésus Christ agit à plein temps pour convertir un homme[27].

---

[22] Jean Paul II, *„W waszych rękach znajduje się orędzie Ewangelii Życia"*, dans: Jan Paweł II, *Kochana młodzieży!*, traduction polonaise M. Korycka, Warszawa 1997, p. 112

[23] Cf. W. Dąbrowski, *Chrystus Pedagog według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Theologica Varsaviensia" 35(1997)1, p. 91–126.

[24] Cf. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*, Toruń 2000, p. 148.

[25] Cf. J. Przybyłowski, *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*, Lublin 2001, p. 216–220.

[26] J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru Watykańskiego II*, in: *Kapłaństwo*, p. 279.

[27] Jean Paul II, Exhortation apostolique *Catechesi tradendae*, 16 X 1979, nr 23.

Un aumônier – apôtre doit reproduire dans son activité l'amour évangélique et se laisser tirer par ceux qui sentent un besoin d'obtenir l'absolution et la vie du Christ[28]. Ce sont justement des presbytéres qui sont appelés à créer les relations de fraternité parmi les fidèles, à chercher ensemble la vérité, au développement de la justice et de la paix (cf. PDV 18). Ces domaines de la mission de prêtre demandent de développer plusieurs formes d'apostolat, car la mobilisation apostolique des jeunes dans le monde les prépare à animer la vie de l'Eglise.

L'AUMÔNIER – PÉDAGOGUE

L'activité pédagogique de l'Eglise touche les plus importantes „situations" existentielles, où un homme remplit sa subjectivité dans la dimension naturelle et spirituelle. Dans la pédagogie chrétienne, en posant une question sur un homme, on appelle de la foi „le fait" de l'existence du Dieu par qui un homme est capable de se réaliser c'est-à-dire de découvrir et connaître ce que le Dieu attend de lui[29]. La première tâche de chaque pédagogue consiste à former tout ce qui peut aider l'èlève à trouver son „image", car cela le rend apte à rencontrer le Dieu et au dialogue avec Lui, où il trouve la source de la transformation délivrante[30].

Une autre tâche importante du pédagogue est l'activité qui a pour but l'élimination de tout ce qui voile, couvre ou met en péril cette rencontre et ce dialogue d'un élève avec le Dieu[31]. Il faut quand même dire qu'on n'arrive pas toujours à atteindre ce but. Il arrive parfois des cas d'apathie éthique et d'une passion aveugle, il peut arriver aussi le mal consciemment conçu. Alors pour cela la patience et l'espoir sont les vertus caractérisant l'attitude pédagogique chrétienne[32].

L'éducation à la base des valeurs

Dans la pédagogie chrétienne il y a une possibilité d'éduquer la jeune génération en s'appuyant sur les valeurs, lesquelles donnent le sens aux normes morales[33].

[28] J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru*..., p. 284, 285.

[29] Cf. E.J. Korherr, *Nauczanie religii w szkole służbą człowiekowi*, dans: *W służbie człowiekowi. Studium*..., p. 71.

[30] L'éducation chrétienne est très proche à la personalisation. C;est un terme „introduit par P. Teilharda de Chardin, et cela signifie: 1) un développement d'une personne humaine: son développement individuel, les liens avec d'autres gens et la rélation la plus proche possible avec La Plus Haute Personne – Le Dieu. 2) le développement des valeurs personnelles dans la vie sociale grâce au Christe – Oméga". J. Wagner, *Personalizacja*, dans: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, ed. Piwowarski, Warszawa 1993, p. 128, 129.

[31] J. van der Vloet, *Obraz człowieka jako fundament pedagogii*, „Communio" 12,3 (1992), p. 8–10.

[32] S. Birngruber, *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, in: *Wychowanie jako pomoc* („Dialogi pedagogiczne" 2), ed. J. Placha, Warszawa 1992, p. 19.

[33] Cf. P. Dutkiewicz, *Modele etyki opartej na wartościach*, in: *Człowiek i świat wartości*, ed. J. Lipiec, Kraków 1982, p. 65.

Par les valeurs dans le diamètre éducatif on peut comprendre ce qui est lié aux émotions positives, ce qui concentre les désirs et les aspirations de l'homme, ce qui est considéré comme important et essentiel dans la vie, digne d'être désiré, ce qu'un individu tient beaucoup à gagner et ce qu'il cherche en effet comme une chose précieuse. Ce qui n'est pas un objet du désir humain mais une expression d'une répulsion et des états intérieurs désapprobateurs liés avec cela; on nomme parfois les valeurs negatives[34].

Jean Paul II souligne fortement un danger des antivaleurs, surtout les menaces qui viennent de l'ébranlement de la vérité universele et des valeurs absolues: „Dans la culture technologique où les gens sont habitués à dominer la matière, à dévoiler ses lois et mécanismes et à manipuler les exigences de la conscience. Dans la culture qui soutient qu'aucune vérité universelle ne peut exister, qu'il n'a pas de valeurs absolues. Finalement, il y a une conclusion qui vient: le bien objectif et le mal n'ont plus de validité. Le bien est ce que dans le moment donné est agréable et utile. On appelle „le mal" tout ce qui trouble à satisfaire des désirs subjectifs. Chacun peut se construire un système de valeurs privé. Les jeunes, n'écoutez pas les instigations de cette fausse moralité si répandue. N'assourdissez pas sa conscience!"[35]

Dans la transmission des valeurs dans le cadre de la pédagogie chrétienne les expériences personnelles de la foi méritent l'attention particulière, car leur importance est visible surtout dans le proçessus de l'initiation religieuse. A. Binz présente cela descriptivement, en affirmant que le risque qui attend un initiateur est lié avec le désir de se sauver de „chocs et blessures" trop forts. Plusieurs fois un initiateur voudrait se sauver du choix d'une fausse route. Il est celui qui ayant franchi cette route, peut montrer aux autres les moyens de la passer. Ceux-ci , déjà en sécurité , ne doivent pas franchir et traverser „un gué" , parce que l'initiateur du soin pour eux, a installé „un pont". Parfois un initiateur voudrait se sauver du risque et du danger de la route; il montre alors une possibilité de la raccourcir avec une explication immédiate des résultats de cette marche. Il veut de cette façon amener la personne introduite dans la nouvelle forme de vie à la métamorphose, à la nouvelle façon „d'être dans le monde". Cependant la tâche mentionnée dessus demande que la personne introduite franchisse seule la route, qu'elle affronte des épreuves et qu'elle connaisse son nouveau statut à la fin[36].

L'idée d'une brebis perdue

Dans l'éducation pastorale il faut estimer l'idée de chercher „une brebis perdue". Une parabole sur une brebis perdue dans le christianisme contemporain a pris une

[34] J. Mariański, *Postawy moralno-społeczne młodzieży płockiej*, Płock 1984, p. 108
[35] Jean Paul II, *Kochana*..., p. 136.
[36] A. Binz, *Katecheta: misja, zawód*..., p. 93, 94.

forme différente: 99 brebis se sont perdues, une seule est restée dans le troupeau. Les prêtres souvent passent tout le temps avec cette seule brebis, en négligeant le reste perdu[37]. On peut alors s'accorder avec J. Galot qui trouve qu'un attribut du berger ne ramène pas la mission de prêtre au sacrifice à un groupe de chrétiens croyants. Il y a une responsabilité particulière qui lui pèse: une responsabilité de ceux qui ont abandonné la pratique des sacrements, de frères qui ne partagent pas la communauté écclésiastique et de tous ceux qui ne reconnaissent pas Jésus comme un Sauveur (cf. PO 8). On ne peut alors oublier ni la parabole de la brebis perdue ni la déclaration du Bon Berger: „J'ai aussi d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie. Je doit les ramener, elles aussi" (J 10,16)[38]. Dans ce dernier cas on rencontre un pastorat de mission, lequel n'attend pas passivement mais il part pour chercher des brebis perdues. Le pastorat paroissial reste aujourd'hui aussi la forme élémentaire du pastorat. Il demande pourtant d'être complété par d'autres formes du pastorat spécial, par un travail dans des groupes et équipes, grâce à quoi des paroisses deviennent des „communautés" authentiques. Il faut aussi prudemment prendre les moyens apportés par la technique: la radio, la télévision et la presse, en n'oubliant pas „les moyens pauvres" dont l'efficacité prouve l'Evangile[39].

L'AUMÔNIER – CONSEILLER, UNE FONCTION TRADITIONNELLE DANS UN NOUVEAU SENS

Les jeunes attendent de leurs prêtres l'aide à leur développement intégral. Le problème principal d'un jeune homme est la reconnaissance de sa vocation chrétienne individuelle et la définition de son chemin de vie. Le but important de l'éducation et aussi de conseiller doit être une propre formation de l'indépendance d'un jeune homme[40]. Le rôle de l'aumônier – conseiller consiste à donner cette aide, grâce à quoi le jeune homme „perfectionnera" sa vie individuelle et communautaire aussi bien dans sa dimension mondiale que religieuse.

Une argumentation et une motivation

En ce qui concerne conseiller par l'aumônier, il faut promouvoir plus une motivation qu'une argumentation. En réduisant la transmission de la foi à une argumentation, on la place comme faible, ayant besoin d'aide. Cependant la foi seule est suffisamment riche et certaine. Si on avance une motivation on peut se solidariser avec chaque fidèle et se soutenir réciproquement dans la foi.

[37] R. Cantalamessa, *Wsłuchani w Ducha*..., p. 119.

[38] J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru*..., p. 284.

[39] Jean Paul II, *Kościół wspólnotą ewangelizującą*, „L'Osservatore Romano" 14,2 (1993), p. 18 (édition polonaise).

[40] S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Łódź 1981, p. 209.

La motivation est un processus de chercher les expériences les plus signifiantes, d'ouvrir les horizons perçants et d'entreprendre les actions déterminées. On se rend comte là des valeurs différentes, désirantes d'être au centre du sujet, mais grâce à elles le choix fait par une personne projette sur les conséquences venant de là[41]. Une juste définition de la fonction de motivation du pastorat est celle de N. Lobkowicz, qui trouve que l'Eglise doit faire voir plus visiblement qu'elle aime vraiment un homme, surtout un pécheur – comme le Messie; elle doit aussi chercher à transmettre sa proclamation pour qu'elle soit acceptée comme la réalisation des désirs humains les plus profonds et les mieux cachés. L'Eglise doit toujours être „enchantée" de nouveau de Jésus, et faire voir Sa proclamation et Lui même en dimension „cosmique"[42].

L'Evangile peut évoquer des doutes, inquiéter, même provoquer des angoisses, mais à la fois elle doit mener à poser des questions importantes, concernant les vérités religieuses (la dimension sauveur), et aussi des questions existentielles (l'aspect créatif). Ses questions mêmes font une partie de la Révélation de Dieu, car elles mènent à une question principale, que chaque homme porte dans sa nature, et que demande le sens et le but de tout ce qu'il existe. Dans l'Evangile un jeune homme trouve des réponses derrière lesquelles on voit l'autorité du Christ, vivant et agissant dans l'Eglise et le monde. Une des tâches importantes du pastorat des jeunes est la répetition de ces réponses dans des formes multiples et au choisies[43].

L'autorité de conseiller

L'aumônier doit apprendre sans cesse à comprendre les problèmes d'existence et d'âme des jeunes. Ils vont choisir un aumônier – conseilleur au moment où ils lui feront confiance personnellement et ils obtiendront des propositions à résoudre leurs problèmes à l'aide des moyens surnaturels proposés par le pastorat[44]. Dans la génération de jeunes Polonais ce sont de plus en plus des personnes du même âge qui deviennent des autorités, des conseillers, qui apportent des exemples du comportement, en présentant un ensemble en opposition avec les valeurs de la société adulte. En conséquence cela conduit à la nouvelle définition de la maturité, laquelle consiste à déménager de la maison de ses parents et aussi de leur monde.

Ils quittent à la fois leur façon de vivre, leurs valeurs et règles, ils contestent aussi leur religiosité. Les données des recherches comparatives Polonaises-Allemandes montrent que les jeunes de l'Ouest sont plus réceptifs aux influences des

[41] M. Majewski, *Przekaz wiary nowemu*..., p. 55.

[42] N. Lobkowicz, *Przekazywanie wiary*, dans: *Podstawy wiary. Teologia*, Poznań 1991, p. 209 (la Collection „Communio", vol. 6).

[43] Cf. Jean Paul II, *List apostolski do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku młodzieży* (31.03.1985).

[44] R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, Lublin 1992, p. 78.

copains, dont un exemple est une participation aux groupes. Les jeunes Allemands de l'Ouest disaient plus fréquemment que les Polonais qu'ils prenaient appartenai un groupe, où tout le monde se connaissent bien et où on entreprenaient des choses ensemble[45]. Si on conseille dans le pastorat, il faut prendre en considération ces tendances de la génération des jeunes Polonais et commencer avec eux un vrai dialogue dans le cadre du pastorat des jeunes.

Le dialogue de conseiller

Dans le dialogue de conseiller c'est le Christ qui personnifie la Vérité. Donc, ce dialogue n'apporte aucun risque si les participants sont persuadés qu'ils n'ont pas la Vérité mais que c'est la Vérité qui les possède et si elle les a dominés, elle les a dominés tous. Si dans sa conscience un homme est convaincu, que le chemin de christianisme qu'il poursuit, est l'approche la plus pleine, il doit alors en persuader les autres: avant tout, par son expérience, par sa vie et par l'acceptation de la Vérité dans un autre homme. Il doit persuader de la crédibilité de sa position, mais il ne peut absolument pas l'imposer. En se référant à l'enseignement du Christ on peut dire que la source de la Vérité développe dans autrui à condition de respecter sans bornes son territoire intèrne, lequel, s'il est bien fertilisé, peut devenir un terrain vital[46].

L'esprit du service

La fonction de l'enseignant – conseiller c'est d'accompagner les personnes et la communauté. L'esprit du service ainsi conçu ne néglige pas le pouvoir des „orders". Les prêtres ont un grand pouvoir d'agir au nom du Christ – la Tête, surtout le pouvoir de prononcer en Son nom la parole de la consecration d'eucharistie et de l'absolution. Cette grâce, loint d'être „terrible" prend en considération le bien de tous, parce qu'elle doit être exercé comme un service[47].

Dans le travail du conseiller il y a cependant des dangers graves dont la cause peut être le manque dans la formation des aumôniers. T.M. Anthony présente ainsi un contact avec „un mauvais conseiller":

Pour que ton aide soit efficace, tu dois montrer aux adolescents la compréhension, qu'ils méritent d'être aimés et qu'ils ont de la valeur, malgré leurs comportement et situation. Le processus du premier secours émotionnel sera inutile dans les mains d'un conseiller indifférent. Une fille désespérée dont l'ami venait de se suicider, m'a dit: – Je ne veux pas parler aux conseillers. – Pourquoi? – j'ai de-

[45] W. Melzer, P. Sałustowicz, W. Łukowski, L. Schmidt, *Młodzież w Polsce i w Niemczech*, Giżycko 1993, p. 95.

[46] A. Dupleix, R. Femia, *Czy można żyć Ewangelią dzisiaj?*, Kraków 1998, p. 48, 49.

[47] J. Galot, *Postać kapłana w świetle Soboru*..., p. 283

mandé. – Quand mon ami est mort, on m'a amené chez un psychiatre. Il regardait un manuel tout le temps quand il m'interrogeait. Il ne m'a pas regardée une seule fois. Et à la fin, j'ai aperçu un formulaire où il m'a mis une étiquette psychologique. Cette fille était désespérée par l'aide proposée par des adultes. Cette fille n'avait pas besoin d'étiquette, elle avait besoin d'amour. Pour avoir une étiquette il suffit d'aller à l'usine des emballages. Rien ne peut remplacer la bienveillance humaine. L'amour et le secours c'est la meilleure aide[48].

Àfin d'éviter les menaces de ce type, il faut faire attention à la façon de traiter celui qui cherche de l'aide comme une personne du même rang. Il ne s'agit pas de résoudre les problèmes de cette personne, il s'agit plutôt d'une „assistance" personnelle du prêtre. Telle attitude du prêtre envers un jeune homme peut entamer en lui une confiance et renforcer le sentiment de sa valeur propre. La rencontre personnelle peut arriver aux changements positifs dans les sentiments du jeunes homme et l'orienter positivement à l'enseignement proposé par le prêtre[49].

RÉSUMÉ

Le rôle important dans le développement de la vie religieuse joue les autorités – les modèles de personnalités. Il résulte des recherches empiriques que les jeunes s'éloignent de la pression et d'une seule autorité vers une façon de traiter leur vie avec plus d'autonomie. C'est un signe normal du développement personnel des jeunes, venant de la formation de façon à penser à ses propres affaires. Les jeunes opposent les modes de comportement imprimés par leurs parents et ils rejettent les autorités antérieures. Les jeunes ne veulent pas s'adapter à l'ordre existant, mais ils essaient à transformer cet ordre selon leurs propres besoins. Alors, les jeunes ne rejettent pas en général les autorités – dont la preuve est la reconnaissance du rôle de mère comme une autorité („un enfant se développe dans le sein de la mère mais il grandite dans ses bras")[50] et l'acceptation totale de la personne du Pape, et à la fois les jeunes ne se soumettant pas facilement à l'influence des personnes que veulent leur imposer leur dominance du point de vue de pédagogues (peu d'acceptation pour des enseignants, catéchistes, clercs).

L'attitude critique et méfiante envers les autorités n'exclure pas le désir d'une formation sage, raisonnable, concréte et pratique des jeunes dans les affaires importantes de leur vie, et dans la recherche de leur propre chemin du développement. L'aspiration à l'autonomie dans la détermination et la réalisation de ses propres buts ne s'opposent pas et même elle demandent l'approbation des mêmes droits

[48] T.M. Anthony, *Dlaczego? Samobójstwo i inne zagrożenia wieku dorastania*, Warszawa 1994, p. 176, 177

[49] R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii*..., p. 78

[50] S. Nowak, *Propedeutyka pediatrii – podręcznik dla studentów medycyny*, Warszawa 1980, p. 137

pour des autres personnes dans la société. Un jeune homme a besoin de moral, rappel, encouragement de la part des adultes, mûrs et sages. Un jeune homme a le droit de demander: „Qu'est-ce cela va me donner?" et un apôtre qui est à la fois une autorité doit lui montrer les buts, les tâches et les moyens qui lui permettent de gagner une meilleure qualité de vie. Un jeune homme qui veut faire le bien, a aussi droit au savoir profond comment on peut y arriver. Les jeunes ont alors le droit de demander: „Pourquoi dois-je agir comme ça?". Un des moyens importants de chercher une réponse à cette question, est une réflesion critique sur une situation de sa vie et une recherche des solutions à l'aide de la Vérité révélée. La réflesion sur les effets du comportement permet à un jeune homme de prendre dans l'avenir une décision en accord avec la vérité confessée et à la fois avantageuse[51]. Les jeunes doivent avoir aussi une possibilité de partager leurs problèmes avec les prêtres, cela ne sera possible qu'au moment où les adultes de l'environnement direct deviennent pour les jeunes dignes de confiance, en ayant l'autorité des gens sages, bons, expérimentés et compréhensifs.

[51] S. Birngruber, *Wprowadzić w świat*..., p. 20, 21.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 301–306

Rocco Buttiglione
Profesor filozofii politycznej
Wiceprzewodniczący Izby Deputowanych Włoskiego Parlamentu
Członek Papieskiej Akademii Nauk Społecznych

CURARSI DELLA VITA PORTANDO LA SPERANZA SUGLI ODIERNI AEROPAGHI

Vogliamo cominciare questa riflessione dal discorso di S. Paolo all'Aeropago di Atene. Prendiamo in mano il libro degli Atti degli Apostoli e proviamo ad immedesimarci con lo stato d'animo di S. Paolo nel momento in cui sale il colle dell'Aeropago. A destra ed a sinistra, per ogni dove, Saulo di Tarso (per origine familiare e cultura personale un fariseo) vede i templi dedicati agli dei pagani ed il suo animo sussulta di sdegno per la idolatria degli ateniesi. Ogni idolo incorpora una passione dell'anima umana, una circostanza della sua esistenza o una delle forze naturali a cui è affidato il suo destino: la passione amorosa (Venere), la ira furiosa della battaglia (Marte), il timore della morte (Plutone)…

Che ne è, in questo contesto, dell'uomo? L'uomo come tale non esiste o è abbandonato. Egli è il palcoscenico sul quale si sviluppa lo scontro delle passioni e delle circostanze, la lotta fra gli dei diversi che si contendono il dominio su di lui. Scisso fra queste passioni diverse l'uomo cerca di porre ordine nel caos del destino e in questo tentativo è destinato a soccombere. L'antichità pagana (tranne che nella intuizione di qualche genio filosofico) non è ancora elevata al pensiero di un Dio unico, onnipotente e buono, che ama gli uomini e li regge con una legge di giustizia. Proprio questo scandalizza e deve scandalizzare l'ebreo osservante Saulo il cui cuore sussulta davanti allo spettacolo della idolatria.

I pagani non conoscono Dio e non conoscono la sua legge. La situazione spirituale che Saulo contempla nella sua salita dell'Aeropago non è molto diversa

da quella del mondo di oggi. Non è forse vero che tante voci nel mondo di oggi si levano proprio contro il Monoteismo e contro la Legge? Si vuole un mondo abitato da un pluralismo delle verità in cui l'uomo sia lasciato libero di seguire ora questa ora quella delle passioni dell'anima. Si identifica la libertà con il dominio delle passioni che si sottraggono alla misura oggettiva del buono e del giusto.

Anche per noi, come per Saulo, è forte la tentazione della recriminazione e della condanna. Chi sale il colle dell'Aeropago, però, non è solo Saulo il fariseo. E' anche contemporaneamente Paolo, il discepolo e l'apostolo di Cristo. Quando parla Paolo non dà voce all'indignazione ed alla condanna. Intona, anzi, in un certo senso un peana di lode. Voi Ateniesi – egli dice – siete un popolo molto religioso e per questo in ogni caso cercate il divino. Investite ogni passione dell'anima con un desiderio di assoluto che vi porta a divinizzarle. Di qui la moltitudine degli dei che adorate. Ogni passione dell'anima, però, alla fine delude e per questo l'uomo non si può fermare presso di essa e passa ad un'altra, e ad un'altra ancora, per sperimentare sempre di nuovo lo stesso entusiasmo e sempre di nuovo la stessa delusione.

Forse, mentre diceva queste cose, sarà venuto in mente a Paolo il salmo che dice *Di ogni cosa perfetta ho visto il limite, ma la tua legge non ha confini* (Sal 118,96). Dietro ognuno degli ideali c'è un desiderio umano di assoluto, il desiderio del divino, di ciò che è eternamente ed infinitamente bello e buono. Proprio questo desiderio ogni idolo illude e poi, alla fine, delude. Proprio per questo l'idolo merita biasimo e condanna. Ma proprio per questo nell'idolatria si legge in trasparenza la grandezza dell'uomo, il suo desiderio di infinito che nessun oggetto è in grado di soddisfare. Paolo parla, oltre gli idoli, a quel desiderio in cui consiste la dignità e la grandezza dell'uomo. Dietro l'idolatria c'è l'uomo che, in forme sempre inadeguate e spesso aberranti, cerca il divino.

Fra i tanti santuari ce n'è uno dedicato „al Dio sconosciuto". C'è, in questa dedica, come il presentimento di qualcosa che sta dietro la divinità di tutti gli dei, qualcosa che l'uomo cerca attraverso ed oltre la venerazione di ciascuno degli idoli. A questa idea di un qualcosa di divino che sta oltre il Pantheon degli idoli il meglio del pensiero classico (p.es. Platone) già si era avvicinato. Per Platone, però, questo è un qualcosa e non un qualcuno, il divino e non un Dio personale, τό θείον (*to theion*) e non ό θέος (*o theos*). E' qui, verso il culmine della saggezza ellenica che Paolo lancia la sua sfida: quel Dio che voi cercate a tentoni nel buio, quel Dio del quale, quando siete sinceri con voi stessi, sapete solo che non lo conoscete, quel Dio vi è venuto incontro nella forma dell'uomo Gesù di Nazareth. Io, Saulo, sono venuto ad annunciarvelo. Seguite Lui, insieme con me, e conoscerete la presenza di Dio nella vostra vita, la vita eterna.

La proposta di Paolo non era, in realtà, del tutto estraneo al mondo greco. Platone, nel Fedone, già dice „come sarebbe bello se venisse qualcuno, dall'altro lato del mare della vita, a spiegarci queste cose (le verità ultime sul destino dell'uomo)". E lo stesso Platone, nella Repubblica, ci mostra il giusto che viene messo in croce

per la sua testimonianza resa alla verità. Il giusto di Platone, però, non risorge. Il Signore di cui parla Paolo parla, invece, Gesù di Nazareth, è risorto dai morti. E' proprio su questo che i saggi di Atene, che hanno seguito con attenzione la prima parte del discorso di Paolo, si rifiutano di dargli ascolto. Alcuni, però, credettero. Possiamo chiederci „chi credette?" La risposta non è difficile. Quella di Paolo non è una dimostrazione, è una scommessa. Credettero quelli il cui desiderio di incontrare il divino, di cui tutta la loro cultura in un certo senso, era impregnata, era così forte da fare loro accettare il rischio della fede.

Abbiamo visto come il mondo spirituale a cui Paolo si rivolge non sia poi molto diverso dal nostro mondo di oggi. Anche noi, come Saulo, possiamo rivolgerci a questo mondo rimproverandogli la sua idolatria, la incapacità di osservare la legge, la sua iniquità. Possiamo, e anche dobbiamo farlo. C'è tuttavia un'altra cosa ancora più importante che dobbiamo fare prima di questa. Dobbiamo rendere omaggio alla dignità della persona umana ed alla grandezza del suo cuore che è fatto per Dio e che non perde nemmeno nell'idolatria e nel peccato il sigillo della propria appartenenza al mistero divino. Se guardiamo alla predicazione di Giovanni Paolo II vediamo che ciò che la contraddistingue è proprio questa caratteristica paolina. Nessuno può dubitare del fatto che Giovanni Paolo II sia stato esigente nel predicare e nel richiedere l'osservanza della legge morale. Tuttavia il punto di partenza da cui muove non è la Legge ma l'Annuncio della Salvezza. E' l'incontro con Cristo ciò che cambia il cuore e dà anche la forza di adempiere alla Legge, perché ne fa vedere la bellezza e la congruità con la vera natura dell'uomo. Come Paolo, Giovanni Paolo II non si è scandalizzato per l'impurità dei pagani del nostro tempo ma ha saputo leggere dentro la loro idolatria la ricerca di quella verità che, dal canto suo, si muoveva incontro a loro e che Lui veniva ad annunciare. Ancora oggi, davanti a questo mondo così sconcertante, il rischio della Chiesa è quello di annunciare la Legge piuttosto che il Vangelo o prima la Legge che il Vangelo. Giovanni Paolo II ha riletto il Concilio in questo senso paolino, ed è per questo che tante donne ed uomini del nostro tempo lo hanno amato. Si sono sentiti compresi nell'ansia del loro cuore.

Due sono i rischi della Chiesa nel tempo presente. Uno è quello di lasciarsi scandalizzare dal male e di reagire alla nuova idolatria di massa con la imprecazione e la condanna. E' il rischio di una certa mentalità „preconciliare". L'altro è il rischio di pensare che il riconoscimento della salvezza in Cristo dispensi dalla osservanza della legge e che il Vangelo abolisca la legge invece di perfezionarla e di compierla. Non a caso la lotta contro questo rischio è un tema ricorrente delle lettere paoline.

Per comprendere meglio questo tema dobbiamo tornare al tema paolino della Legge e del Vangelo. Contro un certo esclusivismo ebraico Paolo afferma che anche i pagani hanno una legge che parla nei loro cuori. La rivelazione di Dio a Mosè è, in un certo senso, la ripetizione e la conferma di ciò che Dio già aveva scritto nella natura di ogni uomo. Questa affermazione implica naturalmente una distinzione

all'interno della Legge antica. Esistono precetti legati alla storia di Israele (per esempio determinate prescrizioni rituali ed alimentari) ed esistono invece precetti che hanno una portata ed una validità universale. Solo questi ultimi sono inscritti nel cuore di ogni uomo. Conseguentemente anche la religione dei pagani non è oggetto di una condanna indiscriminata. In essa va' salvato ciò che corrisponde alla legge naturale (per ciò che riguarda i precetti morali) ed anche il desiderio di infinito, il desiderio di presenza del divino, di cui già abbiamo parlato, quando abbiamo considerato l'altare dedicato al „Dio ignoto".

La legge, tuttavia, non salva. Non salva la Legge data agli ebrei come non salva la legge scritta nel cuore dei pagani. Il desiderio, infatti, non conosce legge. Proprio perché desiderio del divino esso non accetta il limite della Legge ed in quel limite sente di tradire se stesso. Qui S. Paolo fa' propria, in un certo senso, l'anima segreta del platonismo e di tutto il pensiero greco: l'opposizione di περας (*peras*) ed άπειρον (*apeiron*), finito ed infinito. Continuamente l'uomo cerca di porre un ordine nel caos del desiderio e cerca di sottometterlo ad una legge (p.es. non desiderare la roba d'altri e non desiderare la donna d'altri). Continuamente il desiderio si ribella a questo limite e cerca di forzarlo. La felicità non risiede in nessun oggetto finito. La legge rende l'uomo consapevole della sua ingiustizia (il desiderio è ingiusto perché non conosce il limite ed il rispetto del diritto dell'altro) ma non lo salva. L'uomo non è però salvato nemmeno dall'andare dietro al desiderio passando da una cosa all'altra, cercando di impadronirsi di tutto. Questa hybris è insieme peccato, condanna e pena. Solo quando l'infinito si fa' prossimo ed offre se stesso come termine adeguato del desiderio dell'uomo l'osservanza della Legge diviene espressione della natura (redenta) dell'uomo. All'inizio l'uomo ha desiderato di essere come Dio ed ha cercato di diventare come Dio impadronendosi delle cose del mondo. Di Dio l'uomo ha visto l'onnipotenza ed ha così frainteso la natura di Dio. L'uomo Gesù di Nazareth rivela invece la vera natura di Dio, che è l'amore paziente fino alla morte ed alla morte in croce. A chi si pone sul suo cammino Gesù offre la possibilità di diventare come Dio, non attraverso il cammino della potenza e della forza ma attraverso la follia della croce che testimonia l'onnipotenza dell'amore.

La rilettura della teologia paolina che abbiamo tentato dice molte cose anche all'uomo di oggi. Viviamo, lo abbiamo già detto, nel tempo di un nuovo paganesimo. Cosa devono fare i cristiani nel tempo di un nuovo paganesimo? Ce lo ha insegnato con grande semplicità e forza Giovanni Paolo II: devono evangelizzare i pagani, esattamente come fecero a suo tempo i primi cristiani e Paolo, Apostolo delle Genti, primo fra loro. Ci siamo accostati, attraverso Paolo, al mondo spirituale del mondo classico. Nel farlo abbiamo avuto modo di constatare come esso, in realtà, sia diverso dalla immagine che di cristianità e cristianesimo ci ha dato Federico Nietzsche. Parliamo di Nietzsche perché più di ogni altro egli è stato maestro di un ritorno al paganesimo. Egli ha visto nel cristianesimo e nel platonismo la affermazione della legge e la negazione del desiderio. Egli si è opposto ad ogni legge in nome della libertà del desiderare. In questo senso egli è davvero

il precursore di quella „liberazione del desiderio" che caratterizza l'epoca nostra. Il desiderio infinto. imprevedibile, mobile, che non può essere imprigionato o costretto in nessuna legge è ciò che rimane al termine dell'opera di decostruzione che è propria di gran parte della filosofia contemporanea. C'è, dietro, questa visione, anche una reminiscenza di un altro grande maestro: Sigmund Freud. In una delle sue opere di metapsicologia, *Il Disagio della Civiltà*, il fondatore della psicanalisi ci spiega appunto che la civiltà nasce dalla legge, cioè dalla repressione del desiderio. Simmetricamente la liberazione del desiderio deve finire con la distruzione della civiltà, almeno così come noi la conosciamo.

Il cristianesimo di Paolo è lontano dalla ricostruzione di Nietzsche. Per la verità anche il Platone che noi conosciamo (p.es. sulla base delle opere della Scuola di Tubinga e di Reale) è almeno parzialmente diverso dal Platone contro cui si scaglia Nietzsche. Il nostro Platone non riduce tutto a misura ma conosce anche la forza dell'illimitato che sempre sfugge alla misura della legge e la travolge. La figura di Cristo, soprattutto, eccede lo schema di Nietzsche e sorprende la visione di ogni decostruzionismo spiazzandolo. Il desiderio infinito può trovare un oggetto infinito che lo colma ed a partire da questo amore infinito diventa possibile una compassione per il finito che lo riconosce e lo ama nel suo limite, rispettandolo. Il rispetto per il finito, allora, non nasce dalla rinuncia al desiderio ma dal suo appagamento nell'oggetto adeguato che solo può dare pace alla ricerca del cuore umano. Per la verità Nietzsche ha intravisto questa possibilità e ne è stato tentato. Sicuramente la ha vista Hoelderlin, quando identifica il Nazareno con Dioniso. Molta teologia razionalistica ha naturalizzato il cristianesimo ed ha cercato di parlare all'uomo moderno a partire dall'ordine della natura e della legge. La svolta decostruzionistica della filosofia e della mentalità moderna la ha spiazzata. Ad un uomo che rifiuta ogni legge la moderna teologia razionalistica cerca di offrire una legge sempre più leggera, e non capisce che è proprio la legge come tale ad essere rifiutata. La discussione sull'aborto (ma anche quella recente sull'Aids dopo le dichiarazioni di Benedetto XVI nel corso del suo viaggio in Africa) lo mostra nel modo più evidente. In ambedue i casi il presupposto non detto che articola il discorso è la incoercibilità dell'impulso, l'impossibilità di ricondurlo ad una legge. Anche quando la legge viene ricondotta alla norma personalistica fondamentale (non fare all'altro quello che non vorresti fosse fatto a te) essa non può negare l'impulso o pretendere di regolamentarlo. Dalla innocenza originaria dell'impulso deriva che è violenza ciò che potrebbe imporre uno stile di vita che lo limiti.

E' molto diversa l'idea di libertà come libertà dell'impulso dalla idea di libertà della persona. La libertà della persona presuppone proprio il controllo della persona sull'impulso (direbbe il filosofo Wojtyla l'autopossesso e l'autodominio) per potere inserire l'impulso dentro un progetto di vita adeguato per la persona e rispettoso della sua dignità (per esempio per potere inserire l'impulso sessuale dentro il progetto di un grande amore interpersonale in cui si assume una responsabilità per il bene dell'altro e dei figli che nascano dal rapporto).

Davanti a questa evoluzione spirituale noi dobbiamo, come Paolo, parlare della legge che è scritta nel cuore di ogni uomo e cercare la risonanza della parola di questa legge nel cuore del nostro interlocutore. E' questa la sfera della discussione politica, cui è sempre sotteso un dibattito sull'uomo, una visione antropologica. Non dobbiamo però avere paura di parlare dell'avvenimento cristiano e della salvezza in Gesù Cristo. Questo, va da se, è compito piuttosto che dei politici dei vescovi e dei sacerdoti ma appartiene anche alla vocazione di ogni *christifidelis laicus*, ogni laico cristiano. E' difficile che si possa arrivare ad una visione equilibrata della natura dell'uomo se non si da' contemporaneamente una risposta a quel desiderio di infinito che abita nello spazio più intimo del cuore umano cui S. Paolo ha proposto come risposta l'uomo di Nazareth, Figlio di Dio, morto e risorto per la salvezza degli uomini.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 307–212

Hanna Suchocka
Ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej

PIELGRZYMOWANIE KARDYNAŁA KAROLA WOJTYŁY DO PIEKAR ŚLĄSKICH[1]

Książka pt. *Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II ai pellegrini di Piekary Śląskie santuario della Madre della Giustizia e dell'Amore Sociale* przedstawia pewną część duszpasterskiej działalności Karola Wojtyły. Zawiera mianowicie teksty kard. Wojtyły – zarówno te z czasów krakowskich, a więc homilie osobiście przez niego wygłoszone, jak też te z czasów watykańskich, tj. listy kierowane do specyficznej grupy pielgrzymów, jaką byli mężczyźni przybywający do Piekar Śląskich.

Zjawisko pielgrzymowania mężczyzn do Matki Boskiej Piekarskiej jest bardzo specyficznym zjawiskiem, w jakimś sensie unikatowym – i to chyba w skali światowej. Ma ono swoją głęboką tradycję historyczną. Pielgrzymowanie do Piekar Śląskich przetrwało najtrudniejsze czasy w polskiej rzeczywistości. W czasach już współczesnych pielgrzymki odbywały się przez cały czas panowania władzy komunistycznej, co jest swoistym fenomenem. Były one manifestem wolności wewnętrznej, swoistym manifestem niezależności wobec aktualnych władz. Tak liczne zgromadzenie w jednym miejscu nie było, oczywiście, dobrze widziane przez władze komunistyczne. Wolność zgromadzeń była niezwykle ograniczona, reglamentowana. Na każde zgromadzenie należało mieć wyraźne przyzwolenie. Dla władz takie zgromadzenia były bardzo niebezpiecznym zjawiskiem. Zawsze bowiem istniało niebezpieczeństwo wykiełkowania (narodzenia się) jakiejś idei

[1] Wykład wygłoszony został podczas prezentacji książki pt. *Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II ai pellegrini di Piekary Śląskie santuario della Madre della Giustizia e dell'Amore Sociale* na Wydziale Nauk Społecznych Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, 25 października 2011.

„nieprawomyślnej", idei nie będącej w zgodzie z zasadniczą linią partyjnego państwa, z kierowniczą linią partii, jaka wówczas wszystkich obowiązywała. Istniała zawsze obawa, że nowa idea może pociągnąć innych i w określonych warunkach skierować się przeciwko panującej ideologii.

Jak to często bywa, to samo zjawisko wywoływać może zupełnie odmienne oceny. I tak też było w tym przypadku. To, co było niebezpieczne dla ówczesnego państwa i to, czego obawiali się rządzący, było właśnie niezwykle pozytywnie postrzegane przez Kościół i kardynała krakowskiego. Dla Karola Wojtyły to pielgrzymowanie miało niezwykle pozytywny aspekt. Wiedział, jaki te pielgrzymki mają i mogą mieć wpływ na kształtowanie postaw mężczyzn – że stanowią one możliwość przekazania innego poglądu, podjęcia próby przesterowania myślenia zwykłego człowieka poddanego codziennej „socjalistycznej" propagandzie na inne tory. Zwrócenia uwagi na pewne zjawiska, o których publicznie czy w takiej konwencji oficjalnie się nie mówiło albo mówiło się zupełnie inaczej, pod kątem partyjnym.

Zawarte w książce teksty wskazują wyraźnie, że kard. Karol Wojtyła, następnie papież Jan Paweł II, traktował spotkania z uczestnikami pielgrzymek do Piekar jako swoistą okazję prezentowania społecznej nauki Kościoła. Uważał, że właśnie te spotkania stanowią świetną okazję do przedstawienia zasadniczych przesłań społecznych ważnych we współczesnym świecie, przesłań, które przekraczały granice podzielonego na Wschód i Zachód świata. Tym nauczaniem rozbudzał niejednokrotnie uśpioną świadomość. I taki był jego wyraźny zamysł. Stąd waga, jaką do tych pielgrzymek przywiązywał, o czym świadczy jego wielokrotna osobista obecność w Piekarach i bezpośrednie spotkanie z uczestnikami. Oczywiście jego obecnością i jego słowami zaniepokojone były władze komunistyczne. Z tego też względu, o czym pisze się we wstępie do wydania polskiego, władze ówczesne, z silnie rozwiniętą cenzurą, nie zezwalały na publikację tekstów kazań i homilii kard. Wojtyły, nawet w czasopismach katolickich. Stąd też niektórych nie można było odnaleźć.

Pierwsze wystąpienie Karola Wojtyły datowane jest na rok 1965[2]. Był to już ostatni rok Wielkiej Milenijnej Nowenny przed rocznicą Tysiąclecia Chrztu Polski, odbywający się pod hasłem „Szerzyć cześć i nabożeństwo do Matki Bożej". Z tej okazji odbyła się uroczystość koronacji obrazu Matki Boskiej Piekarskiej. Wziął w niej udział ówczesny metropolita krakowski Karol Wojtyła. Wystąpienie przy tej okazji było krótkie, ale nawiązujące do całej tysiącletniej chrześcijańskiej tradycji polskiej. Miało wyraźnie na celu przypomnieć nasze zakorzenienie w chrześcijaństwie, a także związki pomiędzy chrześcijaństwem a państwowo-

[2] Zob. K. Wojtyła, *Akt sprawiedliwości za zniewagę – przemówienie abpa Karola Wojtyły wygłoszone po sumie w dniu koronacji wizerunku Matki Bożej Piekarskiej 13.06.1965,* w: *Dobrze Was rozumiem, nie obca mi praca... Kardynał Karol Wojtyła – Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich,* Katowice 2011[3], s. 13, 14.

ścią polską. Odnajdujemy to w słowach: „Trzeba pójść do Mieszka I, na wzgórze gnieźnieńskie, gdzie było nasze pierwsze biskupstwo. Ty, Prymasie, jesteś następcą owych prymasów, którzy znaczyli chrześcijańską i narodową przeszłość”[3]. To przypomnienie było ważne. Kierowane było bowiem do robotników fabryk Śląska, do klasy robotniczej. Podlegali oni stałej indoktrynacji systemowej, poprzez którą starano się minimalizować i przeinaczać m.in. znaczenie i wpływ chrześcijaństwa na nasze dzieje. Karol Wojtyła przypominał, aby nikt nie zapomniał, gdzie są trwałe źródła naszej tożsamości – sięgają one do Gniezna, do Mieszka I.

Znakiem ówczesnego czasu był brak wystąpień Wojtyły z lat 1966, 1967[4]. Były to lata, zwłaszcza zaś rok 1966, pełne napięć, sporów o wizję dziejów pomiędzy Kościołem a władzą. Pamiętam osobiście kontrmanifestacje organizowane przez władze w każdym z historycznych miejsc, gdzie Kościół organizował uroczystości milenijne (np. Gniezno, Poznań). Władze w swojej walce z Kościołem posunęły się nawet do konfiskaty obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej, który peregrynował po kraju. Karol Wojtyła niewątpliwie dawał wyraźne świadectwo tamtym napięciom i stąd rządzący uważali, że jego wystąpienia muszą być zapomniane. Ten brak to też wyraźny znak czasów.

Kolejna homilia datowana jest na 26 maja 1968 roku[5]. Był to Międzynarodowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, ogłoszony przez Pawła VI. Równocześnie był to znamienny rok 1968. Przypomnieć jednak należy, że w Polsce 1968 rok miał zupełnie inny wymiar aniżeli w krajach Europy Zachodniej. Podczas gdy na Zachodzie Europy przetaczała się rewolucja obyczajowa, a więc taka, która zrywała dotychczasowe zasady moralne i tradycyjne więzy rodzinne, w Polsce miało miejsce zupełnie inne zjawisko. Dla nas była to walka o wartości fundamentalne, takie jak godność człowieka, wolność myśli, wolność słowa, walka o pluralizm. To, co było zbieżne, to fakt, że podobnie jak na Zachodzie buntowali się studenci i elity intelektualne, niewątpliwie inspirowani zdarzeniami, jakie miały miejsce za żelazną kurtyną. Rząd jednakże skorzystał w tej sytuacji z okazji wystąpienia przeciwko studentom, inteligencji i robotnikom, wcielając w życie klasyczną formułę „dziel i rządź”. W Polsce 1968 roku toczyła się walka z systemem politycznym. Media w tej walce odegrały bardzo negatywną rolę. Karol Wojtyła, rozumiejąc doskonale rolę mediów zarówno w propagowaniu postaw negatywnych, jak i pozytywnych, jak też korzystając z okazji, że przypadał wtedy międzynarodowy dzień środków przekazu, przedstawił racje przekonujące do tego, na czym polega rola środków przekazu, które nazywają się społecznymi. Tak mówił m.in. na ten temat: „Żeby nam tymi środkami nie tylko infiltrowano oszczerstwa i oskarżenia pod adresem

[3] Tamże, s. 13.

[4] Por. *Dobrze Was rozumiem*…, s. 15, 16.

[5] Por. K. Wojtyła, *Wiara przedłużeniem Chrystusa – homilia wygłoszona w czasie pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców 26 maja 1968 roku w Piekarach Śląskich,* w: *Dobrze Was rozumiem*…, s. 17–23.

religii i Kościoła, ale żeby Chrystus mógł przychodzić do nas tymi środkami”[6]. W dalszej sekwencji podjął wątki nauczania społecznego – te podstawowe, które będą znaczyć wszystkie jego wystąpienia w czasach pontyfikatu. Odwoływał się do tego, co stanowiło fundament jego nauczania, a mianowicie do uszanowania godności człowieka, do pokoju, sprawiedliwości społecznej i międzynarodowej. Odwoływał się też do roli Maryi w dziejach Polski i mówił, że

> diecezja katowicka była pierwszą diecezją, która wytrzymała napór bolesnego wydarzenia: tutaj po raz pierwszy nie dopuszczono podobizny Jej jasnogórskiego obrazu. [...] Podtrzymujemy Wasz przykład i przyjmujemy wszędzie Maryję nawiedzającą nasze parafie i kościoły – bez obrazu – bo wiemy, że Ona w taki sposób przychodzi[7].

To mocne podkreślenie „bez obrazu” miało przypomnieć arogancję władzy, która w swoisty sposób „zaaresztowała” obraz Madonny.

W 1970 roku upomnieli się znowu o swoje prawa robotnicy – stoczniowcy z Wybrzeża. Rozgorzała walka. Znowu polała się krew. Władze użyły siły i ruch zdławiono. Był to samotny ruch robotniczy, któremu kibicowała cała Polska, ale bezpośrednio się w ten ruch nie włączyła. Po zdławieniu wypadków w Gdańsku wydawało się, że możliwe było wprowadzenie w Polsce małej stabilizacji. Złudne okazały się jednak kredyty zaciągnięte przez nową ekipę Gierka, które pozwoliły co prawda na podniesienie standardu życia – sprowadzono do Polski m.in. fabrykę Fiata. Wydawało się, że można było stworzyć – jak to określano – socjalizm z ludzką twarzą. Okazało się jednak, że nastąpiło pewnego rodzaju uśpienie. Używam świadomie określenia „pewnego rodzaju”, albowiem swoją działalność prowadził Kościół katolicki, który organizował wykłady i ożywiał działalność latającego uniwersytetu. To wszystko kształtowało społeczeństwo, a zwłaszcza przypominało, że bez podstawowej wartości, jaką jest wolność jednostki, nie można budować zdrowego społeczeństwa.

W 1970 roku kard. Wojtyła nie był obecny w Piekarach. W roku 1971 objęły w Polsce urząd nowe władze. W miejsce Gomułki przyszedł Gierek. Nowy przywódca partyjny odwołał się do wierzących, co było wyraźnym novum w wystąpieniach dygnitarzy partyjnych. Kard. Wojtyła znowu wziął udział w pielgrzymce w Piekarach. Znamienne było to, że nie podjął żadnego wątku politycznego. Może przyglądał się nowej władzy? Podjął za to z całą ostrością problem obrony życia. To stanowiło zasadniczą kwestię jego ówczesnego przesłania. Społeczeństwo polskie, mimo iż nie poddane tak liberalnym trendom obyczajowym jak społeczeństwo zachodnie po 1968 roku, było jednakże indoktrynowane w duchu laickiej ideologii, której jednym z elementów była swoboda dostępu do aborcji, a co się z tym wiąże, przerywanie życia już poczętego. Istniejące wówczas prawo dopusz-

[6] Tamże, s. 21.
[7] Tamże, s. 23.

czało w zasadzie możliwość przerywania ciąży ze względu na trudności życiowe lub społeczne. W świadomości społecznej aborcja stawała się z wolna czymś – jak to wtedy ujmowano – „normalnym", co więcej „nowoczesnym". Nie widziano w niej po prostu nic złego. Nie traktowano jej jako czegoś, co przerywało życie.

Karol Wojtyła wkroczył ze swoim wykładem o przekazywaniu życia[8]. Wskazał na istotę, ważność poczęcia życia, jego zakiełkowania. Znamienne jest to, że w tym wykładzie znajdujemy zapowiedź tego, co stało się w 1979 roku na placu Zwycięstwa w Warszawie. Kardynał bowiem użył tych słów, które potem wypowiedział jako papież: „Ześlij Ducha Twego, a powstanie życie!" – „i odnowisz oblicze ziemi"[9]. W tym przesłaniu uczył tego, jak wiele od nas zależy. To przewijało się także w kolejnych homiliach i wystąpieniach kard. Wojtyły – również wtedy, gdy został papieżem i kierował swe orędzie do świata z Watykanu. Z jego przesłania płynęło jednoznaczne domaganie się tego, byśmy otwierali się na działanie Ducha Świętego, bo wiele zależy od nas, od naszego „tak". Jeśli odpowiemy Duchowi Świętemu pozytywnie, to staniemy się zdolni do tego, by wszystko zmienić, by wpływać na przeobrażanie się oblicza ziemi. Jeśli zamkniemy się na wezwanie Ducha albo nie potrafimy go rozpoznać, to dzieje świata mogą potoczyć się inaczej. Pragnieniem kardynała, a później papieża było przekonać nas do tego, jak wiele znaczy indywidualna odpowiedź każdego człowieka i jak wielka jest nasza odpowiedzialność za świat. To nauczanie nie uległo zmianie, lecz komunikowane było wszystkim po ostatnie chwile życia kard. Karola Wojtyły – Jana Pawła, który nas uczył odpowiedzialności.

Troska Karola Wojtyły, przejawiana zarówno w czasach pasterskiej troski o Kościół lokalny w Krakowie, jak i później o Kościół powszechny na całym świecie, była zawsze troską o właściwe rozumienie wolności. Wiedział, że różnie się ją definiuje i różnie się ją rozumie. W swej skrajnej postaci, tj. pozbawiona wszelkich granic, wolność może przerodzić się w autentyczną niewolę – uczył. Odnosząc się do historycznej walki Polski o wolność mówił:

> Jest to konieczne także obecnie, kiedy różne siły, często kierujące się fałszywą ideologią wolności, starają się zawłaszczyć ten teren, kiedy bardzo hałaśliwa propaganda liberalizmu nie opartego na prawdzie i bez odpowiedzialności nasila się także w naszym kraju. Pasterze Kościoła muszą głosić jedyną prawdziwą filozofię wolności, jaką jest prawda Krzyża Chrystusowego. Taka filozofia wolności jest immanentnie powiązana z historią naszego narodu[10].

[8] Por. K. Wojtyła, *W obronie życia – homilia wygłoszona w czasie pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców 30 maja 1971 roku w Piekarach Śląskich*, w: *Dobrze Was rozumiem*…, s. 26–32.

[9] Tamże, s. 26.

[10] Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. na Błoniach Krakowskich 18 sierpnia 2002 roku,* „L'Osservatore Romano" 9,246 (2002).

I niezwykle ważne jest ostatnie wystąpienie kard. Wojtyły w Piekarach Śląskich, z maja 1978 roku[11]. Można je zaliczyć do swoistej formy kompendium tego, co wypowiedział podczas swoich poprzednich spotkań z pielgrzymami w Piekarach. Można je też odczytać jednak jako swoiste wprowadzenie do tego, co miało się stać później treścią jego misji uniwersalnej, a mianowicie treścią jego przemówień i pism z czasów pontyfikatu. W misji tej widać wyraźne odniesienia do koncepcji praw człowieka, które tak silnie były promowane przez Jana Pawła II. Starał się on dawać klarowną wizję tych praw, przeciwstawiał je „antyprawom", tj. tym wszystkim współczesnym koncepcjom, które nie bazują na antropologii człowieka, lecz uznają, że to kultura tylko kształtuje człowieka. Jan Paweł II podkreślał mocno prawa rodziny. Upominając się o prawa pracownicze, domagał się także praw dla rodziny, bo uczył, że praca nie może zawładnąć całym życiem człowieka. Musi on mieć czas dla rodziny, a także czas na wypoczynek. Jest to konieczne dla utrzymania więzi społecznych w rodzinie i więzi międzypokoleniowych. Świat dzisiejszy poszedł w innym kierunku. Karol Wojtyła przeczuwał i ten niebezpieczny trend i już w 1978 roku jako papież przed nim przestrzegał. Dlatego tak ważne są jego słowa o kryteriach humanistycznych, którymi powinien kierować się człowiek. Odnoszą się one w pełni do świata współczesnego, który tak bardzo odwołuje się do humanizmu, lecz jednocześnie idzie niebezpieczną drogą zagubienia tych kryteriów humanistycznych, które sformułował kard. Wojtyła jako podstawowe i niezbędne dla dobrej kondycji człowieka. Trzeba osądzać organizację pracy według bardzo głębokich kryteriów humanistycznych – nauczał. Są one chrześcijańskie, choć możecie ich tak nie nazywać. Ważne jest, by one były faktycznie humanistyczne – to się spotkamy. Nigdy się natomiast nie spotkamy, jeśli nie będą humanistyczne. Kard. Wojtyła powracał do człowieka, który zawsze znajdował się w centrum jego nauczania, jako że „człowiek jest sprawą wielką, sprawą podstawową"[12].

[11] Zob. K. Wojtyła, *Mocni w wierze – homilia wygłoszona w czasie pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców do Piekar Śląskich, 23 maja 1978 roku,* w: *Dobrze Was rozumiem*…, s. 73–78.

[12] Tamże, s. 78.

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 313–317

Kardynał Zenon Grocholewski
Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej w Rzymie

PRZEZ SWOJĄ WYTRWAŁOŚĆ OCALICIE WASZE ŻYCIE

Homilia[1]

Środa, 24 tydz. zw. roku II, Czyt.: Ap 15,1-4; Łk 21,12-19

Ekscelencjo Księże Arcybiskupie, Ekscelencje, Magnificencjo, Przedstawiciele świata nauki, Drodzy Współbracia w kapłaństwie, Umiłowani w Chrystusie Panu Bracia i Siostry !

Liturgia słowa ostatnich tygodni roku liturgicznego przesycona jest atmosferą końca czasów, obrazami przypominającymi nam, że nasza ziemska rzeczywistość, nasze życie i nasz świat mają swój kres. Kres oznacza także cel. Nie znaleźliśmy się na ziemi przez przypadek i nie zmierzamy donikąd. Każdemu z nas zlecił Bóg misję, z której zdamy sprawę przed jego tronem. Ta misja może przyjmować różne kształty i wyzwania: bycie ojcem, matką, kapłanem, naukowcem, politykiem, studentem, klerykiem... Nam wszystkim jednak bez wyjątku jako chrześcijanom powierzone zostało jedno ważne zadanie: dawać, w naszych konkretnych warunkach życia i pracy, świadectwo Chrystusowi, świadczyć o Chrystusie i Jego prawdzie; innymi słowy, zdawać przed światem sprawę z nadziei, która żyje w nas (por. 1 P 3,15).

Toteż ta atmosfera ostatniego tygodnia roku liturgicznego zmusza nas do rachunku sumienia nad naszym życiem jako chrześcijan. W tej perspektywie spójrzmy na dzisiejsze czytania mszalne.

[1] Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. w katedrze Chrystusa Króla w Katowicach, w 10-lecie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, 24 listopada 2010 r.

PRZEŚLADOWANIE

Na pierwszy rzut oka te czytania mogą wydawać się przygnębiające. Pierwsze z nich, wzięte z Apokalipsy św. Jana, mówi bowiem o siedmiu plagach dopełniających u kresu czasów gniew Boży i o Bestii, będącej uosobieniem Złego. Ewangelia święta zaś zapowiada prześladowanie: „Podniosą na was ręce i będą was prześladować. Wydadzą was do synagog i do więzień [...] wlec was będą do królów i namiestników", co więcej, „będziecie w nienawiści u wszystkich", „a wydawać was będą nawet rodzice i bracia, krewni i przyjaciele". Dwa razy podkreśla Pan Jezus w dzisiejszej Ewangelii świętej, że to będzie się dziać „z powodu mojego imienia", czyli dlatego, że jesteśmy chrześcijanami. Słowo chrześcijanim bowiem znaczy „Chrystusowy", należący do Chrystusa. Ta przynależność do Chrystusa również w cierpieniu wyraża się także w słowach Pana Jezusa, wypowiedzianymi na innym miejscu: *Jeżeli mnie prześladowali, to i was będą prześladować* (J 14,20).

Tym słowom Pana Jezusa towarzyszy fakt, że dzisiaj obchodzimy wspomnienie 117 męczenników wietnamskich, kanonizowanych przez sługę Bożego Jana Pawła II w 1988 roku. Wśród nich było 8 biskupów, 50 księży i 59 świeckich Wietnamczyków.

Także w naszych czasach chrześcijaństwo jest najbardziej prześladowaną religią świata, i to „z powodu Jego imienia", imienia Chrystusa, z powodu Jego prawdy. W naszym cywilizowanym świecie średnio co 3 minuty ginie za wiarę chrześcijanin, chociaż oprócz Radia Watykańskiego media niewiele o tym mówią. W każdym razie ostatnio wstrząsnęły nami obrazy chrześcijan mordowanych w Iraku. Obchodziliśmy w Kościele niedzielę solidarności z naszymi braćmi i siostrami prześladowanymi za to, że należą do Jezusa. Oprócz tych krwawych represji dostrzegamy też inne formy niszczenia Kościoła. Podczas ostatniej sesji Synodu Biskupów dotyczącego Bliskiego Wschodu (10–24 X 2010) 11 października tego roku, papież wspominał także o dominujących ideologiach, które narzucają się siłą i – choć tego nie mówią wprost – chcą, by wiara znikła, gdyż nie powinno być dla niej miejsca w obliczu tych nurtów myślowych, proklamowanych jako jedyna racjonalność. Wydaje się, że czasem stara się poklepywać ludzi Kościoła, pozyskać ich przychylność, by potem łatwiej uderzyć w rzeczywistość wierzących w Chrystusa.

A więc czytania mszalne zdają się zarysowywać obraz przygnębiający. Niemniej jednak bibliści zwracają uwagę na to że, wręcz przeciwne, przesłanie tych czytań jest zachętą do optymizmu, do odwagi, do nadziei. Należy bowiem wziąć pod uwagę dwa twierdzenia dzisiejszej Ewangelii świętej, do których pragnę nawiązać, mianowicie dotyczące możliwości dawania świadectwa oraz naszej pozycji zwycięzców.

DAWANIE ŚWIADECTWA

Pan Jezus mówi odnośnie do prześladowań: „Będzie to dla was sposobność do składania świadectwa". Z kontekstu wynika, że chodzi tutaj o „sposobność" do czegoś dobrego.

Na określenia świadectwa składanego przed sądem, czyli na dowód w procesie, który ma na celu ustalenie faktów i odkrycie prawdy, język grecki używał słowa *martyria*. Od II wieku opisuje się tym samym słowem także śmierć męczeńską, przez którą uczniowie Jezusa zaświadczają o prawdziwości Ewangelii. *Martyria* to świadectwo życia ukierunkowanego na prawdę; życia, które nie boi się za tą prawdą stanąć, nawet jeśli trzeba za to zapłacić pewną cenę. Bez względu na czasy, dawanie świadectwa o naszym Panu wymaga ofiary. Od nas być może nie zażąda się ofiary życia, ale jeśli zbyt łatwo przychodzi nam nasze chrześcijaństwo, jeśli nie składamy dla imienia Jezusa żadnej ofiary, musimy się szczerze zapytać: czy nasze życie to autentyczne świadectwo, *martyria*? Czy jesteśmy Chrystusowi? Czy świat ma szansę rozpoznać w nas Jego obraz? Czy jesteśmy prawdziwym „znakiem sprzeciwu" wobec „mądrości" tego świata wyrażanej tak krzykliwie w ostatnich czasach?

Pan sam daje mądrość i sposobność, aby o nim świadczyć. „Ja bowiem dam wam wymowę i mądrość", mówi Jezus, „której żaden z waszych prześladowców nie będzie się mógł oprzeć ani się sprzeciwić". Cóż to za mądrość i wymowa? Gdybyśmy ją rzeczywiście mieli, czy nie powinniśmy już dawno przekonać do Jezusa niewierzących? Czasem wyrafinowany teolog nie potrafi pociągnąć do Chrystusa ani ludzi prostych, ani uczonych, podczas gdy prosty ksiądz, jak św. Jan Maria Vianney, czyni to skutecznie wobec jednych i drugich. Ta mądrość bowiem, o której mówi Pan Jezus, to coś znacznie więcej niż logiczne argumenty. To nie sofistyka, którą chce się niejako „pokonać" rozmówcę. Ta mądrość to harmonia myśli i czynu. To autentyzm osobowości chrześcijanina, to przyjęta prawda, za którą organicznie stoi dawanie świadectwa. To mądrość Ewangelii i krzyża Jezusa. Mądrość, o której mówi św. Paweł, że jest „głupstwem" dla tego świata, ale „mocą Bożą" dla wszystkich wierzących (por. 1 Kor 1,18). Dawać świadectwo o Jezusie można na wiele sposobów: poprzez cierpliwość, miłość i przebaczenie w rodzinie; poprzez uczciwość i sumienność w pracy; przez obronę wartości chrześcijańskich i moralności w życiu politycznym i społecznym; przez uczciwy dialog pomiędzy wiarą i rozumem na uniwersytecie. Nie da się jednak dawać autentycznego świadectwa o Panu bez przylgnięcia do mądrości krzyża, bez trudu. Krzyż każe mi spojrzeć na moje życie, pracę i badania naukowe w perspektywie służby, w perspektywie miłości. Krzyż nadaje sens naszym słabościom, porażkom i cierpieniom, zamieniając je w lekcje pokory i oparcia się na mocy Bożej. Krzyż łączy nasze życie z wiecznością. Wreszcie krzyż łączy nasze świadectwo, naszą *martyrię*, ze świadectwem Jezusa.

POZYCJA ZWYCIĘZCÓW

Aby uspokoić nasz lęk przed krzyżem i przed świadectwem, które domaga się ofiary, Jezus obiecuje: „Poprzez waszą wytrwałość ocalicie wasze życie", a więc jawi się wizja zwycięstwa. Co jednak znaczy ta obietnica? Czy Jezus obiecuje ocalenie w życiu wiecznym, podczas gdy nasze ziemskie życie wydane zostaje na pastwę niesprawiedliwości i śmierci? Pan obiecuje coś innego: „Poprzez wytrwałe świadectwo ocalicie", lub jak dosłownie mówi Ewangelia Łukasza, „odzyskacie (*ktaomai*) swoje życie". Kto wśród trudności daje świadectwo Jezusowi, ten według dzisiejszej Ewangelii świętej odnosi zwycięstwo w każdym momencie walki. To nie będzie tylko nagroda końcowa. Także i ta będzie miała miejsce, lecz chrześcijanin już teraz zwycięża w walce, chwila po chwili, dzięki mocy Bożej. Tym zwycięstwem jest właśnie świadectwo, jakie daje Chrystusowi. Jeśli to czyni w każdym momencie, w każdym momencie zwycięża z pomocą Boga, który daje zwycięstwo. Kto żyje, dając świadectwo o Jezusie, ten jakby rodził się na nowo, otrzymuje swoje życie w całym jego bogactwie miłości, sensu i nadprzyrodzoności. Nie żyje już tylko dla siebie, i nie żyje tylko dla tego świata, lecz *żyje dla Pana* (Rz 14,7-8), żyje już w perspektywie wieczności.

Ten aspekt jeszcze bardziej jawi się w pierwszym czytaniu z Apokalipsy św. Jana. W okresie prześladowania św. Jan chciał wpoić w chrześcijan świadomość zwycięzców. Właśnie wśród strasznych trudności, które musieli wówczas pokonywać, on przedstawia ich jako „tych, co zwyciężają Bestię", jako zwycięzców, którzy blisko Boga, „śpiewają pieśń Mojżesza, sługi Bożego, i pieśń Baranka". Oni zwyciężyli – jak czytamy w tekście – „Bestię i obraz jej, i liczbę jej imienia", tzn. bezbożne władze, które walczą z Bogiem.

Jest rzeczą znamienną, że ta pieśn triumfu i chwały nazwana jest „pieśnią Mojżesza" i zarazem „pieśnią Baranka". Jest to więc nawiązanie do sceny kantyku śpiewanego z racji zwycięstwa nad Egipcjanami po przejściu Morza Czerwonego. Ten kantyk starotestamentalny jest tutaj równocześnie kantykiem Baranka. Św. Jan chciał w ten sposób dać do zrozumienia, że prawdziwym zwycięstwem nad nieprzyjaciółmi Boga nie jest to nad Egipcjanami, lecz zwycięstwo Chrystusa na krzyżu; że prawdziwym wyzwoleniem nie jest to z niewoli egipskiej, lecz wyzwolenie z grzechu i śmierci, dokonane w tajemnicy paschalnej; że podobnie jak Mojżesz nie sam przekroczył Morze Czerwone, lecz przeprowadził cały lud, tak męka Chrystusa jest prawdziwym „wyjściem", do uczestnictwa w którym są powołani wszyscy chrześcijanie świadectwem swego życia; jak wszyscy Izraelici śpiewali pieśń chwały, tak wszyscy teraz sławią triumf Chrystusa, który jest ich triumfem: „Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie Boże wszechwładny. Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, o Królu narodów...".

Warto zwrócić uwagę, że w naszym tekście z Apokalipsy św. Jan na początku przedstawia chrześcijan jako tych „którzy zwyciężają Bestię", w kantyku zaś mówi, że to Bóg odniósł zwycięstwo i Jego chwalą chrześcijanie. Wprawdzie wiele

cierpieli, walczyli, ale zdają sobie sprawę, że w tych trudnościach podtrzymywała ich ręka Boga, to On dał im światło, moc, zwycięstwo. Ta sama myśl zresztą jest widoczna w dzisiejszej Ewangelii świętej: „Podniosą na was rękę i będą was prześladować", lecz „Ja dam wam wymowę i mądrość". Jedyną naszą troską powinna być ta, by być złączonymi z Chrystusem i Jemu uległymi, by z Jego pomocą, lub raczej Jego mocą, walczyć.

ZAKOŃCZENIE

Dziękujemy dzisiaj Bogu za 10 lat Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach.

Teologia nie jest nauką dla nauki. Jej uprawianie ma ubogacić życie wiernych. Ma przyczynić się do tego, by nasze życie było świadectwem dawanym Chrystusowi, autentycznym *martyria*; by nasze życie było naznaczone zwycięstwem, tzn. by w każdym momencie Chrystus był zwycięzcą w nas, zwycięzcą słabości, pokus, a zwłaszcza zniechęcenia, które wobec trudności tak łatwo wdziera się w naszą codzienność. Ma przyczynić się do tego, byśmy wszyscy z radością triumfalnie mogli zaśpiewać pieśń świętych z Apokalipsy, pieśń Mojżesza i Baranka: „Dzieła Twoje są wielkie i godne podziwu, Panie, Boże Wszechmogący. Sprawiedliwe i wierne są Twoje drogi, o Królu narodów!".

Będąc zaś na uniwersytecie, wydział teologiczny jest powołany do tego, by był czynnym interlokutorem innych nauk i współczesnej kultury, by inspirował poważną refleksję, gdy chodzi o fundamentalne problemy ludzkiego życia i postępu, by poszerzał horyzonty zainteresowań prawdą.

Życzę Wydziałowi Teologicznemu w Katowicach – i o to się modlę – by w obu tych wymiarach był on jak najbardziej twórczy, a jego trud owocny. Co daj Boże, amen.

RECENZJE

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 319–343

Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Hg. R. Hempelmann, J. Kandel („Kirche–Konfession–Religion" 51), Göttingen: V&R unipress 2006, 329 S., ISBN 10: 3-89971-285-4; ISBN 13: 9783899712858.

Nach Auskunft der Herausgeber gehen die Beiträge des vorliegenden Bandes größtenteils auf Veranstaltungen zurück, „die von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und der Friedrich-Ebert-Stiftung in den Jahren 2000–2004 in Berlin durchgeführt wurden" (7). Die ersten drei Beiträge befassen sich mit der konfliktverschärfenden oder friedensfördernden Rolle der Religion (H. Häring, R. Hempelmann), ein Beitrag speziell mit der behaupteten Gewaltanfälligkeit der monotheistischen Religionen (W. Krötke). Nach drei Beiträgen aus der Politik-und Sozialwissenschaft folgen spezielle Beiträge zu Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus.

Für den Theologen sind u.a. die aus einer gewissen Außenperspektive verfassten sozial- und politikwissenschaftlichen Beiträge interessant, die die Problematik frei von Pauschalisierungen darstellen. So nennt etwa U. Schneckener (speziell mit Bezug auf Al-Quaida) folgende gefährliche Charakteristika religiöse Terrorgrupen (86 f.): 1. Sie agieren auf einer außerweltlichen Legitimationsbasis; 2. Sie verfügen über einen breiteren Feindbegriff als säkulare Gruppen; 3. Sie haben eine niedrigere Schwelle bei der Gewaltanwendung. P. Waldmann betont u.a. den Unterschied zwischen Gewaltrhetorik und faktischer Gewalt. Erstere ist zwar übertragen gemeint, kann aber in Situationen der Ohnmacht zu tatsächlicher Gewalt inspirieren. Vielfach liegt aber eine gemischte Motivation vor, für die er instruktive Beispiele bringt (104–108).

Zum Thema Religion und Gewalt wird besonders in Innsbruck geforscht. So sind denn auch zwei Innsbrucker mit Beiträgen zum Christentum vertreten

(J. Niewiadomski, W. Palaver); beide nehmen auf die Theorien R. Girards Bezug. Hier bedürfte allerdings m.E. die Rede von der „Gewaltlosigkeit" eines reflektierteren Gebrauchs. Man darf Gewaltlosigkeit jedenfalls nicht einfach mit dem Liebesgebot gleichsetzen. Gewaltloser Widerstand etwa ist eine Form von Zwang, ein Mittel, das durchaus einer ethischen Reflexion und Rechtfertigung bedarf (und nicht durch jeden Zweck geheiligt wird). R. Schröders Beitrag über „Kreuzzüge und Hexenverfolgungen" korrigiert gängige Fehlinformationen zu diesen Themen. Jüngste Forschungen gerade zu letzterem Thema haben das Bild verändert und zu wichtigen Korrekturen geführt. Ausführlichere Informationen finden sich etwa bei A. Angenendt, *Toleranz und Gewalt,* Münster 2007[2]. (Die informative Internetseite www.hexenwahn.de ist leider zur Zeit im Umbau). Schließlich findet sich auch ein Beitrag eines säkularen Christentumskritikers (P. Schuld-Hageleit).

Zum Judentum findet sich nur ein Beitrag (von G. Bodendorfer). Hier ist u.a. die Korrektur bezüglich des *ius talionis* wichtig, das immer wieder fälschlicherweise im Sinn einer typisch jüdischen Rachementalität interpretiert wird. In der rabbinischen Literatur gibt es dafür keinerlei Beleg (195f). Zum Islam und Buddhismus kommen jeweils ein Angehöriger dieser Religionen (B. Alboğa, Jürgen Manshardt) und vier Nicht-Muslime (G. Krämer, H. Brandt, Ch. Schirrmacher, J. Kandel) bzw. ein Nicht-Buddhist (G. Schmid) zu Wort. Die erstgenannten Beiträge bestätigen die Beobachtung des letzteren Autors (325):

„Religionen neigen dazu, ein Idealbild ihrer selbst vor sich hinzustellen oder sogar großgedruckt vor sich herzutragen und sich und anderen einzureden, sie würden diesem Idealbild weitgehend oder demnächst wider entsprechen. Sie reden sich ein, ihr ganzes Problem, wenn es denn ein solches gäbe, läge darin, dass sie noch nicht überall wieder ihrem Idealbild völlig entsprechen".

Solche Diagnose trifft auf die Beiträge des Muslim und des Buddhisten in diesem Bande zu; sie ließe sich natürlich unschwer auch an christlichen Äußerungen verifizieren. Für dieses Spiel mit dem Idealbild nennt der Autor zwei Vorzüge (325):

1. „Die in Frage gestellte Religion muss und kann nichts von anderen lernen".
2. „Alle noch nicht Glaubenden werden aufgefordert, sich ebenfalls diesem Ideal zu unterstellen".

So müssen denn den Religionen ihre Schattenseiten oft von außen vorgehalten werden, die dem abendländischen Christentum nicht zuletzt durch die Religionskritik bewusst gemacht wurden. Dafür wurden bisweilen nichtchristliche Religionen idealisiert. So wurzelt ein ideales Buddhismusbild „im alten westlichen Traum von der perfekten harmonischen Spiritualität und der vollkommen friedlichen menschlichen Gemeinschaft" (315). Dass etwa tibetische Klöster auch gegeneinander Krieg geführt haben, ist dagegen wenig bekannt (vgl. 318 f.). Die drei Beiträge zum Islam verhelfen ebenfalls zu einem differenzierten Urteil zum Thema Islam und Gewalt.

Insgesamt ist der vorliegende Band ein äußerst hilfreicher Beitrag zur Information über das im Titel benannte Thema.

Werner Wolbert, Universität Salzburg

Joseph in Egypt, *Der Einzug in Ägypten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefsgeschichte,* Hgg. Michael Fieger und Sigrid Hodel-Hoenes („Das Alte Testament im Dialog – An Outline of an Old Testament Dialogue" 1), Bern–Berlin– Bruxelles–Frankfurt am Main–New York–Oxford–Wien, 2007, 460 S., ISBN 978-3-03911-437-5.

The last large Egyptology work written about Egypt and „Joseph's story" was approximately forty years ago and since that time only smaller articles have appeared. Scientific work on the „Old testament" places importance on scientifically unfolding the different layers and possible dates.

Our publication has tried to inform the lay-man or the generally scientifically interested circle about such works rather than to provide information for the specialist. Previous works are of course not understandable without the use of addition footnotes, our „Joseph" in contrast should be understood without the use of any such footnotes. Theoretical-methodical questions (scientific or historical literature) or philological detailed problems hardly come into the discussion within our publication.

After a general introduction to the problems of the relationship Egyptians – Asians, the following sections are in principle divided into three parts. After the translation of the respective sections, consciously as literal as possible, the text is then presented from a theological view, with a commentary following from an Egyptology view with the conclusion forming a Résumé.

The results of this work can be summarised as follows:

> One assumption is confirmed, in that, Josef was not a historical personality, and thus can not be assigned to a certain epoch. We do concur with the last revised hypothesis of the narration, which was last emended during the ancient Persian period, as established by E. Gerstenberger in „Israel in the Persian time".

Due in particular to the astonishing parallels of the social conditions in the Aramaic Persian period, Elephantine papyruses strikes us by way of a trial, even Elephantine as a possible place for the final exposition (see Gen. 49.12). In history Joseph reflects the liberal Jewish Egypt, it legitimizes the continuation of Judaism

under the Persian rule. This can be seen in their antithesis to the hieratical deuteronomic theologians, who were preoccupied with the cynosure of the Torah and Jerusalem and this spiritual nous is shown in the books of Ezra and Nehemiah. The events described there also bring into discussion the ancient Persian period, which however regards Egypt negatively and demands a separation and a driving out of all strangers.

Accordingly, in our opinion, from this it is not the Egyptian king „Pharaoh", but „Pharaoh" being understood cryptically as the designation of the Achaemenian Monarch. „The enslavement" of the Egyptians is to be seen accordingly symbolic for their social and economic fall during the Persian occupation of Egypt. The combined recollection which was transferred into the Persian period retained the essence of the Asians moral consciousness in Egypt.

A model for the narration as such could be the Egyptian Sinuhe – narration, which describes the experiences of an Egyptian in Asia.

Michael Fieger, Theologische Hochschule Chur

Pakiet edukacyjny *Bóg mnie kocha*: B. Pojawa, *Przewodnik metodyczny „Bóg mnie kocha" do podręcznika do nauki religii dla klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo „Biblos", Tarnów 2008, ss. 432, ISBN 978-83-733260-8-8; *„Bóg mnie kocha". Podręcznik do nauki religii dla ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo „Biblos", Tarnów 2009, ss. 153, ISBN 978-83-733273-9-9; B. Pojawa, *„Bóg mnie kocha". Zeszyt ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, Wydawnictwo „Biblos", Tarnów 2008, ss. 120, ISBN 978-83-733260-7-1.

Prezentowany pakiet edukacyjny do nauki religii w klasie V szkoły podstawowej: *Bóg mnie kocha*, przygotowany pod redakcją prof. UKSW dr hab. Elżbiety Osewskiej i ks. prof. UPJPII dr. hab. Józefa Stali, zasługuje na uwagę z wielu powodów. Najpierw trzeba zauważyć i pochwalić redaktorów za zaangażowanie dużej i różnorodnej grupy ludzi: wybitnych teologów, biblistów, katechetyków, specjalistów z zakresu pomiaru dydaktycznego, konsultantów i doradców ds. katechezy, a także praktyków: katechetów, rodziców i dzieci (zwłaszcza konsultacje z dziećmi były raczej do tej pory niespotykane!). Następnie za wcześniejsze, roczne sprawdzanie materiałów w praktyce zanim zostały opublikowane, a przede wszystkim za konkretną odpowiedź na potrzeby nauczycieli religii, katechetów, uczniów i rodziców. W skład pakietu wchodzi bowiem przewodnik metodyczny (zawierający nie tylko szczegółowe scenariusze lekcji, ale także sprawdziany i plan dydaktyczny), teczka środków dydaktycznych, podręcznik i zeszyt ucznia.

Redaktorzy, znając dobrze uwarunkowania nauczania religii w polskiej szkole, przygotowali dla nauczycieli religii przewodnik, który zawiera dokładne scenariusze katechezy, pomocne w samodzielnym opracowaniu lekcji. Poszczególne elementy katechezy zostały tak opracowane, aby katecheta, uwzględniając cele i treści kształcenia, a także możliwości własne, katechizowanych i bazy dydaktycznej, mógł wybierać, modyfikować, zastępować, a nawet opuszczać niektóre elementy, np. w sytuacji, gdy pracuje z uczniami bardziej albo mniej zdolnymi, a także sprawiającymi trudności wychowawcze lub niepełnosprawnymi. Modyfikacja scenariusza pozwoli uniknąć sytuacji, w których jego realizacja nie będzie dostosowana do uczniów, ich doświadczeń i kontekstu życiowego. Każda jednostka metodyczna jest przygotowana na 45 minut i zwykle zawiera: wprowadzenie, aktywizację, refleksję, realizację i zakończenie. Jednak w zależności od celów i treści jednostki metodycznej poszczególne jej „środkowe" części (aktywizacja, refleksja i realizacja) mogą się powtarzać, a czasem nie wystąpić. Zaproponowana struktura lekcji uwzględnia aktywny udział uczniów i ich współpracę z katechetą. Aby ułatwić i uatrakcyjnić realizację każdej jednostki metodycznej, zastosowano różnorodność metod, technik i środków dydaktycznych, które zostały szczegółowo opisane i wyjaśnione. Na końcu *Przewodnika metodycznego* znajduje się niezwykle wartościowa bibliografia zawierająca publikacje pomocne w przygotowywaniu się do nauczania religii w klasie V szkoły podstawowej oraz słowniki, leksykony, synopsy, przewodniki i atlasy (biblijne, teologiczne i liturgiczno-hagiograficzne), a także propozycje publikacji biblijnych i stron internetowych pomocnych w przygotowaniu się do nauczania religii. Takie rozwiązanie jest pierwszą i jedyną tego rodzaju propozycją dostarczającą ważnych informacji katechetom.

Zgodnie z wymaganiami programu nauczania religii materiał kształcenia w klasie V szkoły podstawowej wprowadza w historię zbawienia Nowego Testamentu. Pomaga w odkryciu prawdy, że Bóg w szczególny sposób okazał człowiekowi swoją miłość w Osobie Swojego Syna, a także w lepszym poznaniu Jezusa, Jego życia, nauki i dzieła zbawczego, które wzywa ucznia do zmiany życia. Zasada integralności treści na tym poziomie nauczania religii została zachowana poprzez zaprezentowanie następujących modułów: I. Oczekiwanie na Mesjasza; II. Przyjście Mesjasza; III. Jezus – Bóg z nami; IV. Posłannictwo Mesjasza; V. Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli; VI. Z Jezusem przeżywamy cierpienie i śmierć; VII. „Trwajmy mocno w wierze".

Treści kształcenia przekazywane w toku procesów katechetycznych powiązane są z wyznaczonymi celami. Nadrzędnym celem katechezy w klasie V jest prowadzenie ucznia do autentycznego spotkania z Jezusem Chrystusem. Jednocześnie uwzględnia się specyficzne cechy rozwoju fizycznego, psychicznego i religijnego ucznia. Każdy moduł posiada cele kierunkowe (wyznaczające kierunek procesu nauczania, wychowania i wtajemniczenia), które zostały doprecyzowane w poszczególnych jednostkach metodycznych. Określono również wymagania na poziomie podstawowym, jak i ponadpodstawowym, co znacznie ułatwia kate-

checie tworzenie przedmiotowego systemu oceniania i konstruowanie własnych narzędzi sprawdzających. Dodatkowo, co jest bardzo cenne dla początkujących katechetów, przygotowano sprawdziany oraz plan dydaktyczny w zakresie klasy V szkoły podstawowej.

Nauczyciele religii otrzymują również jako praktyczną pomoc teczkę środków dydaktycznych (wydruki i płyta CD) zawierającą: karty, układanki wyrazowe, elementy do rozdawania dla uczniów, materiał kształcenia dla grup, nakładki na plansze. Wystarczy je tylko wybrać i stosować podczas lekcji.

Zainteresowanie uczniów na pewno wzbudzi niezwykle ciekawie opracowany podręcznik ucznia. Dobrze dobrane do możliwości percepcyjnych ucznia teksty biblijne, zaczerpnięte z codziennego życia opowiadania egzystencjalne, zrozumiałe refleksje i słowa klucze zachęcają do lektury. Dziecko ma szansę stopniowego pogłębiania swojej wiedzy na dany temat, najpierw pojawiają się główne słowa i opowiadania, potem następuje dopełnienie wiedzy poprzez teksty wyjaśniające. Zaciekawienie uczniów budzą podane ciekawostki oraz pytania, które inspirują do dalszego czytania zarówno w wersji papierowej, jak i elektronicznej. Wszystkie elementy są dobrze oznaczone poprzez odpowiednie ikonki. Przekaz treści uwzględnia zarówno aspekt egzystencjalny, biblijny, liturgiczny, moralny, historyczny, jak i ewangelizacyjny. Duże znaczenie, także w sensie nabywania wiedzy, mają ilustracje egzystencjalne i biblijne oraz fotografie prezentujące życie Kościoła i ojczyznę Jezusa – Ziemię Świętą. Ilustracje przyciągają nie tylko swoją kolorystyką i formą graficzną (co szczególnie uwyraźnia wysoka jakość papieru), ale również dokładnością prezentacji elementów biblijnych i historycznych, np. wnętrze domu palestyńskiego pomaga dziecku zobrazować wszystko, co się w nim działo i lepiej zrozumieć wiele wydarzeń z Nowego Testamentu. Uczeń może sobie lepiej wyobrazić rozbieranie dachu i możliwość dostania się do środka przez dach, zapalanie lampy we wnętrzu, czy też spożywanie posiłku. W odkrywaniu prawd wiary dzieciom pomagają główni bohaterowie: Zuzia i Piotrek, znani im już od pierwszej klasy szkoły podstawowej. Bohaterowie wzrastają razem z uczniami, razem z nimi przeżywają różne przygody, czasem zachowują się jak prawdziwi uczniowie Jezusa, a niekiedy popełniają błędy. Propozycję towarzyszenia głównych bohaterów dzieciom na różnych etapach rozwoju religijnego należy uznać za bardzo cenną wychowawczo, gdyż razem z nimi uczniowie mogą nie tylko ocenić zdobytą wiedzę i umiejętności, ale również dokonywać oceny swoich zachowań i postaw. Należy wyrazić uznanie redaktorom za oryginalność i trafność wychowawczą tej propozycji.

Redaktorzy i autorzy stawiają na współpracę z rodziną, ponieważ wiele tekstów, ilustracji i fotografii zainteresuje nie tylko uczniów, ale i ich rodziców. Co ciekawe, podręcznik pozwala na jego podwójne wykorzystanie: w trakcie procesu katechetycznego w szkole oraz podczas samodzielnej pracy w domu. Na końcu *Podręcznika ucznia* umieszczono pieśni i piosenki zawarte w katechezach oraz katechizm. Podane teksty pieśni i piosenek sprzyjają ich zastosowaniu,

a modlitwy i inne treści katechizmowe ułatwiają ich przypomnienie. Ciekawym rozwiązaniem jest również propozycja zamieszczenia na okładkach poszczególnych klas zdjęć katedr – w klasie V zdjęcie katedry łomżyńskiej.

Nową i bardzo interesującą propozycją dydaktyczną jest połączenie w *Zeszycie ucznia* trzech zazwyczaj odrębnych części: zeszytu do samodzielnej pracy (do prowadzenia notatek), zeszytu ćwiczeń oraz kart samooceny związanych z przeżywaniem roku liturgicznego. Dzięki temu uczeń prowadzi tylko jeden zeszyt. Katecheta, znając potrzeby i możliwości uczniów, może dobierać im niektóre ćwiczenia do wykonania podczas lekcji religii w szkole, inne jako pracę domową, a niektóre z nich może nawet pozostawić tylko dla uczniów chętnych, jako pracę nieobowiązkową.

Należy docenić pracę redaktorów i autorów pakietu, którzy stosując wiele nowych rozwiązań, pamiętali, iż fundamentem pracy wychowawczej jest miłość, realizm i stała współpraca katechety z katechizowanymi oraz ich rodzicami. Dzięki pakietowi katecheta może łatwiej troszczyć się o uczniów, a jednocześnie stawiać im konsekwentne, jasne i konkretne wymagania. Ufam, iż pakiet edukacyjny *Bóg mnie kocha* zainteresuje katechetów i rodziców, a uczniów pobudzi do kontaktu z Jezusem Chrystusem i do osobowego działania, by stawać się do Niego podobnym.

Ks. Stanisław Dziekoński, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Norbert Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne,* Regensburg 2008, 616 S., ISBN 978-3-7917-2146-0.

Die bei K.-H. Menke erstellte und von J. Splett mitbegleitete Dissertation über Clive Staples Lewis (1898–1963) ist in mehrfacher Hinsicht ein begrüßenswerter Beitrag zur theologischen Grundlagendiskussion der Gegenwart. Feinendegen (=F.) spürt im Schrifttum des englischen Literaten, Literaturwissenschaftlers und philosophisch-theologisch engagierten Denkers „Lewis" (=L.) dessen „philosophischen Grundansatz" auf, um seinen Denkweg unter systematischen Gesichtspunkten als Zeugnis eines unermüdlichen Ringens um einen einsichtig vermittelten (vernünftig „begründeten") Glauben zu erschließen. In den um sich greifenden empiristischen Theorieansätzen seiner Zeit sah sich L. mit einer Rationalitätsauffassung konfrontiert, die er wegen ihrer Tendenz zur Auflösung des Menschen als elementare Herausforderung im *Vernunftdisput* selber erkannte und annahm. Indem F. seine Aufmerksamkeit durchgängig auf diese Konfrontationsspitze richtet, gewinnt seine Studie auch in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit einer zunehmend technologisch determinierten Wissenswelt eine hohe Aktualität. Gesichtspunkte

einer prinzipiellen Denkorientierung kommen in den Blick, die auch der Theologie heute zu einem kritisch geschärften Methodenbewusstsein im Diskurs um eine humane Rationalität verhelfen könnten. Der „Denk-Weg zu Christus" lässt zudem einen *Logos* der Glaubensbegründung erkennen, der um seine Verwurzelung in lebensgeschichtlichen Erfahrungen weiß und nach universaler Bewahrheitung strebt. Nebstbei vermag die Untersuchung auch eine sporadisch schon in Gang gekommene *Wirkungsgeschichte* L.'s im deutschsprachigen Raum (H.U. v. Balthasar, J. Ratzinger, Ch. Schönborn, J. Splett u.a.) deutlicher ins Licht zu rücken.

Das 1. von insgesamt 5 Kapiteln ist hauptsächlich *erkenntnistheoretischen* Fragen gewidmet („Reason: Unverzichtbarkeit und Begrenztheit des Vernunftgebrauchs": 27–121). Ohne die Legitimität empirischer Erklärungsansprüche in der Ausdehnung auf den Vollzug des (geistigen) Erkennens selber zu bestreiten, muss eine ausschließlich im Modell der „Naturkausalität" operierende Erkenntnistheorie zur Destruktion jedweden Wahrheitsanspruchs führen (41). Die spezifische Eigenart eines Denkens, das immer anderes als sich selber meint und sich auf der Basis der logischen Grund-Folge-Relation schlussfolgernd zur „Erkenntnis des Universums" zu erheben vermag, bleibt einer empirischen Verifikation zuletzt entzogen (28). Auch wenn sich z.B. die Evolutionstheorie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt her zugegebenermaßen als die heute „beste Theorie zur Erklärung" der Entstehung vom organischen Leben bis zur Entwicklung des Menschen (52) empfiehlt, vermag sie in ihrer Beschreibung der Veränderung von „komplexen quantitativen Phänomenen" nicht die Entstehung von „*qualitativ* Neuem (und damit von Selbstbewusstsein und Denken)" einsichtig zu machen (54). Obwohl L. noch nicht um die quasi mythische Totalität der technischen Rationalität wusste, prophezeite er bereits einem Denken im Bann des nztl. Erfahrungs- bzw. Realitätsbegriffs die „Abschaffung des Menschen" selber (112).

Desgleichen wirft auch der *Sollensanspruch* in ethischer Hinsicht ein empirisch unlösbares Fundierungsproblem moralischer Urteile auf. Die trotz gravierender Unterschiede in der Begründung von ethischen Normen „nicht zu leugnende große Übereinstimmungen in der faktischen Ausfaltung der Moral" (61) zeugt von einer Ursprünglichkeit der „praktischen Vernunft", die L. mit dem Terminus „Tao" (Konfuzius) kennzeichnet: „Es gibt nur eine Quelle ethischen Sollens, der alle ethischen Prinzipien entnommen sind, nämlich die rationale Einsicht in das Wesen des Guten in den Maximen des *Tao*" (180). Auch göttliche Ansprüche oder „Gebote" können nur im Einklang mit dem Tao und nicht in einem „alternativen Verhältnis" zu ihm Verbindlichkeit beanspruchen. Das Dilemma der bekannten Eutyphron-Frage, ob Gott das Gute will, weil es gut ist, oder gut nur ist, weil Gott es will, kann mit der Einsicht in die Vernünftigkeit des „Tao" als Ausdruck göttlicher Gutheit überwunden werden. Der 32-jährige L. hat in der Abkehr von seiner eigenen atheistischen Anfangsphase auch in der Theodizeefrage und dem daraus sich nährenden Atheismus immer deutlicher erkannt, dass in den leidvollen Widersprüchen und Bosheitserfahrungen der Geschichte nur die Anerkennung einer

„geistigen Realität" dem „Anschein der Sinnlosigkeit der Welt" zu widersprechen vermag (90).

Im 2. Kapitel („Experience I: Überlegungen zu einer Theorie der Erfahrung": 122–201) wendet sich F. dem auch theologisch relevanten Erfahrungsbegriff L.'s selber zu. In der unhintergehbaren Gewissheit des Selbstbewusstseins gewinnen die darin fundierten Wirklichkeitserfahrungen einen *originären* Rang. Das *erfahrende* Bewusstsein „von innen heraus" („looking *along*") muss dem empirischen Blick der Introspektion („looking *at*") und seinen begrifflichen Objektivierungsmöglichkeiten entzogen bleiben. Dem Vollzugswissen korrespondiert vielmehr die „Imagination" mit ihrer „In-Eins-Bildung" als Organ konkreter Wirklichkeitserfassung. In dem *Vermögen* der „Einheit in Verschiedenheit" (154) liegt „ein Erkennen des Ähnlichen im Unähnlichen angelegt, ohne dass die Unterschiedlichkeit ignoriert werden müsste" (155). Die sprachphilosophischen Konsequenzen hat L. in seinen Auseinandersetzungen mit sprachanalytischen Theorien und dem Neopositivismus des „Wiener Kreises" entwickelt. Er konnte zunehmend die Bedeutsamkeit der Sprache in ihrem ursprünglichen Rang als „Weltvermittlung" erkennen und vermochte sie in ihrer unaufgebbaren *Metaphorik* als Voraussetzung für das Denken selber zu würdigen. Statt bloß eine „vorübergehende Hilfe" in der Verdeutlichung einer vorweg erkannten Wahrheit zu sein, gilt ihm die Metapher als Medium einer lebendig-konkreten Wirklichkeitserschließung in der unreflektierten Unmittelbarkeit des sprachlichen Meines von Gemeintem, das immer Singuläres und Allgemeines (181) vereint.

Das 3. Kapitel („Experience II: Die Erfahrung einer geistigen Sinndimension der Wirklichkeit": 202–347) steht schon im Übergang zur Frage nach der Wirklichkeit selber mit ihren Konstitutionsproblemen. Um das bewusstseinserweiternde Neue zu verdeutlichen, erörtert F. vor allem die elementare Erfahrung von „Joy" als ursprüngliche Transzendenzerfahrung. Gemeint ist ein „Gefühl der Sehnsucht", das in seiner irdischen Unstillbarkeit auch von einer Art „Schmerz oder Trauer" begleitet bleibt und in dieser Erfahrungsqualität zur originären „Präsenz" des in der Immanenz nicht aufgehenden Göttlichen wird. Bei aller motivlichen Nähe zum „ontologischen Gottesbeweis" unterscheidet sich die Evidenz dieser Transzendenzerfahrung von der Sicherheit eines schlussfolgernden Beweises, weil sie den Menschen ganzheitlicher beansprucht und ins Spiel bringt. Transzendenz ist erst in dieser Immanenz – und nicht in bloßer Reflexionsgestalt – der konkrete (personale) Gott religiöser Andacht und Gebete.

Was schließlich F. im Begriff der „Transposition" von L. her einführt, gewinnt die Bedeutung eines quasi „dialektischen" Verstehensschlüssel der objektiven Wirklichkeit in ihren Sinndimensionen. Ihm zufolge kann sich in der Frage nach den sinnkonstitutiven Voraussetzungen erfahrener Wirklichkeit ein höheres Prinzip im Medium einer empirisch zugänglichen Realität zur Erscheinung bringen und den eigentlichen Sinn dieser Erscheinung fundieren: Geist *in* Natur, Gott *in* Welt, Heilshandeln Gottes *in* der Geschichte, Christus *in* menschlicher Erscheinung usw.

Auf der ganzen Linie ist demnach mit empirisch fassbaren Bedingungen für das In-Erscheinung-Treten geistiger Wirklichkeiten zu rechnen, die in dieser Erscheinungshaftigkeit einem bloß empirischen Zugriff entzogen bleiben. Die empirische Annäherung vermag „immer nur *nachträglich* die physischen Begleitumstände und Folgeerscheinungen des eigenen ‚Enjoyment'" (275) zu erfassen und Zuordnungen im Bereich sinnlicher Realitäten vorzunehmen.

Mit Hilfe dieses „Verstehensschlüssel" wird nicht nur die die Möglichkeit einer Entstehung von qualitativ Neuem in der Natur denkbar, sondern auch die Eigenart der im geistigen Selbstbewusstsein verwurzelten Aussagen über die Natur und deren im Kausalschema nicht fassbaren Sinn. In diesem Zusammenhang kommt F. auch auf den „analogen" Charakter in der Rede von der freien Schöpfung Gottes zu sprechen.

Das 4. Kapitel („Authority I: Die Frage nach einem Sinnzusammenhang von Zeit und Geschichte": 346–461) erörtert auf dem Boden und in Konsequenz des bisher Entwickelten die Frage nach dem Sinn von Zeit und Geschichte. Auch hier gilt: Weil sich nur im Vollzug des „Enjoyment" und nicht in Umgehung dieses „subjekthaften" Moments tiefere Sinnzusammenhänge der Geschichte erschließen können (352–368), ist jeder Versuch einer von dieser Erfahrungsbasis absehenden „Philosophie der Geschichte" zum Scheitern verurteilt. Die Vergewisserung dieses „subjekthaften" Moments hat auch Konsequenzen für die Diskussion um Sinn und Grenzen des theoretischen Geschichtsbewusstseins der wissenschaftlichen „Historie" für eine Theologie der Heilsgeschichte. Denn ein unkritischer Gebrauch der „historisch-kritischen Methode" in der biblischen Exegese muss schon aus methodischen Gründen dazu führen, dass auch für die Vergangenheit der – typisch neuzeitlichen – Begriff von Faktizität oder historischer Realität unterstellen wird, der den heilsgeschichtlichen Sinn geschichtlicher Ereignisse in eine die Realität bloß (anders) deutende Subjektivität („Interpretament") zu verlegen zwingt. „Entmythologisierungsprogramme" bleiben einem Realitätsbegriff verpflichtet, der als maßgebliche Basis einer Geschichtsdeutung die „Vergangenheit" im Gesamtraum imaginativer Wirklichkeitserschlossenheit verfehlen muss. Das „Transpositionsprinzip" hingegen erfordert die Revision dieser Trennung von „Faktum" und „Bedeutung" und gibt den *konkreten* Sinn geschichtlicher Ereignisse zu verstehen.

Die abschließende Frage nach der philosophischen Möglichkeit von „Wundern" (413–461) eröffnet die Perspektive für das 5. Kapitel („Authority II: Die Inkarnation als zentrale Sinnoffenbarung der Weltgeschichte": 462–582). F. ist viel daran gelegen, vor allem zwei theologisch zentrale Motive im Denken L.'s aufzugreifen und zu erörtern. Es ist zum einen der Gedanke von der Inkarnation als „historisch gewordener Mythos" (476–500) und zum anderen „Christi Stellvertretung als das zentrale Ereignis der Weltgeschichte" (500–574).

Nur als ein historisch real gewordener Mythos konnte Christus den im Mythos geahnten Sinn aller Wirklichkeit enthüllen. Ohne die „sinnerschließende Kraft" des Mythischen (als *praeparatio evangelica*) droht die Inkarnation zu einem of-

fenbarungspositivistischen Datum zu verkommen, das nicht mehr als Sinngebung der ganzen Wirklichkeit verstehbar wäre.

Christologisch vollzieht sich der Herabstieg Gottes, seine Entäußerung im Sohn als Auf- und Hineinnahme einer menschlichen Natur in den sich inkarnierenden Logos selber. So wird erklärlich, dass der menschliche Wille Jesu in eigener Freiheit dem Willen Gottes zu entsprechen vermochte. Was Menschen zutiefst im Sollensanspruch als „Tao" erfahren, spiegelt etwas von „jener göttlichen Wirklichkeit, die in ihrer ganzen Fülle erst in Christus offenbar werden sollte" (509): die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (510).

Andererseits setzt auch der Stellvertretungsgedanke (545) die Menschheit in dieser Ursprungsverbundenheit voraus, die einem an der Naturkausalität orientierten Denken verborgen bleibt. Die Menschwerdung Gottes steht „in einer *realen Verbindung* mit dem Leben aller Menschen, die jemals gelebt haben oder noch leben werden" (570). Erst aufgrund dieses Zusammenhangs kann sie in ihrer Singularität als universale, als unwiderruflich-definitive Sinngebung der Geschichte erfahrbar und tradierbar werden. Abschließend resümiert F. in nachvollziehbarer Schlüssigkeit: „Eine Auseinandersetzung mit dem Denken von Lewis kann daher dazu beitragen, gegenüber allen gegenwärtigen Bestreitungen der Möglichkeit eines Aufscheinens des Absoluten in Zeit und Geschichte die Vernünftigkeit des christlichen Bekenntnisses zu einem in einer einzigen, konkreten historischen Person inkarnierten Gott aufzuzeigen" (580).

F. hat mit seiner ebenso textnahen wie problemorientierten Studie eine beachtliche Leistung erbracht. In klar strukturierten Schritten erhebt sich der Gedanke zu christologischen Grundaussagen, deren *Sinn* sich nur im Horizont einer universalen Philosophie des Wirklichen erschließen lassen. In der Suche nach einer „Sinngebung" der Wirklichkeit im Ganzen bleibt dieser „Denk-Weg zu Christus" von vornherein auf eine „Universalität" hin angelegt, die sich partikularen Verstehensansätzen entwindet und Kriterien für den Wahrheitserweis christlichen Glaubens formulierbar macht. Als fundamentale Basis des Erweises fungiert ein „imaginativer" Wirklichkeitszugang, der jeden empiristischen Theorieanspruch sprengt und ein entsprechendes Vernunftkonzept erzwingt. Die Frage legt sich nahe, ob von hier aus nicht auch erhellende Aufschlüsse über den kognitiven Rang der „Erzählung" und einer narrativen Wahrheitserschließung zu erwarten wären, die den bei uns weithin verstummten Diskurs über das Verhältnis zwischen Narration und begrifflicher Argumentationssprache mit neuen Impulsen beleben könnten. Müssen narrative Wahrheitserschließung und begriffliche Sinnreflexion einander nicht in wechselseitiger Priorität fordern, weil nur der Begriff im Sinne einer („dialektischen") Voraussetzungsreflexion („Transposition") den narrativ eröffneten und tradierten – und jeder Theologie vorausgesetzten – Sinn zu erschließen, zu schützen und zu stützen vermag?

Jedenfalls hat sich F. mit seiner Studie überzeugend im fundamentaltheologischen Grundlagendiskurs der Gegenwart positioniert, indem er den im Klischee eines Literaten und Literaturwissenschafters „Lewis" zumeist verborgenen „kriti-

schen Denker der Moderne" zu entdecken vermochte, dessen Denkanstöße in Zeiten eines um sich greifenden Naturalismus wohl ihr Unabgegoltenes haben dürften.

Johann Reikerstorfer, Universität Wien

Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* („Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit" 39), Oekonom Verlag, München 2009, 555 S., ISBN 978-3-86581-091-5.

This book of the Munich scholar of social ethics Markus Vogt is a milestone: By theologically and ethically reflecting on sustainability, it interlinks theology of creation, fundamental ethics and applied ethics; it conducts the dialogue between theology and science; and it develops concrete, ethically justified strategies of action for some of the most pressing political challenges of our time.

In the first section Vogt gives a detailed introduction to question and method of his study. Here already central keywords are found: The first subsection describes the need to establish sustainability as a new social principle.

The two subsequent subchapters, „‚The signs of the times' as a theological and ethical challenge" and the examination of the question of the development opportunities of the Church's ethical competence in the midst of a pluralistic society are among the best that was published about these topics for a long time. Shaped by Vogt's decades of experience in various important advisory bodies in matters of Church-State policy, they are to be recommended as required reading for all those who are professionally or on a voluntary basis active at the interface between society, politics and church.

The second section on the one hand describes in detail the conceptual history of the guiding principle ‚sustainability', and on the other hand it illustrates the initial infiltration into the church discourse on environment and development and then the increasing influence of this model. Framed by these historical ascertainments Vogt develops seven so-called „ethical policy cores" of sustainability, including the approach of ‚environmental capital' with its debate about strong and weak sustainability, the implications of „social sustainability", and – due to his rejection of the traditional three-pillar concept – the attempt to define sustainability as „cross-sectional task".

Thus, the field is prepared for the following two core sections on the ecological dimension of sustainability – drafted as a discussion between theology of creation and science (Section 3) – and its socio-economic dimension with the central question after the establishment of intergenerational and global justice (section 4). The former gives a report on the various views on nature held in the discussion of

the past four decades, deals with the different understandings of ecology – oscillating between science and doctrine of salvation, comments on the relationship between evolution and Creation, and analyses the meaning of the radical changes in the understanding of nature in some empirical sciences (inter alia quantum physics and chaos theory) for the sustainability discourse. The fourth section focuses on dilemmas and criteria of intergenerational and global justice, and is thus both a solid summary and ethical evaluation of the current discourse on environmental and development policy; it is certainly no accident that central ideas – formulated more briefly and simply – can be found in the position paper on climate change (2006) of the German Bishops‘ Conference.

With his conclusion in the fifth section Vogt takes in the end up the initial question and justifies his demand for entrenching sustainability – in addition to personality, solidarity and subsidiarity – as the fourth social principle both in social ethics and in the church‘s social teachings.

This is a weighty book in every sense. The individual sections of the study are built each upon the other but can also be read separately without any loss. As a theologian, philosopher, politically toughtful intellectual, and experienced practitioners, Vogt equally addresses both his church and the secular science, society and politics. The book is because of the concentrated reasoning and the linguistic challenge no easy, but always worthwhile reading for all these different target groups.

Mattias Kiefer, Erzbischöfliches Ordinariat München

Lucjan Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów,* Wydawnictwo Homo Dei, Kraków 2010, ss. 342, ISBN 978-83-60998-64-9.

W roku 2010 w Wydawnictwie Homo Dei ukazała się publikacja księdza profesora Lucjana Baltera (zmarłego w tym samym roku!) poświęcona zagadnieniom z zakresu eschatologii. Dodatkowego znaczenia nabiera fakt, że na podsumowanie swojej naukowej twórczości, niejako w „przeddzień” śmierci, ks. Balter wydał książkę z zakresu eschatologii i to dodatkowo adresowaną do duszpasterzy i katechetów. W ramach wprowadzenia autor dzieli się spostrzeżeniami z Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego, który odbywał się w Lourdes w dniach 4–8 września 2008 roku. Na kongresie tym liczni prelegenci zwracali uwagę na eschatologiczny wymiar objawień Maryjnych oraz na konieczność traktowania eschatologii jako jednego z bardziej zasadniczych przedmiotów teologicznych. Eschatologia ukazuje bowiem sens i cel życia ludzkiego, napełnia to życie treścią i nadzieją. Pomaga także właściwie rozeznać i ustawić inne ważne kwestie teologiczne, łącznie z celem przyjścia Chrystusa na świat, rolą i obecno-

ścią Jego Kościoła w świecie, aż po praktykę cnót chrześcijańskich, a także całe sakramentalne i moralne życie wiernych (zob. s. 5). Publikacja adresowana jest do duszpasterzy i katechetów, którzy na co dzień spotykają się z wieloma pytaniami, a także z sytuacjami odnoszącymi się do spraw ostatecznych. Charakteryzuje ją ogromna erudycja autora w zakresie poruszanych tematów. Ks. Balter pisze o sprawach ostatecznych językiem prostym i zrozumiałem, porównuje rozumienie danej kwestii dawniej i dziś. Jak dobry przewodnik przeprowadza nas przez meandry współczesnego nauczania o sprawach ostatecznych.

Publikacja księdza profesora Baltera składa się z pięciu rozdziałów, w których autor omawia kolejno przyczyny i skutki zainteresowania się eschatologią w minionym wieku, tajemnicę ludzkiej śmierci, rozumianej jako moment finalny doczesnej egzystencji i udział chrześcijanina w paschalnym misterium Chrystusa, stany eschatyczne – czyściec, niebo, piekło. W ostatnim rozdziale swojej książki autor analizuje obrzędy pogrzebowe, wskazując jednocześnie na eschatologiczny wymiar całej liturgii. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział pierwszy, dotyczący tzw. eschatologicznej burzy w minionym wieku, która zdecydowanie odnowiła zarówno rozumienie zagadnień eschatologicznych, jak i sposób nauczania eschatologii. Ks. Balter przytacza opinię wielu teologów katolickich, według których momentem przełomowym w eschatologii katolickiej miało być wydanie książki Karla Rahnera *Zur Theologie des Todes* (1951). Również Hans Urs von Balthasar uważał, że właśnie ta publikacja wywołała swoistą „burzę eschatologiczną". Lucjan Balter widzi jednak początek nowego podejścia do zagadnień eschatologicznych znacznie wcześniej, i to w mariologii. Jego zdaniem u podstaw „burzy eschatologicznej" leżą przede wszystkim zasadnicze problemy teologiczne, które pojawiły się w związku z ogłoszeniem dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP (1854 rok). Istotne znaczenie odegrała także pobożność maryjna, która rozwijała się na przełonie XIX i XX wieku. Na początku XX wieku rezultatem tej pobożności była chęć ustanowienia święta Maryi Wszechpośredniczki Łask. Temu przedsiewzięciu patronował belgijski kardynał Desire Joseph Mercier. Niewątpliwie znaczący wpływ na nowe podejście do zagadnień eschatologicznych miało również ogłoszenie dogmatu o Wniebowzięciu NMP (1950 rok). Ks. Balter podkreśla, że kluczowym zagadnieniem w eschatologi jest problem ludzkiej śmierci. W przypadku dogmatu o Wniebowzięciu NMP teologów podzieliła właśnie kwestia śmierci Maryi. Jedni sytuowali Maryję bardziej po stronie ludzkości (Kościoła) i uważali, że Maryja umarła, jak wszyscy ludzie. Inni natomiast akcentowali pewną nadziemskość Maryi i w pewnym sensie jej nieśmiertelność. W te właśnie spory wkracza Karl Rahner z książką *Zur Theologie des Todes*. Rahner wysunął w niej hipotezę „śmierci bez śmierci", uważając, że także w raju ziemskie życie człowieka musiałoby się zakończyć, ale nie byłoby to tak bolesne wydarzenie, jak przeżywane przez nas obecnie. Możliwość śmierci należy bowiem do naturalnej struktury bytowej człowieka. Kres człowieka w raju byłby niejako czynnym „dokonaniem" życia. Przenosząc rozważania Rahnera na grunt mariologii, można byłoby więc mówić o takiej

„bezśmiertelnej śmierci" Maryi. Problematyka śmierci nie była tylko jednym z punktów źródłowych dla nowego ujęcia zagadnień eschatologicznych. Kolejnymi ważnymi kwestiami były: rozumienie istnienia człowieka po śmierci, a przed powszechnym zmartwychwstaniem, i pytanie, czy w niebie są tylko dusze, czy też chodzi o nowy sposób istnienia człowieka (dusza + ciało)? Czy należy podtrzymywać twierdzenie tradycyjnej eschatologii, że w niebie istnieją pewne stopnie szczęśliwości, przy równoczesnym założeniu, że każdy jest w sposób pełny szczęśliwy (brak zazdrości wśród mieszkańców nieba!), a co z tożsamością człowieka po śmierci? Oto tylko niektóre kwestie, które wymagały nowych rozwiązań. Według autora publikacji, poszukiwanie nowych rozwiązań w celu właściwego rozumienia rzeczywistości eschatologicznych zostało skutecznie powstrzymane listem Kongregacji Nauki Wiary z roku 1979, skierowanym do wszystkich biskupów, a zatytułowanym *O niektórych zagadnieniach dotyczących eschatologii*. Ks. Balter podkreśla, że owocem wcześniejszych prób nowego ujęcia eschatologii jest obecne zespolenie eschatologii indywidualnej z eschatologią powszechną. Jego zdaniem eschatologię powszechną należałoby traktować jako sumę wydarzeń jednostkowych, a wtedy każda śmierć indywidualna byłaby prawdziwym końcem świata dla tego konkretnego człowieka, który umiera. Powiązanie eschatologii indywidualnej z eschatologią powszechną możemy zaobserwować szczególnie w rozdziale drugim niniejszej publikacji (*Kres dziejów świata i doczesnej wędrówki człowieka*) oraz w rozdziale trzecim (*Udział chrześcijanina w paschalnym misterium Chrystusa*) i czwartym (*Nasza obecność we wspólnocie świętych*).

Poza rozważaniami dotyczącymi konkretnych zagadnień współczesnej eschatologii w publikacji znajdujemy także rozdział poświęcony analizie liturgii pod kątem jej wymiaru eschatycznego (*Utrwalenie owoców burzy eschatologicznej w posoborowej liturgii Koscioła rzymskokatolickiego*). Świadczy to o tym, że teologia profesora Baltera nigdy nie ograniczała się tylko do rozważań spekulatywnych, lecz miała odniesienie do życia wspólnoty wierzących w Kościele. Balter porównuje stare i nowe obrzędy pogrzebowe. Łączy eschatologię indywidualną w liturgii z eschatologią społeczną. Eschatologia społeczna to między innymi różne formy naszej relacji ze zmarłymi, od codziennej pamięci o zmarłych (nasze osobiste modlitwy, modlitwy odmawiane w czasie Mszy św., modlitwy eucharystyczne, wspomnienia poszczególnych świętych itd.) aż po doroczną pamięć o zmarłych (1 i 2 listopada). Charakterystyczną rzeczą jest również fakt nawiązywania przez autora publikacji do nauczania Soboru Watykańskiego II.

Podsumowując, stwierdzamy, że publikacji księdza profesora Lucjana Baltera *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów* jest niewątpliwie bardzo cennym przyczynkiem do nowego spojrzenia na tematy z zakresu eschatologii. Mamy głęboką nadzieję, że zgodnie z zamiarem autora będzie ona szczególnie pomocną pozycją w pracy duszpasterskiej i katechetycznej.

Ks. Grzegorz Kucza, Uniwersytet Śląski

Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010, ss. 296, ISBN 978-83-7459-122-5.

Zmiany w polu religijnym oraz kanały międzynarodowych dyskursów w permanentny sposób śledzą polscy socjologowie religii. Szczególne miejsce pośród nich zajmuje Janusz Mariański. Ten lubelski socjolog w roku 2010 opublikował w Oficynie Naukowej bardzo ważną książkę na temat socjologii duchowości: *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. To pierwsze na polskim rynku wydawniczym socjologiczne, całościowe, rodzime opracowanie zagadnień duchowości. Obrazuje ono niezwykle ważny punkt spojrzenia znakomitego socjologa religii na zmiany w świecie religijnym w czasach ponowoczesności oraz stanowi ważny głos w dyskusji na temat potencjalnej subdyscypliny socjologicznej – socjologii duchowości.

Sam autor we wstępie w następujący sposób rysuje sytuację na polu badań współczesnej socjologii religii, aktualność podjętej przez siebie tematyki oraz samego poszukiwania miejsca dla socjologicznych badań duchowości:

> Współczesna socjologia religii znajduje się w stanie swoistej reorganizacji. Teksty z tej dziedziny budzą zainteresowanie, ale i kontrowersje. Teoria sekularyzacji, która ma bardzo długą historię w naukach społecznych i odgrywa ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien zastój, a nawet kryzys. Jest on zaskoczeniem dla tych socjologów, którzy uważali, że religia zniknie z życia społecznego lub co najmniej nie będzie odgrywać ważnej roli ani w sferze życia publicznego, ani prywatnego. Debaty na temat teorii sekularyzacji nie wygasają ani tym bardziej nie stają się tematem drugorzędnym we współczesnych dyskursach socjologicznych [...]. To prawda, że kościelnie uformowana religijność traci swoje widzialne i wyraźne kontury. W społeczeństwach ponowoczesnych dokonują się procesy intensywnej pluralizacji i indywidualizacji, które prowadzą do osłabienia tradycyjnych więzi i utraty znaczenia ustabilizowanych i trwałych instytucji, a więc i Kościołów (s. 9, 10).

Autor, posiadając wybitną wiedzę na temat procesów zachodzących zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz samych instytucji religijnych, prowadzi dalej wywód, sytuując czytelnika w centrum współczesnych zainteresowań i trendów badawczych światowej socjologii religii:

> Transformacje religijne i duchowe dokonują się nie tylko poza Kościołami, dotykają także samych Kościołów, w których pojawiają się i stabilizują rozmaite postawy i zachowania wiernych, balansujące pomiędzy ortodoksją a heterodoksją aż po granice pełnej heterodoksji („jestem chrześcijaninem, ale nie wierzę"). Określa się te procesy takimi terminami, jak dezinstytucjonalizacja, emancypacja, deregulacja, desocjalizacja, „odkościelnienie", indywidualizacja czy pluralizacja. Także wśród członków Kościołów mnożą się postawy selektywne, w których kwestionuje się prawdy wiary podane do wierzenia, dotyczące nie tylko eschatologii, ale i dogmatów chrystologicznych, trynitarnych i maryjnych. [Z drugiej strony natomiast] poza Kościołami rozwijają się niezwykle intensywnie i szybko rynki ezoteryczne,

> okultystyczne, charyzmatyczne itp. Internet oferuje ogromny materiał pomocowy pod hasłem „duchowość". Mnożą się publikacje książkowe, czasopisma, seminaria i konferencje poświęcone duchowości, fizycznemu, psychicznemu i duchowemu dobrostanowi czy samorealizacji, krótko mówiąc – swoiste domy towarowe oferujące to, co religijne i duchowe. Oferta duchowości jest otwarta zwłaszcza dla osób nie umiejących zaspokoić swoich potrzeb religijnych w Kościołach, do których należą od urodzenia i w tradycji chrześcijańskiej (s. 10, 11).

Współczesny zwrot ku duchowości może być zatem interpretowany dwojako: jako zainteresowanie odkościelnionymi i konstruowanymi indywidualnie modelami duchowości będącymi skutkiem sekularyzacji, lub też jako przejaw renesansu wciąż przeobrażającej się wielokierunkowo religijności. Warte dostrzeżenia jest także stanowisko, iż socjologia religii wciąż poszukuje paradygmatów określających jej profil. W sytuacji, gdy dotychczasowy paradygmat sekularyzacji doczekał się współcześnie innych, konkurencyjnych i uzupełniających tez, aktualny wydaje się postulat poszukiwania nowych paradygmatów lepiej odnoszących do współczesnych przemian i odnawiających sposób uprawiania socjologii religii.

> Socjologia religii stale poszukuje odnowy. Marksiści i strukturalni funkcjonaliści znaleźli się na peryferiach socjologii religii, a przynajmniej nie odgrywają już roli wiodącej. Poszukuje się wciąż nowych paradygmatów socjologii religii, konkurencyjnych albo komplementarnych w stosunku do tezy sekularyzacynej. Zmienia się także sama religijność, [...] a zmiana religijności i kościelności wymaga nowych paradygmatów interpretacyjnych i eksplikacyjnych (s. 13).

Książka Janusza Mariańskiego cechuje się klarowną konstrukcją metodologiczną i jasną transfuzją treści. Zbudowana jest z czterech rozdziałów. W pierwszym z nich: *Społeczeństwo ponowoczesne* autor na poziomie najwyższego znawstwa czyni namysł nad procesami zachodzącymi we współczesnym społeczeństwie. W części tej nie tylko wyjątkowo obficie przywołuje większość etykiet nadawanych współczesnym społecznościom, ale odnosi się do nich, dokonując pogłębionej analizy ich znaczeń. W diagnozie społecznej dokonanej w tej części opracowania wyraźny jest pluralizm teorii opisujących współczesne przemiany, a autor przywołuje bogatą światową literaturę socjologiczną, prezentując poglądy i ujęcia najważniejszych badaczy. Pluralizm ujęć, teorii i diagnoz świadczy o najwyższym poziomie wiedzy autora na temat zachodzących przemian, a na tym tle zaprezentowanych dynamizmów w samej religijności.

Część pierwsza książki (s. 19–74) zawiera cztery podczęści, zaś każda z nich w szczegółowy sposób prezentuje profil społeczeństwa ponowoczesnego: społeczeństwo pluralistyczne, społeczeństwo ryzyka, społeczeństwo bez orientacji i sensu oraz społeczeństwo indywidualistyczne. Autor, dokonując takiej selekcji schematów analitycznych, ma świadomość istnienia także innych, odmiennych dynamizmów: społeczeństwa doznań, społeczeństwa konsumpcji, społeczeństwa informacji, społeczeństwa sieciowego. Dokonał jednak takiego wyboru, prezen-

tując te elementy, „które wywierają – mniej lub bardziej wyraźnie – wpływy na religijność i kościelność współczesną" (s. 22). Autor nie tylko ukazał wybrane przez siebie cztery profile społeczeństwa ponowoczesnego, lecz także w sposób zasługujący na najwyższą uwagę odniósł je do dynamizmów życia religijnego oraz kształtowanych społecznie systemów aksjologicznych.

Druga część książki (s. 75–137) to kolejne zmierzenie się z zagadnieniem sekularyzacji. Janusz Mariański wielokrotnie w różnego typu publikacjach odnosił się do tego paradygmatu, zarówno prezentując ujęcie najważniejszych socjologów światowych, jak i ujmując zagadnienie w empirycznym kontekście europejskim oraz polskim. Książka przypomina historię tworzenia się paradygmatu „zmierzchu bogów" zależnego od postępującego unowocześniania się społeczeństw. Prezentuje także losy tezy, najważniejszych myślicieli podtrzymujących jej brzmienie lub dokonujących jej częściowych albo całościowych kontestacji oraz w obszerny i niezwykle interesujący sposób ukazuje współczesne napięcia pomiędzy nowoczesnością a religią. Ta część książki w analogiczny sposób zawiera podziwu godną wielość nawiązań do podejść teoretycznych znacznej liczby socjologów i badaczy religijności współczesnej. Można znaleźć w niej myśli Benedykta XVI, Leszka Kołakowskiego, Jürgena Habermasa, Steve'a Bruce, Petera L. Bergera, Hermanna Lübbego, Herveya Coxa, Detlefa Pollacka, Chantal Delsol. Autor, prezentując najwyższą jakość pracy, potrafi równocześnie sięgnąć po publikacje i poglądy autorstwa mniej znanych, ale zapowiadających się dobrze badaczy krajowych: Marka Adamczyka czy Katarzyny Zielińskiej.

Janusz Mariański zachowuje naukowy dystans do analizowanych tekstów oraz prezentowanych opinii. Formułuje także stanowisko własne – jako jednego z najważniejszych badaczy przemian religijności w Polsce.

> Niezależnie od sporów teoretycznych, badania socjologiczne nie potwierdzają hipotezy i linearnie postępującej i nieodwracalnej kulturowej marginalizacji religii we współczesnym świecie. W społeczeństwach ponowoczesnych religijność podlega różnorodnym transformacjom, zmienia swoje kształty i funkcje, ale nie zanika, być może przeżyła swój oczekiwany i proklamowany przez wielu filozofów i socjologów koniec. W Europie utrzymują się jednak tendencje do „odkościelnienia" chrześcijaństwa i „odchrześcijaniania" tego, co religijne. Straty w tym względzie nie są kompensowane przez wzrost nowych ruchów religijnych i podaży alternatywnych dóbr religijnych. Nowe formy religijności są atrakcyjne nie tyle dla osób oddalonych od Kościołów czy osób bezwyznaniowych, co dla zdystansowanych członków Kościołów ludowych, którzy próbują łączyć swoje dotychczasowe przekonania religijne z nowymi treściami i praktykami (np. dogmat o życiu wiecznym z reinkarnacją) (s. 90).

Kolejna, trzecia część książki Janusza Mariańskiego to jeszcze węższe ukazanie tła teoretycznego dla poznania warunków możliwych do badań nad paradygmatem socjologii duchowości (s. 139–194). Pozwala ona dostrzec powiązania pomiędzy sekularyzacją a pluralizmem religijnym, globalizacją oraz indywidualizacją

religijności. Lubelski socjolog jest świadom wieloproblemowości współczesnej socjologii religii (s. 139), jednak dokonuje doboru zagadnień, rzeczowo i przekonująco decyzje swe uzasadniając:

> W rozważaniach niniejszych nie traktujemy religii jako oddzielnego i wyizolowanego zjawiska, ale jako część życia codziennego, życia prywatnego i publicznego. Skupimy się tylko na dwóch procesach, to jest pluralizacji i indywidualizacji religijnej jako wiodących tendencjach i trendach w przemianach religijności w społeczeństwach nowoczesnych czy ponowoczesnych. Przemiany te są wielokierunkowe. „Odkościelnienie" jest pierwszym etapem indywidualizacji religijności (osłabienia lub zerwania więzi z Kościołem i prywatyzacji decyzji odnoszących się do religijności). Indywidualizacja i pluralizacja w znacznej mierze określają pole religijne ludzi współczesnych. Warunkują się one wzajemnie tak, że jedną bez drugiej trudno byłoby sobie wyobrazić, jednak termin „pluralizm" jest dzisiaj stosowany coraz częściej do opisania całościowej sytuacji religijnej społeczeństwa (s. 142, 143).

Ostatnia, czwarta część książki (s. 195–242) to charakterystyka zjawiska nowej duchowości. Autor z godną podziwu rzetelnością i dokładnością prezentuje terminy konieczne do badań w tym zakresie, szeroki pakiet teorii oraz rysuje poglądy przedstawicieli poszczególnych szkół. Część ta pozwala czytelnikowi zapoznać się z historią zainteresowań socjologicznych dotyczących duchowości oraz badań empirycznych. Autor, jak sam zaznacza we wstępie do tej niezwykle ważnej i inspirującej czytelnika części, mierzy się także z pytaniem: „czy nowe przejawy duchowości, będące swoistym trendem kulturowym, są jakąś alternatywą dla tradycyjnych religijności czy raczej jej dopełnieniem lub poszerzeniem?". W trakcie tej kluczowej dla wartości książki części analitycznej, zachował cechującą doświadczonego i wytrawnego badacza świadomość ograniczoności narzędzi empirycznych w badaniu zjawiska, trudności na poziomie semantycznym oraz analitycznym. Interdyscyplinarność podejścia uzupełniona została przez spojrzenie na duchowość poprzez perspektywę teologa, pedagoga, psychologa, psychoanalityka oraz znawcy ezoteryki.

W tej niezwykle interesującej i odkrywczej czwartej części lubelski socjolog religii tworzy teoretyczne zestawienia szeroko rozumianej duchowości z wieloma zjawiskami społecznymi, pozwalającymi doświadczyć przez jednostkę przeżyć transcendentnych. Z duchowością zestawia więc racje istnienia sacrum w kulturze konsumpcji, analizy nad własną jaźnią, próby wkraczania duchowości i wiązania jej ze zdrowiem, edukacją, muzyką, polityką, sportem, fascynacją miastem, a nawet humorem. Tak tworzona duchowość: na własny użytek, w ramach autokreacji, indywidualnie, w oparciu o indywidualistycznie dobrane źródła i komponenty na drodze hybrydyzacji i synkretyzmu

> jest nie tyle wyrazem dążenia do prawdy czy obiektywnych wartości, co raczej pragnieniem zaspokojenia bieżących potrzeb emocjonalnych i sensotwórczych.

> Ważne jest to, czy religia pomaga w spełnieniu życiowym, w rozwoju i doskonaleniu osobowości (minimalizm teoretyczny, zredukowane credo) (s. 220).

W takim ujęciu – brocolage, patchwork, fleckerlteppich – ważna jest intensywność wiary, a nie jej treść, bardziej uczucia, nastroje i doznania niż ich obiektywizacja, samo przeżycie religijne niż źródło, które jej wywołało.

Praca Janusza Mariańskiego zasługuje zatem na najwyższe uznanie jako nowatorska publikacja o wyrastającej na subkulturę socjologiczną socjologii duchowości. Zainteresuje ona z pewnością socjologów, w tym socjologów religii, psychologów religii, znawców świata astralnego i alternatywnych religijności, antropologów kultury oraz teologów duchowości. Może być ona także niezwykle ciekawą lekturą dla przedstawicieli różnych Kościołów i związków wyznaniowych, których członkowie w większym lub mniejszym stopniu stają lub staną przed wyzwaniem samodzielnego konstruowania indywidualnej religijności, przywódcy religijni zaś – przed wyzwaniem obrony ortodoksyjności własnej wiary.

Ks. Dariusz Tułowiecki, Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży

Ryszard Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła,* Wydawnictwo SQL. Studio Poligrafii Komputerowej, Olsztyn 2011, ss. 364, ISBN 978-83-628-7207-7.

Książka ks. dra hab. Ryszarda Hajduka (CSsR), profesora Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, jest próbą kategoryzacji dominujących dzisiaj modeli duszpasterskich, które autor opisuje pod nazwami: ewangelizacja, terapia, mistagogia, gościnność i *communio*, a które odpowiadają urzeczywistnianiu się Kościoła w znanych już od jego zarania obszarach, jakimi są: diakonia, martyria, liturgia i wspólnota.

W pierwszym rozdziale ks. Ryszard Hajduk definiuje zaczerpnięte z psychologii pojęcie modelu, definiując je jako system, którego elementami są: wzorce zachowania, doświadczenia oraz sytuacja. Model ów pozwala na zilustrowanie relacji zachodzących pomiędzy tymi elementami. Odnosząc kategorię modelu do działalności pastoralnej, ks. Hajduk traktuje wyodrębnione modele jako swoistą reakcję Kościoła na duszpasterskie wyzwania epoki. Każdy z nich „pozwala dostrzec łączność pomiędzy obrazem Kościoła a potrzebami duszpasterskimi zrodzonymi w konkretnej sytuacji społecznej, kulturowej i religijnej" (s. 30), a w konsekwencji służy sformułowaniu konkretnych rozwiązań pastoralnych. Jest sposobem na uporządkowanie rzeczywistości i wstępem do programowania działalności duszpasterskiej. „Planowanie rozpoczyna się bowiem zawsze od pewnej

wizji życia i działania Kościoła, która zwykle powstaje na podstawie określonego modelu wspólnoty kościelnej" (s. 32).

Bardzo ważnym stwierdzeniem autora jest to, że wyodrębnione modele należy traktować komplementarnie, co w działalności duszpasterskiej umożliwi zachowanie równowagi pomiędzy różnego rodzaju inicjatywami duszpasterskimi. Na ważność tego stwierdzenia wskazuje również fakt, że jego myśl zostaje powtórzona w *Zakończeniu*: „Żaden z wymienionych modeli nie pozostaje więc w jakimś całkowitym odizolowaniu od innych, lecz jeden uzupełnia drugi […] wspiera urzeczywistnianie się drugiego" (s. 306). Godna podkreślenia jest też zawarta w *Zakończeniu* zachęta do dyskusji, przejawiająca się w stwierdzeniu, że każdy z tych modeli może zostać poddany krytyce i ulepszony.

Kolejne rozdziały są szczegółowym opisem wyodrębnionych modeli, co uwidacznia się też w ich tytułach, jakimi są: *Ewangelizacja, Terapia, Mistagogia, Gościnność* i *Communio*. Zawierają one część historyczną, a następnie opis rzeczywistości z uwzględnieniem oceny w świetle Nauczania Kościoła i wypływające z tych przesłanek wnioski pastoralne. Mamy więc tutaj klasyczny schemat obowiązujący w teologii pastoralnej, uwzględniający Tradycję i aktualne wyzwania, skąd wyprowadzone są postulaty pastoralne.

W drugim rozdziale ks. Hajduk podejmuje temat nowej ewangelizacji, która wymaga od Kościoła głoszącego Ewangelię umiejętności nawiązania dialogu z ludźmi i rozmawiania językiem słuchaczy przy użyciu współczesnych środków komunikacji społecznej. W tym celu pomocne jest korzystanie z osiągnięć innych nauk zajmujących się człowiekiem, a do takich należy psychologia. Ks. Ryszard Hajduk chętnie korzysta z działu psychologii, jakim jest psychoterapia, przy czym zamiast określenia „psychoterapia" posługuje się słowem „terapia", które jest zarazem nazwą zaproponowanego przez siebie modelu i jednocześnie tytułem trzeciego rozdziału.

Terapia jest stosowana w różnego rodzaju cierpieniach, a w kontekście pastoralnym powinna iść w parze z działaniami stricte religijnymi. „Wielkim wsparciem w cierpieniu jest modlitwa, która pozwala człowiekowi zaakceptować swoją egzystencję […] otwiera mu drogę do odnalezienia poszukiwanego sensu życia" (s. 103). Odwołując się do psychologii, autor przytacza obowiązujące w psychoterapii zasady, jakie proponuje głównie psychologia humanistyczna, a do których należy bezwarunkowa akceptacja. „Bezwarunkowa życzliwość ze strony duszpasterza wskazuje na aktywną obecność bezwarunkowo miłującego Boga" (s. 127). Osobiście dopatruję się tutaj wpływu teorii Carla Rogersa, zaaplikowanej przez ruch duszpasterski występujący pod nazwą Pastoral Counseling. Ks. Ryszard Hajduk wprawdzie nie wymienia jego nazwy, ale powołuje się na opracowania autorów, o których wiem, że do niego należą. Ruch ten, powstały poza Kościołem katolickim, do którego później dołączyli też katolicy, słynie ze swojego podejścia ekumenicznego. Należący doń katolicy i anglikanie doceniają znaczenie sakramentów świętych. O znaczeniu sakramentów mówi też ks. Hajduk,

co znajduje odzwierciedlenie w wyakcentowaniu liturgii, a szczególnie Eucharystii. „Gdy ludzie uczestniczą w Eucharystii, nie są już samotni ze swoimi troskami, smutkiem i bólem" (s. 135).

Kolejny model, jaki proponuje ks. Ryszard Hajduk, nosi nazwę mistagogii. Podkreśla on znaczenie przeżycia, a w kontekście duszpasterskim – osobistego doświadczenia Boga. Pomocne jest tutaj angażowanie całej osoby, wraz z jej zmysłami. Doceniona jest cała sfera uczuć i emocji, na co kładzie też nacisk dzisiejsza psychologia, w której obdarowanie klienta „ciepłymi" uczuciami odgrywa istotną rolę. Słowo „klient" oznacza tutaj partnera kontaktu terapeutycznego w nurcie psychologii humanistycznej, w przeciwieństwie do nazwy „pacjent", którą posługują się wcześniejsze podejścia (to moja uwaga). Ks. Ryszard Hajduk mówi jedynie o duszpasterzu, którego zadaniem jest dotrzeć do osobistego przeżycia swojego partnera, jego codziennego życia, „w którym wyraźnie pojawiają się ślady działania Boga". Pomocne do tego jest przypomnienie mu o Bogu, obecnym w dziejach ludzkości. „Celem duszpasterstwa mistagogicznego jest pomóc człowiekowi otworzyć się na działanie Boga" (s. 177), tak aby bezwarunkowo Mu się powierzył. Pomagają w tym postawy duszpasterza: szacunek, autentyczność, empatia. Ponadto ks. Hajduk wymienia jeszcze – jako „zasady duszpasterskiego działania" – codzienne życie, wyzwolenie, powszechną solidarność. Celem tego jest wzbudzenie gotowości do podjęcia wolnej i odpowiedzialnej decyzji – przyjęcia odpowiedzialności za swoje wybory życiowe. Ze strony duszpasterza ważna jest umiejętność „nie tylko mówienia, ale i słuchania". I tutaj można dostrzec duży wpływ psychologii humanistycznej – Carl Rogers mówi o sztuce słuchania jako o istotnym czynniku terapii (to moja uwaga). W kontekście liturgii ogromną rolę odgrywa objaśnienie znaków i symboli, a w katechezie – pobudzanie jej uczestników do dawania świadectwa, co pozwala na głębsze przeżycie bliskości, komunii, o czym mowa w następnych rozdziałach.

Gościnność – będąca zarazem tytułem piątego rozdziału – ma służyć przezwyciężeniu często dziś odczuwanego poczucia osamotnienia i wyalienowania. „Kościół staje się gościnnym domem Bożym, w którym człowiek zaspokaja swoją potrzebę bezpieczeństwa i przynależności, gdy pełni funkcję sługi zarówno w przestrzeni życia religijnego, jak i w solidarności z cierpiącymi" (s. 211). Ks. Ryszard Hajduk mówi o potrzebie „stworzenia całej sieci relacji, w które zaangażowane będą osoby oddane Kościołowi i świadome tego, że wierzący w Chrystusa mają zadanie kształtować wspólnotę braterską jako gościnny dom Boży" (s. 239). Postawa gościnności u prezbitera wyraża się m.in. w jego przepowiadaniu. Jako kaznodzieja ma on za zadanie „nawiązać dialog ze słuchaczami okazując zrozumienie dla pytań i problemów, z którymi muszą się borykać na co dzień" (s. 240), a zarazem wskazać na wspaniałomyślność Boga. Uprzywilejowanym miejscem celebracji gościnności Boga jest Eucharystia, na której „Gospodarzem jest Jezus", który otwiera dom, „aby zasiąść z obcymi do stołu, zamieniając ich tym samym w przyjaciół" (s. 243). Tak jak kościół parafialny, tak i cała parafia

ma przypominać dom rodzinny, w którym wierni znają się wzajemnie, mają do siebie zaufanie, są gotowi na przyjęcie nowych członków wspólnoty.

Celem Kościoła jako gościnnego domu Bożego jest zbudowanie *communio*, o której mowa w ostatnim rozdziale. „W słowie tym ukryte są istota, cel istnienia oraz model działania Kościoła. *Communio* tworzą ludzie powołani przez Jezusa do jedności z Bogiem w Duchu Świętym, którzy razem stanowią wspólnotę umacnianą więzami miłości" (s. 252). Urzeczywistnia się ona poprzez sprawowanie liturgii i diakonię. Diakonia w przestrzeni *communio* polega na uczestnictwie w potrzebach bliźnich oraz na dzieleniu z nimi nadziei, a także na usuwaniu czynników sprzyjających powstawaniu nędzy, co może pociągać za sobą zmianę struktur społecznych będących przyczyną duchowego i materialnego ubóstwa. Ks. Ryszard Hajduk wskazuje na rolę małych wspólnot kościelnych – koncepcję parafii jako „wspólnoty wspólnot", których podstawą życia jest głęboka i czynna miłość wzajemna. Przynależność do nich owocuje czynnym zaangażowaniem w życie Kościoła – poprzez „udział w pracach rad parafialnych, duszpasterskich i ekonomicznych, które współuczestniczą w podejmowaniu inicjatyw pastoralnych i mobilizują wszystkich wiernych do aktywnego włączenia się w realizację królestwa Bożego na ziemi" (s. 300).

W *Zakończeniu* ks. dr hab. Ryszard Hajduk zaznacza, że zaprezentowane w książce modele są owocem pracy wielu ludzi, a jeszcze bardziej aktywnej obecności Ducha Świętego, który jest Źródłem wszelkiej nowości. Nie zwalniają one też z poszukiwania nowych rozwiązań, co wymaga czujności na znaki czasu. Reasumując, można powiedzieć, że omówiona tutaj książka ks. dra hab. Ryszarda Hajduka jest bardzo dobrym przykładem czujności i odpowiedzi na znaki czasu z pogłębieniem prawdy o Kościele.

Ks. Henryk Krzysteczko, Uniwersytet Śląski

Ks. Janusz Wilk, *Pytania z drogi życia*, Wydawnictwo Emanuel, Katowice 2011, ss. 184, ISBN 978-83-86704-62-0.

Pytania z drogi życia – to tytuł nowej książki autorstwa ks. Janusza Wilka, która ukazała się w katowickim wydawnictwie Emmanuel. Zawarte w niej treści to owoc współpracy autora – katechety z czytelnikami forum internetowego, które zostało założone przy jednej z żorskich szkół. Autor jest doktorem nauk teologicznych w zakresie teologii biblijnej. Prowadzi wykłady zlecone na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego oraz jest wychowawcą w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach. Przez kilka lat studiował nauki biblijne w Rzymie.

Ks. Wilk pokornie, z należytą rozwagą, ale i odwagą, odpowiada na – anonimowe bądź podpisane jedynie imieniem lub pseudonimem – pytania nurtujące młodego człowieka. W przeważającej większości pytania dotyczą kwestii biblijnych i moralno-etycznych.

Książka zawiera trzy rozdziały. Pierwszy, poświęcony zagadnieniom biblijnym, ukazuje właściwą egzegezę i hermeneutykę niejednokrotnie bardzo trudnych zagadnień czy sformułowań biblijnych (s. 15–59). Autor nie zatrzymuje się jedynie na warstwie tekstowej, korzystając ze znajomości języka greckiego, ale ukazuje ich właściwy sens oraz wskazuje na konkretną akomodację w życiu współczesnego człowieka. Ks. Wilk w bardzo jasny i spójny sposób wyjaśnił na przykład wymagania stawiane duchownym przez św. Pawła w jego Pierwszym Liście do Tesaloniczan, czy też ukazał próbę aktualizacji starotestamentalnego wyrażenia o „zazdrosnym obliczu Boga".

Drugi rozdział – najbardziej obszerny (s. 61–142) dotyczy zagadnień związanych z wymiarem moralnym i sakramentalnym życia chrześcijańskiego. Na szczególną uwagę wśród podejmowanych kwestii zasługują między innymi: ranga cnoty czystości w życiu przedmałżeńskim czy stała troska o coraz głębsze jej zrozumienie i praktykowanie w perspektywie sakramentu pokuty i pojednania. Autor z pełnym zaangażowaniem ukazuje zagrożenia związane z brakiem należytej odpowiedzialności we właściwym podejściu do tych ważnych treści orędzia chrześcijańskiego. Ks. Janusz nie zatrzymuje się jednak na jednostronnym ukazaniu zagrożeń, lecz z odwagą nie tylko kapłana, ale i pedagoga – wychowawcy w dyskretny sposób podpowiada młodym, w jaki sposób przejść okres dorastania do odpowiedzialnej miłości, zachowując jego ewangeliczne bogactwo.

„Modlitwa i spowiedź są po to, abyś nie czuła się sama i bezradna. Nie stawiaj się w miejscu Boga i nie mów: »Bóg mi tego nie wybaczy« – po to dał sakrament pokuty i pojednania, abyś mogła usłyszeć, że Ci wybaczył". Takiej rady udziela autor dziewczynie, która boi się przystąpić do spowiedzi po dokonaniu aborcji. Z kolei pytającym o współżycie przedmałżeńskie ukazuje, że „prawdziwa miłość chce czystości i dostojeństwa" oraz mówi, że to „czas jest najlepszym egzaminatorem miłości". Na koniec zaś zachęca: „pielęgnuj i chroń swoją miłość. Pośpiech może zaszkodzić nawet najlepiej zapowiadającej się miłości".

Trzeci rozdział, noszący tytuł *Różne* (s. 143–182), dotyczy spraw związanych z życiem osobistym i społeczno-eklezjalnym. Wśród omawianych zagadnień znalazły się takie, jak: post, muzyka czy chociażby pieniądze w Kościele.

Oddając się lekturze *Pytań*... można w bardzo szybki sposób przekonać się o tym, że żadne z nich nie zostało potraktowane niepoważnie. Najlepiej akcentuje to stwierdzenie autora, że „musi to jeszcze raz przemodlić i przemyśleć". Ks. Janusz Wilk traktuje młodego człowieka i idące wraz z nim pytania nie tylko poważnie, ale i kompetentnie. Jego rozległa wiedza jako teologa biblijnego pomogła mu z pewnością w prowadzeniu twórczego – katechetycznego – dialogu. Każda z udzielonych odpowiedzi wydaje się spójna i całościowa, choć z drugiej strony

nie do końca zamknięta, gdyż sama w sobie jest zachętą do dalszych poszukiwań (często zostało to poparte kilkoma cytatami z Biblii, które otwierają na dalsze przemyślenia i dopowiedzenia). Autor nie zawsze daje gotową receptę czy rozwiązanie, ale nigdy nie zostawia czytelnika w pół drogi – z jedynie „rozgrzebanym dylemetem" – lecz ukazuje kierunek, w którym trzeba podążać, by iść zgodnie z ewangelicznym światłem.

„Kościół to nie hotel dla świętych, ale sanatorium dla ludzi grzesznych" czy „każdy ochrzczony tworzy współczesne oblicze Kościoła Jezusa Chrystusa" – to tylko niektóre ze stwierdzeń autora ukazujące realizm formułowanych przez niego odpowiedzi na – co warto jeszcze raz podkreślić – trudne i wymagające pytania, w których niejednokrotnie pobrzmiewa niewłaściwy lub wypaczony obraz Kościoła, wykreowanego czy to przez grono rówieśników, czy krąg rodzinny, czy też media.

Lektura książki ks. Janusza Wilka może być pomocą nie tylko dla samych ludzi młodych, ale także dla ich rodziców, którym tak trudno nieraz odnaleźć płaszczyznę porozumienia czy adekwatne argumenty w dialogu z dorastającymi dziećmi. Z pewnością znajdą w lekturze książki pomoc także animatorzy grup młodzieżowych, katecheci czy nauczyciele.

Ks. Bernard Rak, Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne w Katowicach

SPRAWOZDANIA

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 345–350

Ks. Leszek Szewczyk
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Bericht vom Treffen der Arbeitsgemenischaft für Homiletik
(Würzburg 28. September – 02. Oktober 2008;
München 27.–30. September 2010)

In den Tagen vom 28. September bis zum 02. Oktober 2008 fand in Würzburg das nächste Treffen der Arbeitsgemenischaft für Homiletik statt. An dem Treffen nahmen fast 50 katholische und evangelische Homileten aus Deutschland, Österreich, Italien und Polen teil. Polnische Homileten repräsentierten Dr. habil. Jan Twardy und Dr. habil. Leszek Szewczyk, beide verbunden mit Theologischer Fakultät der Schlesischen Universität in Kattowitz (Katowice). Das Hauptthema des Treffens war: Die Kunst der öffentlichen Aussage – homiletische Anwesenheit und religiöse Redekunst.

Der erste Referent war Prof. Michael Meyer-Blank von der Universität Bonn. Das Thema seines Referats war: „Was ist die homiletische Anwesenheit?" Das Ziel des Referats war die Einführung in die gesamte Thematik des Symposiums sowie Darstellung der Bedeutung des Predigers in der Predigt im Verständnis der evangelischen Homiletik. Formale Homiletik, die sich mit der Predigt als oratorischer Rede befasst, weist auf rhetorische Anwesenheit des Predigers hin. Materielle Homiletik zeigt die Predigt als Aussage, die sich aus Erfahrung der Liturgie ergibt. Sie engagiert den Prediger als denjenigen, der den Sinn des erlebten Mysteriums erläutert. Fundamentale Homiletik beschäftigt sich mit der Frage der Sprache Gottes, die an die Zuhörer durch einen Menschen gerichtet ist und dazu anregt, Gottes Anwesenheit in den Worten des Predigers zu erkennen.

Der zweite Referent war Prof. Michael Thiele von der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Das Thema seiner Vorlesung war: „Zwischen Rhetorik und

Anwesenheit". In der Vorlesung wurde unterschiedliche Bedeutung der Anwesenheit in der rhetorischen Rede behandelt. Die Anwesenheit kommt zum Ausdruck unter anderem im persönlichen Engagement des Redners. Das Engagement ist sichtbar durch das richtige Erkennen der Situation der Zuhörer, Aufgeschlossenheit und Kommunikativität des Redners sowie durch verbalen und nonverbalen Einsatz des Sprechenden.

Anschließend führte Prof. Thomas Hirsch-Hüffell aus Hamburg einen Übungsteil durch. Es wurde hier auf die Rolle der schöpferischen Anwesenheit und des Engagements des Redners im Prozess der Vorbereitung und beim Halten einer einzelnen Predigt hingewiesen. Die dynamisch durchgeführten Übungen engagierten alle Teilnehmer und endeten mit vielen wertvollen Ratschlägen – gerichteten sowohl an die gegenwärtig Verkündenden Wort Gottes als auch an die Zuständigen für die Formation der zukünftigen Prediger.

Der nächste Sprecher war Prof. Joachim Knape von der Universität Tübingen. Das Thema seines Referats war: „Rhetorik und Predigt – Stellenwert der Rhetorik in Predigt". Der Referent wies in einer komprimierten Form auf die Wechselbeziehungen zwischen Rhetorik und Predigertum hin. Er konzentrierte sich auf Erörterung der Ansichten von Theologen aus dem zwanzigsten Jahrhundert, insbesondere der protestantischen. Er stellte dar und kommentierte Ansichten solcher Theologen wie Manfred Jossutis, Barth, Rudolf Bohren, Gert Otto, Rolf Zerfass. In der Zusammenfassung betonte der Referent, dass die gegenwärtige kritische Homiletik ernste Probleme hat, die traditionelle Rhetorik zu akzeptieren. Diese hat nämlich nicht immer zum Ziel, volle Aufdeckung der Wahrheit und gerät in Konflikt mit Homiletik, die von der göttlichen Wahrheit schöpft. Als Philologe wies er anhand eigener Betrachtungen und Erfahrungen darauf hin, dass sich das gegenwärtige Predigertum des deutschsprachigen Raums systematisch entwickelt, dass es aber auch weiterhin groβe Mängel in Form von Banalisieren der Verkündigungsinhalte sowie Themaabweichungen bemerkbar sind.

Prof. Kristian Fechtner von der Universität Mainz hielt Vorlesung zum Thema: „Zwischen Rhetorik und Anwesenheit – theologische Bedeutung der Predigt" und präsentierte damit die meist aktuelle Verstehensweise der Homiletik. Dramaturgische Homiletik sucht Anwort auf die Frage, wie eine Predigtaussage ästhetischer gemacht warden kann. Energetische Homiletik sieht die Predigt nicht nur im Zusammenhang mit zwischenmenschlicher Kommunikation, aber sie sieht an der Predigt ein geistiges Phänomen. Die intentionale Homiletik betont besonders intensiv die Sprachferitgkeit des Predigers, die Predigt selbst soll dagegen ein perfekter Akt der öffentlichen Rede sein. Der Referent wies auf Punkte einer besonderen Zusammenwirkung von Homiletik und Rhetorik hin. Predigten gebaut nach den Regeln der Rhetorik sollten das Ergebnis der Tätigkeit der Prediger sein und den Zuhörer persuasiv beeinflussen. Die Predigt soll nicht so sehr gesagt oder abgelesen werden als vielmehr mit einem sehr tiefen Entgagement des Predigers verbunden und von ihm tief erlebt werden. Die Predigt soll auch zum Kunstwerk werden, das

aus andauernden Übungen und Recherchen nach einem perfekten Muster sowie aus großer Erfahrung des Predigers resultiert. Der Referent präsentierte auch Beispiel einer Trauerpredigt, die für performative Homiletik meist charakteristisch ist.

Der letzte Referent war Dr. Olaf Kramer von der Universität Tübingen, der ein Referat zum Thema „Öffentlich sprechen, überzeugen, siegen – kritische Analyse rhetorischer Übungen" hielt. Der Redner wies am Beispiel rhetorischer Übungen, die an Hochschulen in deutschsprachigen Ländern durchgeführt wurden, auf neue Auffassung der rhetorischen Thematik, die sich weiter der amerikanischen Erfahrungen bedient. Der Referent stellte zahlreiche Vor- und Nachteile obengenannten Übungen dar.

Die Thematik des Symposiums in Würzburg ist das nächste Anzeichen der zubeobachtenden Wendung zur Rhetorik in der ganzen Kultur. In diese Kultur ist auch der Predigerdienst einverleibt. Da man sich heute der Bedeutung der menschlichen Sprachebene – also der formalen und sprachlichen Seite für das Predigertum – bewusst ist, werden heute keine Betrachtungen mehr angestellt, die die Frage beantworten sollen, ob man in der Homiletik von Rhetorik oder eher von einer „neuen Rhetorik", also der Theorie der Kommunikation, sprechen soll. Mit der Suche der Prediger nach einer mehr kommukativen Sprache sind Proben verbunden, Rhetorik als Werkzeug einer wirksamen Verkündigung neu zu verstehen. Rhetorik ist behilflich für jeden, der klar und zutreffend Gedanken formulieren muss, sie fördert das richtige Argumentieren, das den Umständen und Zuhörern angepasst ist. Ständige Notwendigkeit der Anpassung der Aussage den sich verändernden Umständen und noch mehr dem sich durch Bildkultur verändernden Zuhörer stellt den Predigern immer höhere Ansprüche.

Die Referenten des Symposiums legten den größten Wert auf die formale Seite einer Predigtaussage. Gleichzeitig warnten sie und noch öfter die Teilnehmer des Symposium davor, die Verkündigung Wortes Gottes ausschließlich als Kunst des lebenden Wortes zu betrachten. Die Gemeinde der Kirche konstituiert sich durch Wort Gottes. Das Treffen des Predigers mit den Zuhörern kann zustande kommen trotz erheblicher technischer Mängel der Predigt. Jedoch ein Prediger, der die Redetechnik beherrscht, erreicht einen größeren Erfolg und findet einen größeren Widerhall bei den Zuhörern.

Vom 27. bis zum 30. September 2010 fand in dem Exerzitienhaus der Diözese Schlos Fürstenried in München das nächste Treffen der Arbeitsgemeinschaft für Homiletik statt. Der Verein des deutschsprachigen Raumes versammelt alle zwei Jahre während des Treffens der Hochschullehrer für Homiletik Geistige und Laien, die sich auf unterschiedliche Weise für die Erneuerung der Verkündigung Wortes Gottes einsetzen sowie die Prediger, die ihre Fähigkeiten im Predigen verbessern möchten. Dieses Jahr nahmen daran über vierzig Katholiken und Protestanten aus Deutschland, Österreich und Polen teil. Die polnischen Homileten vertraten: Dr. habil. Jan Twardy und Dr. habil. Leszek Szewczyk, beide verbunden mit Theologischer Fakultät der Schlesischen Universität in Kattowitz, sowie Dr. habil. Henryk

Sławiński von der Päpstlichen Universität Johannes Paul II. in Krakau. Anwesend war auch Frau Elżbieta Dreiss-Kucharska von der Breslauer Universität. Das Treffen konzentrierte sich um das Thema: *Predigt und die Sünde*.

Am ersten Tag des Symposiums wurde das Thema *Sünde in der Predigt und in meinem Predigertum* aufgegriffen. Der erste Referent war Prof. Michael Meyer-Blank von der Universität Bonn, der sein Referat *Rückblick auf die Geschichte des Predigertums* hielt. In dem ersten Teil seines Auftritts stellte er dar zahlreiche Beispiele von Aussagen katholischer und evangelischer Prediger zum Thema Sünde. Danach wies er hin auf die Definition der Sünde und das Problem der Sünde in Beziehung zu Gott und zu dem anderen Menschen, in dem er auf die Auffassungen von Luther, Herder, Barth und Ratzinger zurückgriff. Der letzte Teil der Rede wurde auf die Schlussfolgerungen und Forderungen dem gegenwärtigen Predigertum über Sünde gegenüber konzentriert. Der Referent betonte, dass die gegenwärtigen Predigten oft den gesellschaftlich-sittlichen Problemen gewidmet sind, hingegen über die Sünde wird eher sporadisch gepredigt. Seine Rede endete er mit der Feststellung, dass die Hauptaufgabe der Prediger die Verkündigung der frohen Botschaft über Christus ist und viel weniger über den sündigen Menschen. Danach wurde in Gruppen über das Thema *Sünde – kein Thema meiner Predigten* diskutiert. Die Diskussionen umfassten Probleme des Auftretens der Thematik der Sünde in den gehaltenen Einheiten der gepredigten Verkündung sowie die Inhalte und die Formen der Einheiten.

Der zweite Tag des Symposiums wurde dem Problem der Sünde im historischen und kulturellen Kontext gewidmet. In die obengenannte Thematik führte Prof. Hubertus Lutterbach aus Essen ein in der Vorlesung: *Sünde in der historisch-kulturellen Auffassung*. Am Anfang wies er hin auf die Art und Weise der Darstellung des Problems der Sünde in der antiken Kultur und in der Literatur des Alten Testaments. Dann sprach der Referent das Problem der Sünde an im Kontext der tatenbedingter Verantwortung. Er betonte unter anderem die Verantwortung für Handlungen in dem sakralen Bereich. Als nächstes stellte er am Beispiel konkreter Werke den kulturellen Kontext der kultischen und ethischen Unreinheit dar. Er griff unter anderem auf verschiedene Beispiele der Verstehensweise der Sünde in dem sexuellen Bereich zurück. In dem letzten Teil des Referats hob der Autor den Einfluss der Sünde und des Tuns des Bösen hervor. Das Böse kann einen wesentlichen Einfluss auf die Lebenseinstellung eines Menschen und seine Biographie haben. Während der Nachmittagssitzung wurde in Gruppen über das Bild der Sünde in der gegenwärtigen Kultur diskutiert. Die einzelnen Gruppen konzentrierten sich auf die Problematik der Sünde in den Kirchenliedern (Moderator: Prof. Dr. Konrad Klek aus Erlangen), in dem Film (Moderator: Dr. Jürgen Bründl aus Würzburg) und in der Malerei (Moderator: Dr. Peter Steiner aus Freising).

Am dritten Tag des Symposiums wurde über die Sünde in der Auffassung der systematischen Theologie gesprochen. Der erste Referent, Prof. Martin Laube aus der Universität Bonn, hielt eine Vorlesung zum Thema *Sünde – die evangeli-*

sche Auffassung. Zuerst skizzierte er, wie der Begriff *Sünde* von den wichtigsten protestantischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts erklärt wird und er stellte die Ansichten von Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Friedrich Daniel Schleiermacher dar. Der Referent formulierte anhand der Synthese der Lehre der obengenannten Theologen einige Thesen: die Lehre von der Sünde ist eine negative Auffassung der Lehre von der Gnade, die Sünde ist eine nicht völlig erklärbare Erscheinung, alle Menschen sind sündig und schwach, jede Sünde zeugt von der Erschütterung des Glaubens, der Mensch ist von der Natur aus sündig, denn er ist nicht in der Lage, gegen seine Schwächen zu kämpfen. Danach hielt Dr. Jürgen Bründl aus der Universität Würzburg sein Referat zum Thema: *Sünde – die katholische Auffassung*. In der Einführung wurde es auf die Schwierigkeiten in der eindeutiger Definierung des Begriffs *Sünde* verwiesen sowie auf die Ratlosigkeit der gegenwärtigen soteriologischen Theorien gegenüber dem präzisen und komplexen Lösen der Sünde- und Schuldproblematik. Der Referent wies auf zwei grundsätzlichen Wege der Erwägung der Sündeproblematik hin. Die erste, ontologische, hat folgenden Verlauf: der Sündenfall – die Erbsünde (geerbte Sünde) – die persönliche Sünde. Der zweite Weg verweist auf die Entdeckung der Lage eines einzelnen Menschen – eines Sünders. Der Autor berief sich auf Aussagen gegenwärtiger katholischer Theologen zum Thema *Sünde*: Karl Rahner, Piet Schoonenberg und Michael Sievernisch. In dem dritten Punkt seines Referats wurde die Sünde als Zustand der Unvollkommenheit und Armut dargestellt, die ausschließlich auf dem Weg der Befreiung durch Zusammenwirken mit Gott zu heilen sind. Am Nachmittag des dritten Tages wurde ein umfangreicher Kulturprogramm angeboten. Zuerst besichtigten die Teilnehmer des Symposiums die Münchner Pinakothek und dann das Museum in dem Herzoglichen Georgianum.

Der vierte Tag des Symposiums wurde die Gelegenheit zum Zusammenfassen der bisher besprochenen Problematik. Zuerst wurden die Hauptgedanken der drei vorigen Symposiumstage resümiert. Die Inhalte der einzelnen Auftritte wurden begriffsweise zusammengestellt: Sünde als bestehende Tatsache, Interpretation der Erscheinung der Sünde, Sünde im kulturellen und historischen Kontext, der Zusammenhang zwischen Sünde und Schuld, die Sünde in Beziehung zu Jesus Christus und der Kirche, die Notwendigkeit über die Sünde entschlossen zu reden, der Zusammenhang zwischen Sünde und Gottes Gnade sowie die Gefahr des Moralisierens in den Aussagen über die Sünde.

Anschließend wurden während der Gruppenarbeit für diejenigen Prediger, die über Sünde lehren, Hinweise formuliert. Jede Gruppe analysierte eine der „Sündepredigten“ und formulierte anhand des Textes einige Hinweise für die Prediger. Die Bemerkungen und Forderungen waren unterschiedlich: die Sünde vor allem als Störung in Beziehung zu Gott darzustellen, zu weit gehende Interpretation der biblischen Perikopen zu vermeiden, sich der zu voreiligen Meinungen und Beurteilungen und damit der Geißelung bestimmter Personen und sozialer/beruflicher Gemeinschaften zu enthalten (z.B. Künstler mit einem „stürmischen” Lebenslauf,

Bankiers in der Kriesezeit). Der letzte Punkt des Symposiums war die Darstellung der Gruppenarbeit.

Ohne Zweifel gab das Symposium in München den Homileten wertvolle Impulse zu Auseinandersetzung mit der Sündeproblematik in der Verkündigung des Gotteswortes. Doch das größte *Novum* diesjährigen Symposiums war, das eben diese Problematik angesprochen wurde. Heutzutage, besonders in der westlichen Kultur, stehen an Stelle von Sprechen über die Sünde Unwissenheit, Angst und Ignoranz. Die Sünde wird oft aus den modernsten Gedankenkategorien eliminiert, was die Verbreitung des moralischen Relativismus verursacht. Es war mutig seitens der Organisatoren des Symposiums, zu einer der wichtigsten Fragen der christlichen Lehre zurückzukehren.

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 351–352

Ks. Ireneusz Celary
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Sprawozdanie z konferencji naukowej: „Etwas Gutes am Ende der Welt”

(Balatonfenyves (Węgry) 31 lipca – 7 sierpnia 2011)

Od 31 lipca do 7 sierpnia 2011 roku w Balatonfenyves na Węgrzech odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa pt. „Etwas Gutes am Ende der Welt”, zorganizowana przez wspólnotę Vilagi Apostolok Közössege działającą w diecezji Szeged na Węgrzech. W programie konferencji, w której wykłady i dyskusje odbywały się w języku niemieckim, miały miejsce następujące wystąpienia: „Wer ist ein Intellektueller?” (prof. dr Andras Mate-Toth); „Was ist Ländlichkeit?” (prof. dr Sandor Györi-Nagy); „Was ist Freiwilligkeit?” (mgr Marta Farkas); „Was ist Hilfe?“ (mgr György Keller); „Wie entwickelt man eine Gemeindschaft?” (mgr Ferenc Peterfi). Konferencja zgromadziła liczną grupę uczestników z Bułgarii, Czech, Łotwy, Polski, Rumunii, Słowacji, Turcji i Austrii, którzy codziennie mieli również okazję pogłębić swoją wiedzę na ten temat, uczestnicząc w kilku grupach dyskusyjnych. Spotkania te dały uczestnikom także możliwość zapoznania się z wieloma ciekawymi ludźmi i z formami ich aktywności pastoralno-społecznej w poszczególnych krajach.

W swych wystąpieniach prelegenci podkreślali, że wzrasta obecnie bardzo mocno znaczenie roli świeckich we współczesnych wspólnotach państwowych i religijnych. Zwrócili też m.in. uwagę na niektóre tylko obszary, w których w szczególny sposób dokonuje się współczesne apostolstwo ludzi świeckich (np. posługa na uniwersytetach, działalność charytatywna, różne formy aktywności zawodowej). Wykładowcy podkreślili ponadto bezinteresowny – w wielu wypad-

kach – charakter tej posługi w parafiach i organizacjach państwowych. Stąd też w dzisiejszym świecie coraz trudniej jest sobie aktualnie wyobrazić nieobecność wolontariuszy w wielu miejscach ich kościelnej i państwowej posługi.

Z kolei biorący udział w konferencji uczestnicy podczas spotkań grupowych starali się podzielić swoimi refleksjami na temat własnej działalności apostolskiej. Zwrócili uwagę na to, jak w sposób praktyczny może być dziś realizowane apostolstwo laikatu w ich krajach. Refleksje pokazały też m.in., jak wiele jest obecnie trudnych kwestii społecznych (np. bezrobocie, bieda, alkoholizm, rozwody, migracje), w których rozwiązaniu powinni również wydatnie uczestniczyć wierni świeccy. Chodzi o jeszcze większą ich służbę w coraz bardziej globalizującym się świecie. Te i inne problemy współczesnego świata powinny stać się aktualnie – zdaniem uczestników – przedmiotem jeszcze większej współpracy przedstawicieli poszczególnych religii i państw.

Uczestnicy konferencji brali ponadto udział w kilku wycieczkach do różnych miejsc związanych z historią państwa i Kościoła węgierskiego. Należy podkreślić, że konferencja mogła się odbyć dzięki wsparciu finansowemu Unii Europejskiej.

Owocem tego spotkania ma być publikacja, która powinna stać się przyczynkiem do dalszej refleksji na temat aktywnej roli wiernych świeckich w państwach Europy Środkowo-Wschodniej.

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 353–354

Ks. Ireneusz Celary
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Sprawozdanie z 47. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych
(Góra św. Anny 6–8 września 2011 roku)

Od 6 do 8 września 2011 roku w Domu Rekolekcyjnym oo. Franciszkanów na Górze św. Anny (diec. opolska) odbyło się 47. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych, którego tematem przewodnim była refleksja zatytułowana: „Pogrzeb chrześcijański: obrzędy, teologia, praktyka”. Organizatorem tegorocznego spotkania był tym razem o. dr Tymoteusz Olsiński OFM. W obradach uczestniczyli m.in.: bp Stefan Cichy z diec. legnickiej, bp Adam Bałabuch z diec. świdnickiej (obecny przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów) oraz ks. prof. KUL dr hab. Czesław Krakowiak, przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki.

W programie sympozjum miały miejsce następujące wystąpienia: we wtorek (6 września) – ks. dr hab. Zbigniew Wit (prof. KUL), referat: „*Ars moriendi* dawniej i dziś”; dr. hab. Remigiusz Pośpiech (prof. UO), komunikat: „Muzyka w liturgii pogrzebowej”; s. dr hab. Adelajda Sielepin (UJPII) referat: „Eschatologia w obrzędach pogrzebu katolickiego”; w środę (7 września) – ks. dr hab. Rudolf Pierskała (UO), referat: „Kremacja ciała i pogrzeb katolicki”, ks. dr hab. Leszek Szewczyk (UŚ), referat: „Homilia pogrzebowa” i dr Walerian Bugel (Ołomuniec), referat: „Liturgia i teologia pogrzebu w liturgii bizantyńskiej”; w czwartek (8 września) – ks. prof. dr hab. Krzysztof Konecki (UMK), referat: „Euchologia modlitw za zmarłych w Mszale rzymskim Pawła VI”, ks. dr hab. Piotr Maniurka (prof. UO),

komunikat: „Cmentarz i sztuka sepulkralna", ks. mgr Teodor Puszcz (Bonn), komunikat: „Pogrzeb w świetle nowego rytuału dla diecezji niemieckich"; komunikat ks. prof. dra hab. Janusza Gręźlikowskiego (UMK) pt. „Grzebanie zmarłych według obowiązującego prawa polskiego", z powodu nieobecności prelegenta, odczytany został przez ks. C. Krakowiaka.

W swych wystąpieniach prelegenci zwrócili m.in. uwagę na kształtowanie się *ars moriendi* od traktatów średniowiecznych po dzień dzisiejszy. Omówili znaczenie niektórych elementów liturgii (np. euchologie modlitw za zmarłych, homilia pogrzebowa, muzyka w liturgii pogrzebowej, pogrzeb w liturgii bizantyńskiej) i teologii pogrzebowej (np. eschatologia, grzebanie zmarłych w świetle prawa kościelnego, pogrzeb w teologii bizantyńskiej). Ciekawe były refleksje dotyczące niektórych aktualnych zagadnień związanych z praktyką pogrzebu katolickiego w Polsce (np. kremacja ciała, cmentarz i sztuka sepulkralna) i w Niemczech (omówienie rytuału dla diecezji niemieckich).

Organizatorzy sympozjum postarali się również o urozmaicenie tego spotkania, stąd też zorganizowali bardzo ciekawe wyjazdy do Głogówka i Mochowa. Cały czas była też możliwość na osobistą refleksję duchową w sanktuarium św. Anny. Należy mieć nadzieję, że odbyte sympozjum oraz planowana publikacja staną się przyczynkiem do dalszej refleksji na interesujący dziś, nie tylko osoby duchowne, ale także i wielu wiernych świeckich, temat związany z liturgią i praktyką pogrzebową Kościoła lokalnego w Polsce.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 355–358

Ks. Ireneusz Celary
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

VII. Fachsymposium – Gemeindeentwicklung in Mittel- und Osteuropa. Tendenzen, Kriterien und Optionen

(Bratysława (Słowacja) 15–18 września 2011)

Od 15 do 18 września 2011 roku Międzynarodowe Stowarzyszenie Pastoralistów i Pastoralistek Europy Środkowej i Wschodniej „PosT Netzwerk" zorganizowało na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Trnawskiego w Bratysławie siódme już sympozjum naukowe, którego tytuł roboczy brzmiał: „Gemeindeentwicklung in Mitel- und Osteuropa. Tendenzen, Kriterien und Optionen"

Uczestnicy sympozjum (35 osób) zajęli się w tym roku tematyką rozwoju wspólnot parafialnych w Europie Środkowo-Wschodniej w kontekście aktualnych wyzwań społeczno-duszpasterskich w dzisiejszym świecie. Językiem wykładowym podczas wszystkich spotkań i konferencji był język niemiecki.

Na początku uczestników spotkania przywitał prof. dr Juraj Dolinsky SJ, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Trnawskiego, oraz prof. dr Pero Aracić, prezes stowarzyszenia. W pierwszej części przedpołudniowej (piątek, 16 września), której przewodniczył dr Ivo Dinić (Djakovo), wysłuchaliśmy jednego wykładu wprowadzającego w tematykę sympozjum oraz zostaliśmy poinformowani o metodyce (*Open space*) czekającej nas po wykładzie pracy w grupach (dr Peter Slouk). Ks. prof. dr Johann Pock z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Wiedeńskiego, w swoim wykładzie pt: „Gemeindeentwicklung als bleibende Auftrag der Kirche", zwrócił m.in. uwagę na następujące zagadnienia: wspólnoty parafialne powinny dziś wyciągać wnioski z przemian dotykających współczesne społeczeństwa i starać się także wnosić swój wkład w te przemiany (nie wolno

nam tworzyć katolickich „gett"); rozwój wspólnot parafialnych powinien mieć również dzisiaj swój ekumeniczny charakter; nie należy bać się potrzebnych zmian w parafiach, bo zmiany oraz rozwój należą od początków Kościoła do jego istoty (*Ecclesia semper reformanda*); rozwój poszczególnych struktur parafialnych powinien dziś również stać w służbie całemu ludowi Bożemu; Kościół potrzebuje w dzisiejszych czasach żywych wspólnot parafialnych, w których będzie wzrastać królestwo Boże. Ks. prof. Pock zwrócił następnie uwagę uczestników sympozjum na biblijne kryteria (te są najważniejsze), na których powinny oprzeć się dzisiaj wspólnoty parafialne oraz podkreślił, że nie mogą one jednak przemieniać się w „supermarkety", w których wychodzić się będzie tylko naprzeciw różnym ludzkim potrzebom.

Podczas pracy w grupach jej członkowie zajęli się różnoraką tematyką (zaproponowaną wcześniej przez uczestników sympozjum), która nawiązywała do wcześniej wysłuchanego wykładu ks. prof. Pocka. Grupa, w której pracach uczestniczył m.in. ks. prof. UŚ dr hab. Ireneusz Celary, zajęła się tematem: „Czy współczesny Kościół w Europie stał się wspólnotą misyjną?". Ks. Celary, w swoim przemówieniu podkreślił, że Kościół w Polsce już od czasów I pielgrzymki papieża Jana Pawła II został wezwany do nowej ewangelizacji. Zwrócił również uwagę na obszary tej misji Kościoła w Polsce oraz na wyzwania, przed którymi stoi on na początku XXI wieku. Wskazał też na to, że poprzez otwarcie się na inne Kościoły lokalne w Europie Kościół katolicki w Polsce stara się również aktywnie uczestniczyć w posłudze misyjno-ewangelizacyjnej (np. przez wysyłanie do pomocy duszpasterskiej polskich kapłanów).

W godzinach popołudniowych uczestnicy sympozjum najpierw podsumowali pracę w grupach, a następnie udali się do Centrum Pastoralnego Archidiecezji Bratysławskiej „Quo vadis", gdzie zapoznali się m.in. z głównymi problemami duszpasterskimi tejże archidiecezji (wynikającymi z postępującej laicyzacji społeczeństwa słowackiego) oraz z programami duszpasterskimi, realizowanymi w tym Kościele lokalnym. Dzień pierwszy sympozjum zakończyła wspólna Eucharystia w kościele oo. Jezuitów w Bratysławie.

W drugim dniu sympozjum (sobota, 17 września), w sesji przedpołudniowej, przedstawione zostały projekty naukowe, realizowane przez niektórych uczestników spotkania. I tak, dr Ivo Dinić z Chorwacji przedstawił zrealizowany w 2006 roku, wspólnie z prof. Araciciem, projekt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Djakovie, który nosił tytuł: „Die christliche Identität und Die Qualitität des Ehe- und Familienlebens". Projekt – zdaniem dra Dinicia – pokazuje, że choć w Chorwacji 90 proc. mieszkańców stanowią katolicy, to jednak religia i wiara nie mają zbyt wielkiego wpływu na ich życie codzienne (także rodzinne). W Chorwacji przeminął już również patriarchalny model rodziny. Co piąte małżeństwo w tym kraju rozpada się. Z badań wynika jednak także i to, że im bardziej małżonkowie przekonani są o chrześcijańskim charakterze ich związku, tym bardziej wiara ma wpływ na ich życie rodzinne.

Ks. doc. dr Peter Kvaternik z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Lublanie przedstawił swój projekt, zatytułowany: „Gemeindeentwicklung – Ein ständiger Prozess", zwracając m.in. uwagę na tendencje, kryteria i opcje, którymi kieruje się dzisiaj Kościół katolicki w Słowenii w rozwoju wspólnot parafialnych w tym kraju.

Dr Michal Opatrny z Wydziału Teologicznego w Czeskich Budziejowicach (Czechy) wygłosił komunikat zatytułowany: „Christliche Gemeinden als Träger der Gemeinwesenarbeit. Inspiration für Pastoral in der Sozialem Arbeit", w którym pokazał, że w ostatnich latach w archidiecezji praskiej na wielkich osiedlach (ale nie tylko), tam, gdzie nie ma kościołów parafialnych, powstało kilka tzw. centrów komunikacji. Centra te otwarte są dla wszystkich ludzi (także niewierzących). Istnieje w nich możliwość porozmawiania na tematy religijne i społeczno-kulturowe. Mówca podkreślił, że miejsca te to obecnie jedna z najlepszych propozycji pastoralnych archidiecezji praskiej.

W następnych wystąpieniach głos zabrali przedstawiciele Kościoła katolickiego na Słowacji (gospodarze sympozjum). Ciekawy projekt pt: „Frauen (er)tragen Die Kirche. Über Frauen in der slovakischen Kirche. Vorstellung des Dissertationsprojekts" przedstawiła mgr Martina Hakalova-Hoffelner (Wiedeń). Zwróciła w nim m.in. uwagę na sytuację kobiet w Kościele katolickim na Słowacji w czasach komunistycznych i obecnych. Smutną konstatacją jej badań jest wniosek, że obraz kobiety i jej miejsce w Kościele, zarówno w tamtej rzeczywistości, jak i dzisiaj, są pasywne. Z kolei, proboszcz parafii Bratislava-Rusovice ks. dr Marian Prachar przedstawił projekt pt. „Gesellschaftliche Trends, Religiosität und pastorale Chancen aus der Perspektive eines Pfarrers". Zwrócił w nim uwagę na przemiany dokonujące się w jego parafii na przestrzeni ostatnich dwóch stuleci. Podkreślił również, że przed II wojną światową jego parafia, w której mieszkała większość niemiecka, była wspólnotą bardzo żywą. O czasu zakończenia wojny, kiedy przybyli nowi mieszkańcy, do dnia dzisiejszego, boryka się ona z problemem braku życia wspólnotowego. Ks. Prachar wskazał też na aktualne wyzwania stojące przed jego parafią, które związane są z konsumpcyjnym stylem życia obecnych mieszkańców Rusovic.

Na koniec dr Josef Zuffa (Bratysława) wygłosił referat pt. „Entwicklung von Pastoralplänen in der Pffargemeinden. Projektdesign". Jako przedstawiciel Słowackiego Episkopatu przedstawił uczestnikom sympozjum sukcesy i porażki ostatnich dwóch planów duszpasterskich Kościoła katolickiego na Słowacji (2001–2006 i 2007–2013). Wśród sukcesów wymienił m.in. stworzenie planów duszpasterskich dla dzieci, młodzieży, dla małżeństw i rodzin oraz dla wychowawców dzieci i młodzieży. Poważnym brakiem w tych planach jest jednak – jego zdaniem – brak dyskusji publicznej w Kościele na ten temat, brak dobrej organizacji pracy duszpasterskiej oraz słaba aktywność laikatu w realizacji tych planów.

W sesji popołudniowej miała miejsce wizyta w jednej z parafii bratysławskich (Kralovnej rodiny – Teplicka), gdzie uczestnicy sympozjum wzięli udział we Mszy św.

Wieczorem natomiast wszyscy udali się na bratysławską starówkę, by tam zapoznać się m.in. z historią stolicy Słowacji.

W niedzielę (18 września) po śniadaniu nastąpił wyjazd uczestników do swoich krajów.

„Studia Pastoralne” 2012, nr 8, s. 359–367

Ks. Bartłomiej Kuźnik
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Sprawozdanie z sympozjum homiletycznego „Polityka na ambonie”
(Katowice 13 października 2011)

13 października 2011 roku w gmachu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego (WTL UŚ) w Katowicach odbyło się sympozjum homiletyczne pt. „Polityka na ambonie”. Organizatorami sympozjum były: Stowarzyszenie Homiletów Polskich (SHP), Zakład Liturgiki i Homiletyki WTL UŚ oraz Katedra Komunikacji Religijnej UPJPII.

Ks. dr hab. Leszek Szewczyk (WTL UŚ) w słowie powitania podkreślił zasadność podejmowanego tematu, nie tylko ze względu na nową sytuację polityczną po dopiero co zakończonych wyborach parlamentarnych, ale także z uwagi na ciągłe pojawianie się w opinii publicznej i wśród wiernych pytań o odwołania polityczne na ambonie. Ks. Szewczyk wyraził nadzieję, że materiał zgromadzony na potrzeby sympozjum, oparty na podstawach biblijnych, dogmatycznych i liturgicznych, wzbogaci merytorycznie ok. 30 tys. polskich kaznodziejów na ponad 10 tys. polskich ambon. Następnie powitał zaproszonych prelegentów i uczestników sympozjum. Wśród powitanych z imienia i nazwiska znaleźli się: gospodarz miejsca – dziekan WTL UŚ ks. dr hab. Andrzej Żądło prof. UŚ, ks. prof. dr hab. Wiesław Przyczyna – kierownik Katedry Komunikacji Religijnej w UPJPII i przewodniczący SHP oraz emerytowany profesor Zakładu Liturgiki i Homiletyki WTL UŚ i honorowy gość sympozjum – ks. prof. dr hab. Jan Twardy. Ks. Andrzej Żądło w słowie powitania zwrócił uwagę na przenikanie się w życiu codziennym słowa Bożego i kwestii politycznych, co wiąże się z wielkim ocze-

kiwaniem uporządkowania przez homiletów poprawnych relacji między tymi faktorami tworzącymi meritum sympozjum.

We wprowadzeniu do sympozjum ks. Przyczyna zestawił oczekiwania katolików w Polsce z praktyką mówienia o polityce na ambonie. Powołując się na badania OBOP, wskazał, że 66 proc. katolików przeszkadza poruszanie politycznych zagadnień w czasie liturgii słowa (podobnie uważa już 70 proc. młodzieży), 26 proc. badanych nie widzi nadużyć w tej materii. Następnie podał kilka przykładów politycznych odniesień w homiliach, cytując ich fragmenty. Charakteryzowały się one wymienianiem przez kaznodziejów nazwisk polityków, prezydentów, partii, samorządów lokalnych i ewidentnie negatywną oceną ich zachowań, których popieranie wiązać by się miało nawet z popełnieniem grzechu. Zakończył pytaniem, czy istnieje *aurea mediocritas* pomiędzy spełnieniem oczekiwań części wiernych domagających się w homiliach wątków patriotyczno-politycznych a zapewnieniem przeciwników wątków politycznych w kaznodziejstwie, że przepowiadanie będzie skoncentrowane na Ewangelii.

Pierwszą sesję, prowadzoną przez ks. dra hab. Andrzeja Dragułę z Uniwersytetu Szczecińskiego (US), otworzył wykład ks. prof. Piotra Mazurkiewicza, kierownika Katedry Etyki Społecznej i Politycznej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW), pt. „Chrześcijańskie novum w polityce". Wykład został odtworzony z nagrania wideo. Prelegent przedstawił historyczne aspekty relacji państwo–Kościół, wychodząc od ewangelicznej sceny, w której Chrystus odpowiada na pytanie o to, komu należy płacić podatek. Jezus przedstawiony został w wykładzie przez pryzmat krzyża, kenozy, jako skupiony na wyzwoleniu duchowym, a nie politycznym. Chrześcijanie stąd właśnie intuicyjnie wyczuwali, że walka o ziemie, zdobywanie kolejnych terytoriów, komplikacje polityczne, to nie sedno ich misji. Na podstawie nauczania kard. Ratzingera prelegent uznał sojusz państwa z ołtarzem w zakresie budowania królestwa szczęśliwości na ziemi za przynoszący szkodę przede wszystkim Kościołowi. Realizacja królestwa Bożego na ziemi jest niemożliwa i za każdym razem, kiedy człowiek pragnie własnymi siłami organizować jakiś doskonały system, zawsze obraca się to przeciw niemu. Źródłami wykładu były: KKK 2442 – o stosunku kapłana do polityki, adhortacja *Chrisifideles laici* nr 42 – o obowiązku politycznego zaangażowania każdego chrześcijanina, przemówienie Jana Pawła II z audiencji generalnej 28 marca 1993 roku, podkreślające m.in., że kapłan ma się odnosić do kwestii politycznych w „oderwaniu od dóbr doczesnych", oraz przemówienie Benedykta XVI w Westminster Hall z września 2010 roku, przypominające podstawowe, wspomniane już powyżej zadanie religii – realizację królestwa Bożego w kontekście eschatologicznym i moralnym. Królestwo Boże nie stanowi więc normy politycznej, ale może być normą moralną. Propagowaniu tej idei służy etyka polityczna rozumiana jako narzędzie oceniające wartość dziedzictwa kulturowego i zachodzących zmian społecznych. Religia może być twórczą siłą rozumu, może pomóc uniknąć błędów, ułatwia bycie racjonalnym. Niestety, jeśli jest dziś silnie obecna w stosunkach

międzynarodowych, to jako fundamentalizm religijny. Dzieje się tak dlatego, że sama polityka boi się chrześcijańskiej etyki, a jeśli już po nią sięga, to po to, aby użyć jej instrumentalnie. W konkluzji prelegent uznał ambonę za miejsce ogłaszania nadejścia królestwa Bożego, a nie kolejnych ludzkich królestw. Nie znaczy to jednak, że kapłan ma wycofywać się z odniesień politycznych lub nie mieć prawa do politycznych poglądów. Może to czynić, jednak bez deklarowania wyłącznej identyfikacji z jednym podmiotem politycznym i „unicestwiania" osób związanych z innymi oraz czynienia z nich wrogów, choć uczciwa obrona prawdy tego sama w sobie nie powoduje, a szansa na dialog prowadzący do nawrócenia trwa.

Biblijne podstawy do omawianego zagadnienia dał ks. dr hab. Artur Malina z Zakładu Biblistyki WTL UŚ w wykładzie pt. „*Cezarowi to, co należy*… (Mt 22,15). Polityka w świątyni". Autor analizował zawarte w temacie zagadnienie w dwóch znaczeniach słowa „polityka" – jako dobro wspólne oraz jako sztuka zdobywania, poszerzania bądź utrzymywania władzy. Biblia nie jest wolna od obydwu tych definicji. Autor wskazał fragmenty Tory czy działalności proroków, którzy explicite głosili z troską o porządek społeczny i ekonomiczny sądy polityczne (Księga Liczb ustala organizację władzy w pokoleniach Izraela, Księgi Deuteronomistyczne poświęcone są politycznej historii Izraela od zdobycia Kanaanu aż do upadku w części północnej). Ks. Malina zaznaczył, że kwestie polityczne nie są w Biblii tylko tłem, ale samym orędziem i treścią nauczania. Takie jest na przykład wzywanie Izajasza do oporu przeciw asyryjskim najeźdźcom. Prelegent ukazał w ten sposób polityczność Biblii w jej fragmentach będących zarazem znaczącymi i angażującymi dokumentami państwowymi, historycznymi. Przedstawił następnie słuchaczom jako narzędzie badawcze trzy metody, które służą właściwej interpretacji Biblii, a także wyżej wymienionych dwóch znaczeń słowa „polityka" – metodę historyczną (badanie wybranego wydarzenia politycznego lub powiązanych zagadnień), kanoniczną (zebranie i zestawienie określonych sądów, by przedstawić ich syntezę) i aktualizacyjną (odniesienie tych treści do wydarzeń współczesnych). Druga część wykładu poświęcona była znaczeniu politycznemu tekstów biblijnych Księgi Daniela i Ksiąg Machabejskich, gdzie odkrywamy pragnienie budowania przez autorów ksiąg prawdziwego królestwa w apokaliptycznym aspekcie, a nie w doczesności. Trzecią zaś część poświęcił autor analizie narracyjnej tytułowej perykopy, czego dokonał metodą kanoniczną, ale w ujęciu Marka (por. Mk 12,13-17). Ks. Artur Malina, jako biblista propagujący kontekst biblijny, wskazał na umieszczenie tego fragmentu obok sceny wyrzucenia przekupniów z świątyni. Chrystus zmaga się w tych obszarach Ewangelii według Mateusza i Marka o prawdę o Bogu Ojcu, dlatego, choć w swojej odpowiedzi na pytanie uczniów faryzeuszów i wysłanników Heroda najpierw zaleca oddanie się władzy świeckiej, to jednak koncentruje się właśnie na Bogu. Profesor zaapelował o niewykorzystywanie tej perykopy do podkreślania jedynie rozdziału władzy Boskiej i ziemskiej, ale przede wszystkim do pokazania Chrystusa walczącego o prymat Boga, co ma miejsce w całym rozdziale dwunastym Ewangelii według św. Marka. Pytanie bowiem

postawiono tylko i wyłącznie dlatego, aby wymóc na Jezusie odpowiedź, która – niezależnie jak by brzmiała – zawsze byłaby dla niego niekorzystna. To jest istotą analizowanej perykopy – nie tyle sprawa dychotomii władzy, co konieczność oddania Bogu swego życia. Na zakończenie ukazał złe konsekwencje powiedzenia „Bogu – co Boskie, cesarzowi – co cesarskie", przez co próbuje się odebrać Bogu prawo do stanowienia o swoim stworzeniu i sztucznie podzielić świat na dwie części, z których jedna miałaby być od Boga rzekomo niezależna.

Ks. bp dr hab. Andrzej Czaja z Uniwersytetu Opolskiego (UO), w wystąpieniu „Polityka w Kościele" podkreślił rozróżnienie pomiędzy działalnością polityczną a poglądami politycznymi. Tej pierwszej duchowni nie mogą uprawiać, bo zamyka to kapłana na innych. Jezus zawsze rozmawiał ze wszystkimi – podkreślił ks. biskup – zatem tam, gdzie jest możliwy dialog, wymagana jest także cierpliwa otwartość, o czym część hierarchii dziś zapomina. Władzy państwowej należy się elementarny szacunek. Władza zaś nie może się domagać milczenia Kościoła w kwestiach polityki rozumianej jako troska o dobro wspólne. Kościół ma bowiem prawo do reakcji, kiedy władza polityczna próbuje ingerować w praktyki religijne oraz kiedy zagrożona jest godność osoby ludzkiej. Ma prawo reagować na wszystko, co dotyczy ładu moralnego wspólnot politycznych. Zwracają na to uwagę dokumenty Kongregacji Wychowania Katolickiego dotyczące formacji kapłanów. Takie uzasadnione reakcje Kościoła nie powinny jednak przypominać ataków z pozycji arbitra, ale mają być spokojnym reagowaniem na nowe sytuacje i napięcia. Biskup Czaja wskazał również na potrzebę poszukiwania sposobów formowania sumień nie przez słowną, nieadekwatną ostrość, ale przez ukazanie piękna katolickiej nauki społecznej. Zakończył postulatem o właściwej formacji politycznej wiernych i homilistów, dzięki której czuliby oni ducha chrześcijańskiego w uprawianiu polityki. Kościołowi w Polsce życzył stworzenia ośrodków dobrej katolickiej nauki społecznej, które szybko i roztropnie reagowałaby na sprawy życia społeczno-politycznego.

Ostatnim głosem sesji pierwszej był referat ks. dra Grzegorza Strzelczyka z zakładu Teologii Dogmatycznej WTL UŚ, pt. „Teologia polityczna?". Wyszedł on od analizy definicji teologii politycznej według Johanna B. Metza, który pojmuje ją krytycznie, jako próbę sformułowania przesłania eschatologicznego stosownie do warunków, w jakich funkcjonuje współczesne społeczeństwo. Tym bardziej jest to konieczne w dobie zbytniego wycofania chrześcijan ze sfery politycznej, co wypływa z indywidualizacji przeżywania wiary. Brakuje ambicji, by owo doświadczenie przekładać na życie społeczne. Teologia polityczna Metza jest zatem reakcją na pewną stagnację teologii, która w czasie powstania analizowanej definicji (lata 70. XX w.) zamknęła się w badaniu zagadnień doktrynalnych, bez ukazywania ich wpływu na życie społeczne. Jesteśmy odpowiedzialni za kształt świata, ponieważ w czasie Paruzji – jak uczy św. Paweł – zostanie on przemieniony. Przemianie będzie podlegało to, co człowiek wypracuje, w jakim stanie świat temu momentowi odda. Teologia ma za zadanie, wychodząc od chrystologii (pamięć)

rozlać tę naukę na wszystkie sfery życia człowieka (narracja), któremu winna pomóc w otwarciu się na Boży plan zbawienia (tożsamość). Wiara jest pamięcią o wydarzeniach zbawczych, należy je ciągle opowiadać w orędziu – kerygmacie, by nadać ludzkości właściwą tożsamość. Chrystusowe wychowywanie do świętości pozostaje w stałej relacji do świata właśnie w sensie społeczno-politycznym. Nie można sprywatyzować eschatologicznych treści Objawienia, stąd ks. Strzelczyk za Metzem wskazał na wielką odpowiedzialność teologii w solidarnym przygotowaniu człowieka na moment sądu nad światem, co ma polegać na nieustannym korygowaniu stanu ludzkości oraz samej teologii (autokorekta). Zaangażowanie w narrację historii zbawczej umiejscawia w niej samego opowiadającego. Teologia polityczna często atakuje teologię scholastyczną za znikomy wpływ na budowanie dobrych struktur społeczno-politycznych. W ostatniej części wykład traktował o genezie powstania i statucie metodologicznym teologii wyzwolenia. Prelegent ukazał, mimo jej cieni, także pozytywne aspekty. W tym miejscu słuchacze wykładu mieli za zadanie rozpoznać autora cytatu mówiącego o Ewangelii jako drodze do wyzwolenia człowieka. Okazał się nim sługa Boży Franciszek Blachnicki. Taki zabieg uwydatnił niuans błędu ideologizacji popełnionego przez teologów Ameryki Łacińskiej, którzy na kryzys biedy powstałej na skutek dzikiego kapitalizmu zaaplikowali „lekarstwo" marksizmu zamiast, skoncentrowanego na Chrystusie – Słudze, kerygmatu Ewangelii głoszonego w jedności z Kościołem. W konkluzji autor wystąpienia przestrzegł przed błędnym złudzeniem, że polityka jest sprawą zewnętrzną w stosunku do Kościoła i teologii, i zaapelował o pokorę w uprawianiu teologii politycznej.

Dyskusja zamykająca pierwszą sesję przybrała schemat: refleksja i pytanie słuchacza – odpowiedź prelegenta. Doprecyzowano zatem niejasne dla uczestników fragmenty wystąpień. W dyskusji nie było polemiki. Głos zabrali bp Andrzej Czaja i księża: Wiesław Przyczyna, Piotr Mazurkiewicz (łącze internetowe z Brukselą), Artur Malina, Andrzej Draguła, Grzegorz Strzelczyk, Henryk Sławiński (UPJPII). Wnioski dyskusji: konieczność otwartości Kościoła na dialog z antyteistycznymi ideologiami, które paradoksalnie stają się wtedy przyczyną jego wzrostu; potrzeba naukowego opracowania polskiej teologii wyzwolenia w wydaniu m.in. ks. Franciszka Blachnickiego i ks. Jerzego Popiełuszki; niebezpieczeństwo instrumentalizacji teologii politycznej; znaczenie integralności i jedności w nauczaniu Kościoła; potrzeba powołania ośrodków kształcących świeckich fachowców nauk społecznych.

Sesję drugą, którą poprowadził ks. prof. dr hab. Włodzimierz Broński, rozpoczął wykład ks. dra Piotra Niteckiego z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (PWT) pt. „Polityka w przepowiadaniu Jana Pawła II, kard. Stefana Wyszyńskiego, bł. ks. Jerzego Popiełuszki". Prelegent najpierw przypomniał nauczanie Vaticanum Secundum dotyczące stosunku chrześcijan do polityki. Polityka to z jednej strony aktywne zaangażowanie w budowanie organizmu politycznego z poszanowaniem autonomii państwa (zadanie ludzi świeckich), z drugiej zaś strony

roztropna troska o dobro wspólne, o respektowanie praw człowieka i przestrzeganie zasad solidarności społecznej (zadanie duchownych i świeckich). Prymas Wyszyński znacznej części swych tekstów nie tworzył w oparciu o zaproponowany przez sobór podział, ale w swoim znakomitym rozeznaniu długo przed nim wyprzedzał tę . W skomplikowanej sytuacji społeczno-politycznej okresu komunistycznego nigdy nie czuł się budowniczym alternatywnych struktur społecznych ani nie określał się mianem przysługującego mu tytułu *interrex*. Pozostawał jednak wobec władzy opozycjonistą moralnym i adwersarzem obowiązującego prawa, krzywdzącego bezbronnych. Sprzeciwiał się ateizacji. Identyfikował się z narodem, a nie z państwem. Władza traktowała go więc jako wroga politycznego, który jest zagrożeniem systemu i struktur partii. Jan Paweł II, uformowany w podobny sposób, umocnił nauczanie społeczno-polityczne trwałymi podstawami antropologicznymi, etycznymi oraz wzbogacił o aspekt nowej ewangelizacji. Realizował te wytyczne przez cały pontyfikat, zwracając uwagę, szczególnie kapłanom, aby byli obecni w tych obszarach bardzo mocno i – jak to określił prelegent – „po kapłańsku". Różnice pomiędzy przepowiadaniem tych postaci wynikały jedynie ze spectrum adresatów: Kościół w Polsce – Kościół powszechny. Prelegent w opisie nauczania bł. ks. Popiełuszki jako znaczące podkreślił jego męczeństwo, samotność i budzenie nadziei. Błogosławiony nie specjalizował się naukowo w KNS, ale był zawsze wierny nauczaniu Kościoła i decyzjom przełożonych, cechowało go też otwarcie w dyskusji z przeciwnikami, w których także dostrzegał ofiary systemu. Wpływ myśli Wyszyńskiego i Jana Pawła II jest w nauczaniu Popiełuszki ewidentny, co wyraża się przede wszystkim w obronie godności osoby ludzkiej i w rozumieniu polityki jako troski o dobro wspólne narodu i świata.

Ks. dr hab. Henryk Sławiński, adiunkt Katedry Komunikacji Religijnej na UPJPII, wygłosił wykład pt. „Problematyka polityczna w kazaniu". Rozpoczął swoje przedłożenie od definicji kazania i polityki. Kazanie jest działaniem Boga, przez co wywołuje On dialog z człowiekiem i ma wzbudzić wiarę. Bóg przez kazanie interweniuje w życie słuchaczy, jest ono głoszone poza liturgią (poza sakramentami, sakramentaliami i liturgią godzin), co odróżnia je od homilii. Kazanie implikuje większą swobodę w ustaleniu objętości, tematu, doboru tekstów biblijnych. Jedną z podstawowych cech, które łączą je z homilią, jest chrystocentryzm. Definicje polityki pokrywały się z propozycjami poprzednich prelegentów. Ks. Sławiński przywołał stwierdzenie Hansa G. Shetlera, że skoro słowo Boże jest zawsze krytyczne wobec społeczeństwa i religii, to każde kazanie ma odcień polityczny. Shetler dokonuje jednak rozróżnienia między kazaniem politykującym (religijna agitacja, sankcjonowanie ludzkich przekonań, wiązanie doktryny z jedną partią, pogwałcenie wolności wyborów politycznych słuchaczy) a politycznym (pomaga wierzyć w obecność i działanie Boga w dziejach ludzkości). Co warte podkreślenia, prelegent przywołał także dwa ważne dokumenty: notę doktrynalną Kongregacji Nauki Wiary o postępowaniu katolików w życiu politycznym stwierdzającą, że „autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i ko-

ścielnej jest wartością przyswojoną i uznawaną przez Kościół" oraz kanon KPK zakazujący duchownemu deklaratywnego wiązania się z jakąkolwiek partią polityczną, ale zobowiązujący go do „zacieśniania z wszystkimi ludźmi braterskich więzi". Nadmienił także, że w protestanckich wspólnotach kościelnych zakaz taki nie istnieje, a pastorzy są wezwani jedynie do ostrożności w tej materii. Jeśli pastor otrzymałby np. mandat poselski, przydziela się mu urlop duszpasterski, a po zakończonej kadencji powraca do posługi. Nawoływanie przez kaznodzieję katolickiego do popierania konkretnej partii, a wzbudzanie awersji do innej, profesor określił jako mający znamiona manipulacji przejaw arogancji kaznodziei, brak poszanowania wolności sumienia słuchaczy i nadużywanie sakralnego autorytetu moralnego. Na ambonie chodzi przede wszystkim o kształtowanie ludzkich sumień, co jest o wiele trudniejsze, dlatego nierzadko zaniechane. Dozwolone są natomiast następujące typy kazań politycznych: narracyjne, mające charakter laudacji lub lamentu nad jakimś tragicznym wydarzeniem; oceniające, które w świetle Bożego słowa krytycznie opisuje niepokojące decyzje polityczne, uwrażliwia na niesprawiedliwość, ale też kreśli perspektywę rozwiązania problemów; apelujące, które wywiera presję na zmianę sytuacji politycznej nielicującej z godnością osoby ludzkiej i sprawiedliwością społeczną. Każdy z powyższych modeli wymaga od kaznodziei bardzo dobrego przygotowania się, fachowej krytyki źródeł, także we współpracy ze świeckimi specjalistami, a nawet z przeciwnikami.

Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Bogusław Migut, kierownik Katedry Duchowości Liturgicznej na Wydziale Teologii KUL. Wystąpił z wykładem pt. „Liturgia między teologią a polityką". Jeżeli liturgia jest środkiem skutecznego i efektywnego komunikowania zbawienia osobie ludzkiej, jeżeli dopełnia obraz Chrystusa w człowieku i umożliwia Mu mówienie do człowieka, to może być w niej miejsce tylko dla polityki rozumianej w duchu encykliki *Laborem exercens* (nr 20) jako dobro wspólne. Pojęcie dobra wspólnego precyzuje z kolei konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, widząc w nim służbę człowiekowi w dążeniu do własnej, zadanej nam przez Stwórcę doskonałości (por. nr 74). Główną tezą wykładu było stwierdzenie, że liturgia jest dokładnie pośrodku tak rozumianej teologii i polityki, co broni ją przed dewocyjnością, rytualizmem z jednej strony, a instrumentalizacją i upolitycznieniem z drugiej. Cytowany Merio Scattola stwierdza, że centrum liturgii jest Chrystus obejmujący grzech miłością, posłuszeństwem i ofiarą, która z kolei rodzi Kościół nieustannie ją potem uobecniający w Eucharystii. Dzięki temu nieustannie wydarza się historia zbawienia, której liturgia służy. Zatem nie ma rozdźwięku między świątynią a życiem, ale obie przestrzenie Chrystus łączy w jedno. Człowiek czerpie w liturgii siły do dalszej drogi w stronę zbawienia i Eucharystia ma go umacniać w przemianie życia na lepsze. Stąd konkluzja wiedzie w kierunku stwierdzenia, że polityka w liturgii, o ile się pojawi, jako przebłysk życia, winna w sposób wierny umocnić relację człowieka do Boga i bliźniego, ku jedności duchowej i społecznej.

Trzecim wystąpieniem był wykład ks. Wiesława Przyczyny, w którym stawiał następujące pytania: czy w homilii jest miejsce na politykę, czy homilia eucharystyczna jest właściwym miejscem wyrażania przez Kościół sądów moralnych odnoszących się do polityki, do czego Kościół ma prawo (por. KDK 76). Jeśli homilia jest zdefiniowana przez Sobór Watykański II jako część liturgii (por. KL 52), to wszystkie cechy liturgii omówione w poprzednim wykładzie ks. Przyczyna odniósł także do homilii – Chrystus homilią zbawia, uświęca, homilia jest częścią ofiary. Przyjmując również poprzednie definicje polityki, analizował homilię jasnogórską z 15 sierpnia 2011 roku wygłoszoną na Mszy św. dożynkowej. Wybrał ją z następujących powodów – wiele jej wątków odnosiło się explicite do polityki, była transmitowana, wygłosił ją biskup, który według KPK odpowiada za posługę słowa. Ks. Przyczyna podkreślił, że tej samej analizie można by poddać jeszcze kilka innych jednostek homiletycznych wygłoszonych przez biskupów i prezbiterów. Na bazie wiedzy o homilii eucharystycznej prelegent pytał o zasadność poruszania w niej kwestii przyczyn katastrofy smoleńskiej i sugerowania przez kaznodzieję niewłaściwego przebiegu śledztwa, pytał o sens poruszania sprawy opodatkowania pielgrzymów przybywających na Jasną Górę oraz wskazania na brak zainteresowania ze strony rządu tematem żywności genetycznie modyfikowanej, pytał także o związek uroczystości Wniebowzięcia NMP z poruszanym w homilii problemem hazardu, analizował sugestię kaznodziei, aby „wyzwolić się z wpływów sąsiada zza wschodniej granicy". Ks. Przyczyna zauważył, że tego typu odniesienia według nauczania Benedykta XVI znajdują się całkowicie poza kompetencjami religii. Analizowana mowa, według ks. Przyczyny, bardziej odpowiadała przemowie na wiecu niż homilii w czasie liturgii. Odnosząc się do KL 103 oraz 54 punktu instrukcji *Inter Oecumenici* z 1964 roku, profesor podkreślił konieczność głoszenia w homiliach słowa Bożego, opowiadania misterium życia Chrystusa, Jego Matki, których fragmenty wierni słyszą w przygotowanych przez Kościół lekcjonarzach, używanych według odpowiednich przepisów, a jeśli już kaznodzieja odnosi się do kwestii społecznych, to winien je wyjaśnić w świetle usłyszanego przed homilią słowa Bożego. W przeciwnym razie, choć przemówienie jest mądre i odkrywcze, to jednak nie ma mocy zbawczej, ponieważ jest przemówieniem ludzkim, a nie Bożym. Owszem, może poruszyć słuchacza, ale nie zbawia, nie uświęca. W konkluzji prelegent zaznaczył, że homilia eucharystyczna nie jest dobrym miejscem do zajmowania się polityką, nawet w sensie szerokim, bardziej nadaje się do tego kazanie, przemówienie czy konferencja, ale tylko i wyłącznie poza liturgią.

Sesję II również zamknięto dyskusją. Głos zabrali księża: Jan Twardy, Henryk Sławiński, Wiesław Przyczyna, Stanisław Dyk (KUL), Ireneusz Neznal (proboszcz, diec. tarnowska), Grzegorz Strzelczyk. Wnioski dyskusji były również częściowo postulatami i zasugerowały nowe pola badawcze dla homiletyki, a przestawiają się następująco: w literaturze polskojęzycznej temat polityki na ambonie nie jest dotychczas opracowany, w przeciwieństwie do niemiecko- i anglojęzycznej, gdzie

pojawia się od połowy XIX w.; polska homiletyka nie posiada danych statystycznych, które ilustrowałyby zjawiska występowania homilii politykujących; kapłan głoszący słowo Boże nigdy nie występuje we własnym imieniu, ale mieści się zawsze w strumieniu misji zbawczej Chrystusa i Kościoła; sugestia przeprowadzenia badań dotyczących wykorzystania programów duszpasterskich w praktyce Kościoła w Polsce; poruszanie na ambonie tematów społeczno-politycznych pozytywnych, szczególnie wtedy, kiedy zagadnienia społeczno-polityczne są sugerowane przez teksty święte; merytoryczne przygotowanie się kaznodziei do homilii z treściami politycznymi.

Ostatnią – trzecią częścią sympozjum – była uroczystość wręczenia księgi jubileuszowej ks. prof. drowi hab. Janowi Twardemu. Laudację wygłosił ks. prof. Kazimierz Panuś (UPJPII). Zostały także odczytane listy gratulacyjne opublikowane w „Studiach Pastoralnych", nr 7, gdzie zamieszczono także opracowania dorobku naukowego J. Twardego (por. ss. 11–91).

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 368–372

Ks. Kazmierz Panuś
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
Wydział Teologiczny

Laudacja z okazji wręczenia księgi jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Janowi Twardemu

(Katowice 13 października 2011)

Czcigodny Księże Profesorze – Jubilacie!

Optimi Auditores!

„Słowo jest wielkim mocarzem, który chociaż bardzo niepokaźne i niepozorne posiada ciało, dokonuje rzeczy najbardziej boskich: może bowiem uwolnić od strachu, odjąć smutek i wywołać radość" – stwierdzał już w V w. przed Chr. Gorgiasz z Leontinoj, najwybitniejszy z greckich sofistów. Ta moc słowa ludzkiego dodatkowo potęguje się i wzrasta, kiedy poprzez nie wyrażane jest słowo Boże.

Problemy te doskonale zna ks. prof. dr hab. Jan Twardy i to w dwojaki sposób: jako głosiciel słowa Bożego, od 20 czerwca 1965 roku, kiedy to otrzymał święcenia kapłańskie, i jako teoretyk, po podjęciu obowiązków wykładowcy homiletyki w Instytucie Teologicznym – Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu (od 1982 roku) oraz na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach (od 2001 roku). Tym samym wyrażane przez niego opinie na tematy kaznodziejstwa mają doniosłe znaczenie, zespalają bowiem doświadczenie praktyka z wnikliwymi poszukiwaniami teoretyka.

W swej książce profesorskiej, zatytułowanej *Aktualizacja słowa Bożego w kaznodziejstwie* (Przemyśl 2009, ss. 432), stanowiącej najbardziej dorodny kłos w jego spuściźnie naukowej, nasz Jubilat zajmuje się istotnym problemem homiletycznym. „Aktualizacja – stwierdza na s. 140 – polega na konfrontacji kerygmatu z życiem słuchaczy". Innymi słowy jest to „proces wiernego przekazu

słowa Bożego, łącznie z uwydatnianiem jego wartości egzystencjalnych" (s. 189). Nie jest to proces łatwy. Jakkolwiek bowiem podstawowe sytuacje egzystencjalne, takie jak: narodziny, dojrzewanie, miłość, grzech, przemijanie i śmierć są te same, to przecież nieustannie zmieniają się warunki życia, w których dokonywana jest aktualizacja słowa Bożego.

Badając złożoność tych spraw, Dostojny Jubilat sięga do poszukiwań różnych homiletów, głównie niemieckich. Sam jest bowiem aktywnym członkiem Arbeitsgemeinschaft für Homiletik (Zrzeszenia Homiletów Niemieckiego Obszaru Językowego) z siedzibą w Würzburgu, ma osobiste kontakty z wieloma homiletami, jak chociażby z doktorem Aloisem Schwarzem, co zaowocowało wydaniem w języku polskim podręcznika tego austriackiego uczonego *Praxis der Predigterarbeitung. Neue Homiletik* (polskie wydanie: *Jak pracować nad kazaniem?*, Warszawa 1993) i pracował w kilku parafiach austriackich w ramach urlopu wakacyjnego. Poznanie badań nad aktualizacją słowa Bożego w niemieckim obszarze językowym skłoniło ks. Twardego do przekonania, iż proces aktualizacji kerygmatu przechodzi najpierw przez fazę asocjacji, gdyż kaznodzieja kojarzy myśli i wyobrażenia związane z pewnym tekstem, tematem, problemem, a następnie przez fazę bisocjacji, w której swe skojarzenia i pomysły konfrontuje ze słowem Bożym i z rzeczywistymi potrzebami słuchaczy. Ks. Twardy podziela więc przekonanie homiletów niemieckich, iż aktualizacja odbywa się w polu napięcia, jakie występuje pomiędzy kerygmatem i życiem, nauką Kościoła i życiem słuchaczy, tekstem biblijnym i sytuacją egzystencjalną.

Aktualizacji zbawczych słów i czynów Boga służyć ma cała praca nad kazaniem, od pierwszego spotkania z tekstem biblijnym aż po końcowe, symboliczne „Amen", a nawet dalej, gdyż kaznodzieja winien śledzić rozwój posianego słowa Bożego w duszach ludzkich. Trudno nie zgodzić się z Autorem, iż w procesie aktualizacji słowa Bożego trzeba korzystać nie tylko z pozabiblijnych źródeł teologicznych, ale także ze źródeł antropologicznych, które zapewnią mu poznanie treści egzystencjalnych. Godne docenienia jest w tym względzie podkreślenie wartości literatury pięknej, nawet tej „spod znaku sprzeciwu wobec Kościoła" (s. 278) oraz sztuki, która dla człowieka żyjącego w cywilizacji, określanej mianem „cywilizacji obrazu", ma wiele możliwości otwierania nowych horyzontów i stawiania podstawowych pytań egzystencjalnych.

Homileta przemyski, niczym ewangeliczny ojciec rodziny (por. Mt 13,52), wydobywa ze skarbca polskiej homiletyki rzeczy stare i nowe, zapoznając czytelnika z myślą polskich homiletów okresu międzywojennego, przed- i posoborowego, aż po współcześnie żyjących. W swoim dorobku naukowym przywołuje wielkie postacie polskiej homiletyki, księży profesorów: Zygmunta Pilcha, Mariana Rzeszewskiego, Mieczysława Brzozowskiego, Antoniego Lewka, Edwarda Stańka i innych.

W dorobku naukowym ks. Twardego znaleźć można wiele istotnych stwierdzeń, charakteryzujących stan polskiej homiletyki. Ich wartość jest tym cen-

niejsza, że ich Autor zna doskonale to środowisko. W latach 1998–2003 pełnił bowiem funkcję przewodniczącego Sekcji Homiletów Polskich, i trzykrotnie (w latach 1993–1998, 2003–2008) wiceprzewodniczącego tego gremium, aktualnie noszącego nazwę Stowarzyszenie Homiletów Polskich. Ks. Twardy dostrzega więc duży wpływ na polską homiletykę homiletyk obcojęzycznych, zwłaszcza niemieckiej, przez co staje się ona mało oryginalna. Nie jest to jednak zjawisko nowe. Ta nieoryginalność polskiej myśli homiletycznej ciągnie się od stuleci. Homiletyka w Polsce współczesnej wciąż jeszcze przeżywa trudny okres. Na teorię i na praktykę kaznodziejstwa miał i ma nadal duży wpływ kryzys kultury humanistycznej w naszym społeczeństwie spowodowany m.in. przewlekłym niedomaganiem szkolnictwa, zwłaszcza średniego. Wszystko to w połączeniu z nielicznym środowiskiem polskich homiletów pozostawia wiele do życzenia. Dość powiedzieć, że liczba samodzielnych pracowników naukowych z zakresu homiletyki nadal nie przekracza dziesięciu osób.

Ksiądz Profesor, jakkolwiek nie jest biblistą z wykształcenia, okazuje się być świetnie zorientowany w wielu kwestiach egzegetycznych. Widoczne są tu wpływy znakomitej szkoły biblijnej ks. prof. Józefa Kudasiewicza, pod którego kierunkiem powstała praca doktorska ks. Twardego: *Cuda Jezusa w przepowiadaniu według współczesnej homiletyki niemieckiej* (Lublin 1982). Dzieło to, znacznie przeredagowane, zostało później wydane drukiem pt. *Głoszenie cudów Jezusa dzisiaj* (Kielce 2001) i stanowi pierwszą po habilitacji publikację książkową w dorobku naukowym przemyskiego homilety. Wdzięczność dla swego promotora wyraził ks. Twardy, publikując w „Kieleckich Studiach Teologicznych" (tom 1, Kielce 2003) obszerne studium, analizujące teorię i praktykę kaznodziejską w ujęciu ks. prof. J. Kudasiewicza.

Przemyski homileta kładzie również duży nacisk na rolę modlitwy w posłudze kaznodziejskiej. Temu zagadnieniu poświęcił swoją książkę pt. *Aby słowo wydało plon. O modlitwie głosiciela i słuchacza słowa Bożego* (Katowice–Ząbki 2005, ss. 239). Podczas gdy współczesny aktywizm kładzie akcent jedynie na doskonalenie technik przemawiania, ks. Twardy przypomina obecną stale w tradycji chrześcijańskiej zasadę, trafnie wyrażoną przez św. Augustyna w *De doctrina christiana*, iż kaznodzieja chrześcijański „zanim zostanie mówcą, winien być wpierw módlcą" („primum orans quam orator" – IV, 15, 32).

Swoim zwyczajem ks. Jan Twardy porusza podjęte zagadnienie najpierw od strony teoretycznej, ukazując potrzebę i miejsce modlitwy w życiu i posłudze kaznodziei oraz słuchacza, po czym w drugiej części opracowania zamieszcza duży wybór 102 modlitw, jakimi mogą się posługiwać kaznodzieje, aby ich posługa słowa była skuteczna, i słuchacze, aby z tej posługi mogli wynieść jak najwięcej duchowego dobra. Ta antologia modlitw kaznodziejów i słuchaczy, w większości tłumaczonych z języków obcych, stanowi znakomity wzór i pomoc w zwracaniu się do Boga o łaskę – z jednej strony głoszenia, a z drugiej – słuchania słowa Bożego. Cenną pomocą w głoszeniu i słuchaniu słowa Bożego są również zamieszczone w tej książ-

ce wypowiedzi Kościoła na temat modlitwy głosicieli i słuchaczy słowa, wzory rachunku sumienia oraz 23 wiersze księdza Jana Twardowskiego, nawiązujące do kaznodziejskiej posługi słowa. Powstała w ten sposób pierwsza w historii polskiej homiletyki antologia modlitwy głosiciela i słuchaczy słowa Bożego, wyrastająca z głębokiego przekonania całej tradycji chrześcijańskiej, iż *aby słowo wydało plon*, konieczna jest modlitwa jednych i drugich.

Ks. Jan Twardy ma też w swym dorobku naukowym cenną rozprawę habilitacyjną pt. *Koncepcja pracy twórczej nad kazaniem. Inspiracje psychologiczne w niemieckojęzycznych publikacjach homiletycznych 1970-1996* (Rzeszów 1998, ss. 399), na podstawie której 17 listopada 1998 roku otrzymał na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej (homiletyki). Praca ta wniosła istotny wkład do naszej wiedzy na temat współczesnej homiletyki niemieckiej i pozwala uznać jej Autora za jednego z niewielu wybitnych znawców tego przedmiotu. Zostało to docenione przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, który od 2001 roku zatrudnia Księdza Profesora i na którym w ostatnich miesiącach przeprowadził przewód profesorski, zyskując 4 sierpnia 2011 prezydencki dyplom nadający mu ten najwyższy tytuł naukowy w Polsce. W katowickim Wydziale Teologicznym ks. Twardy prowadzi wykłady kursoryczne, wykład monograficzny i seminarium naukowe z homiletyki. Efektem tych wysiłków są już wypromowani na tym wydziale trzej doktorzy.

Zagadnienia związane z teorią kaznodziejstwa i ze współczesną problematyką homiletyczną zna ks. prof. Jan Twardy również jako recenzent 3 prac habilitacyjnych (ks. dr Włodziemierz Broński, ks. dr Stanisław Dyk, ks. dr Leszek Szewczyk), 2 rozpraw doktorskich (ks. mgr lic. Zbigniew Kosik, ks. mgr lic. Zbigniew Wyka) oraz 44 prac magisterskich. Świadczą ponadto o tego rodzaju kompetencji liczne referaty wygłaszane przez Jubilata na rozmaitych konferencjach krajowych i zagranicznych.

Do prezentowanego w tej uroczystej chwili dorobku naukowego ks. prof. dr. hab. Jana Twardego zaliczyć trzeba oprócz książek blisko 60 artykułów naukowych zamieszczonych w czasopismach specjalistycznych z dziedziny teologii i w pracach zbiorowych, 13 poważnych recenzji z publikacji fachowych, w tym także niemiecko- i anglojęzycznych, oraz kilka pomniejszych tekstów naukowych i popularyzatorskich, głównie kazań. Teksty te ukazują szerokie spektrum zainteresowań i możliwości naukowych Jubilata, który od problematyki historycznej przechodzi często i w sposób naturalny do zagadnień współcześnie nurtujących polską homiletykę, a także – co bardzo ważne – całą kulturę religijną w Polsce. Za szczególnie interesujące pod tym względem uważam prace poświęcone formacji kaznodziei oraz kazaniom pasyjnym, eucharystycznym i maryjnym.

Powinienem wreszcie na koniec zwrócić uwagę na skromną objętościowo, ale wyrazistą i cenną część dorobku Księdza Profesora, a mianowicie na historię kaznodziejstwa. Interesujące dla poznania mistrzów ambony są jego studia

poświęcone kilku wybitnym kaznodziejom. Z tej grupy podkreślę tylko artykuły poświęcone ks. Piotrowi Skardze SJ, któremu dedykowany został – także z woli Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej – rok 2012. Mija bowiem 400 lat od śmierci słynnego kaznodziei królewskiego.

Dostojny Księże Jubilacie! W tej uroczystej chwili życia środowisko polskich homiletów, tak bliskie Twemu sercu, wyraża Ci serdeczne słowa uznania i wdzięczności za „już", a zarazem gorąco prosi o „jeszcze". O tym, co zawiera się w słowie „już" starałem się przed chwilą powiedzieć, choć wielkość Twoich dokonań z całą pewnością będzie wymagała jeszcze gruntowniejszych naukowych analiz. Przyszłość jest zawsze w ręku Boga, dlatego naszą prośbę o „jeszcze" kierujemy najpierw do Niego, by pozwolił Ci nadal, oby jak najdłużej, w dobrym zdrowiu, ubogacać Kościół w Polsce i nas wszystkich swoją posługą profesorską.

Drogi Księże Profesorze, niech widocznym wyrazem naszej wdzięczności będzie także ta księga pamiątkowa, którą teraz chcemy Ci wręczyć.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 373–378

Ks. Rafał Skitek
Papieski Uniwesytet Gregoriański
Wydział Nauk Społecznych

Sprawozdanie z prezentacji książki *Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II ai pellegrini di Piekary Śląskie, santuario della Madre della Giustizia e dell'Amore Sociale*

(Rzym 25 października 2011)

25 października 2011 roku na Wydziale Nauk Społecznych przy Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie odbyła się prezentacja książki *Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II ai pellegrini di Piekary Śląskie, santuario della Madre della Giustizia e dell'Amore Sociale.* Omawiana publikacja jest zbiorem homilii, przemówień i orędzi bł. Jana Pawła II skierowanych do pielgrzymów piekarskich, zarówno z czasów jego posługiwania w Krakowie, jak i na Stolicy Apostolskiej. Warto zaznaczyć, że pomysł przetłumaczenia papieskich tekstów na język włoski zrodził się przed kilkoma laty, podczas męskiej pielgrzymki do Piekar Śląskich, jako owoc rozmowy ks. abpa Damiana Zimonia z prof. Rocco Buttiglione, wielkim znawcą dzieł Karola Wojtyły.

Poza wybitnymi prelegentami, którzy zostali zaproszeni na wspomnianą prezentację: Hanną Suchocką, długoletnią ambasador Polski przy Stolicy Apostolskiej oraz wspomnianym już prof. Rocco Buttiglione, w spotkaniu wzięli udział goście z Polski i z zagranicy. Nie zabrakło również studentów Wydziału Nauk Społecznych Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie oraz z innych rzymskich uczelni.

W słowach powitania ks. prof. Daniel McDonald, wicerektor i dziekan Wydziału Nauk Społecznych przy Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, wyraził ogromną wdzięczność ówczesnemu metropolicie górnośląskiemu księdzu

arcybiskupowi Damianowi Zimoniowi za wydanie i sfinansowanie prezentowanej publikacji. Zauważył, że umożliwienie czytelnikowi włoskiemu lektury niepublikowanych wcześniej tekstów bł. Jana Pawła przypada dokładnie w 120. rocznicę promulgowania przełomowej encykliki papieża Leona XIII *Rerum novarum*. Ten papieski dokument, uważany za pierwszą encyklikę społeczną, zachęca do refleksji nad tzw. kwestią robotniczą, przede wszystkim nad prawami pracowników i znaczeniem sprawiedliwości w kontekście pracy. Encyklika *Rerum novarum* pokazuje również, że droga do sprawiedliwości, będącej przeciwieństwem wyzysku i obojętności, jest w pewnym sensie formą niekończącej się pielgrzymki. Podjęcie walki o sprawiedliwość to zadanie, przed którym staje każdy człowiek, niezależnie od epoki dziejowej, w której przyszło mu żyć. Ukazuje to coroczna pielgrzymka młodzieńców i mężczyzn do Piekar Śląskich, gdzie Maryja czczona jest jako Matka Miłości i Sprawiedliwości Społecznej. Tam, na piekarskim wzgórzu bł. Jan Paweł II – pierwszy papież robotnik – upominał się o prawa pracowników proklamując Ewangelię pracy. Przypominając za Księgą Rodzaju (por. 1,26), że każdy człowiek powołany jest do pracy, wskazywał jej wartość i podmiotowy charakter. Człowiek, który wykonuje pracę, nie jest bowiem jedynie środkiem produkcji, ale jest przede wszystkim podmiotem pracy, mającym podczas całego procesu produkcyjnego pierwszeństwo przed kapitałem, środkami produkcji i modelem organizacji pracy.

Kontekst historyczno-polityczny piekarskich pielgrzymek omówiła ambasador RP przy Stolicy Apostolskiej Hanna Suchocka. Podkreślając głębokie tradycje piekarskiej pielgrzymki, odbywającej się pierwotnie w trudnych czasach komunizmu, zwróciła ona uwagę na jej wyjątkowość i specyfikę w skali światowej. Istotnie, tak licznie przybywający mężczyźni i młodzieńcy do Pani Piekarskiej to niezwykłe zjawisko społeczno-religijne.

Bez wątpienia dla ówczesnych władz komunistycznych pielgrzymki piekarskie były wielkim zagrożeniem. Dlatego z tak wielkim niepokojem obserwowano gromadzących się licznie mężczyzn, którzy w skupieniu wsłuchiwali się w słowa swoich pasterzy. Kościół katolicki widział w nich jednak ogromną szansę. Dla kard. Wojtyły piekarskie spotkania stanowiły doskonałą okazją do właściwego kształtowania postaw i sumień mężczyzn – zarówno w ich życiu rodzinnym, jak i społecznym – według zasad nauczania społecznego Kościoła. Pielgrzymki piekarskie stały się więc niejako wykładnią katolickiej nauki społecznej w Polsce.

Już podczas swojej pierwszej wizyty w Piekarach Śląskich w 1965 roku – jak zauważyła Hanna Suchocka – ówczesny biskup krakowski wyjaśniał tożsamość narodu polskiego, osadzonego mocno na wartościach chrześcijańskich. Odwołując się do dobiegającej końca Wielkiej Nowenny Milenijnej przygotowującej naród polski do uroczystych obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski, kard. Wojtyła wskazał na ścisły związek pomiędzy chrześcijaństwem i państwowością polską. Te kwestie poruszył również w swoim wystąpieniu prof. Rocco Buttiglione.

Wyczekiwany rok 1966 był nie tylko czasem obchodów Millennium Chrztu Polski, ale także okresem ogromnych napięć na linii Kościół katolicki–władza komunistyczna. Z tego okresu (1966 i 1967) jak dotychczas nie udało się odnaleźć przemówień kard. Wojtyły. W roku 1968, kiedy w Europie Zachodniej miała miejsce rewolucja obyczajowa, w Polsce trwała walka o godność człowieka, wolność myśli i słowa, walka o pluralizm. Kard. Wojtyła, odwołując się do obchodzonego wówczas Międzynarodowego Dnia Środków Społecznego Przekazu, ukazywał, jaka jest ich rola i znaczenie w życiu społecznym. Zdaniem purpurata środki te nie mogę wysuwać oszczerstw czy oskarżeń pod adresem religii i Kościoła, gdyż ich zadanie polega na ukazywaniu prawdy w trosce o wiarygodny przekaz informacji.

Komentując wystąpienie kard. Wojtyły z roku 1971, Hanna Suchocka odnotowała najpierw ważną zmianę na szczycie władzy w PRL. Otóż miejsce Władysława Gomułki zajął Edward Gierek. W swoim wystąpieniu zwrócił się on do wierzących, czego nie czyniono wcześniej. Pani ambasador wysunęła tezę, że kard. Wojtyła celowo nie podjął w swoim piekarskim przemówieniu wątku politycznego. Jej zdaniem, to czas, w którym bacznie przyglądał się on, w jakim kierunku zmierzają działania nowej władzy. Stąd też sprawą fundamentalną, której kard. Wojtyła poświęcił swoje wystąpienie, była obrona życia ludzkiego w związku z coraz częstszymi praktykami i swobodnym dostępem do aborcji. W tym kontekście zostały wypowiedziane znamienne i dobrze znane nam słowa: „Ześlij Ducha Twego, a powstanie życie" – „i odnowisz oblicze ziemi"[1]. Słowa te wybrzmią jeszcze dobitniej osiem lat później na placu Zwycięstwa w Warszawie podczas I pielgrzymki do ojczyzny Jana Pawła II. Przywołanie Ducha Świętego to przede wszystkim zaproszenie do większej odpowiedzialności za podejmowane decyzje i zachęta do prawego życia w wymiarze zarówno osobistym, jak i społecznym.

W ocenie Hanny Suchockiej przemówienia kard. Wojtyły to także szeroko podjęty temat wolności i jej różne formy. Pragnął on zawsze, by wolność była właściwie rozumiana. Wielkim niebezpieczeństwem jest przecież skrajne odrzucenie wszelkich granic, gdyż to w konsekwencji nie prowadzi do wyzwolenia człowieka, lecz przeciwnie, do prawdziwej niewoli. Wolność tymczasem winna być ściśle związana z prawdą i postawą odpowiedzialności Odnosząc się w tym kontekście do historii Polski, Jan Paweł II stwierdził, że jedyną prawdziwą filozofią wolności, którą warto głosić, jest prawda krzyża Chrystusowego.

Na uwagę zasługuje przede wszystkim ostatnie piekarskie przemówienie kard. Wojtyły z roku 1978. Kazanie to – jak zasugerowała Hanna Suchocka – z jednej strony jest streszczeniem dotychczasowych jego wystąpień w Piekarach, zaś z drugiej wprowadza już w zagadnienia nowe, które staną mu się bliskie u progu

[1] K. Wojtyła, *W obronie życia – homilia wygłoszona w czasie pielgrzymki mężczyzn i młodzieńców, 30.05.1971 w Piekarach Śląskich*, w: *Dobrze Was rozumiem, nie obca mi praca. Kardynał Karol Wojtyła – Ojciec Święty Jan Paweł II w Piekarach Śląskich*, Katowice 2011[3], s. 28.

pontyfikatu. Zgodnie z wyznawaną zasadą, że człowiek jest sprawą wielką i podstawową, kard. Wojtyła wskazał na konieczność kierowania się w życiu społecznym kryteriami humanistycznymi. To kryteria, które w gruncie rzeczy są chrześcijańskie, a wyrażają się m.in.przez troskę o poszanowanie fundamentalnych praw człowieka, zarówno w życiu rodzinnym, jak i zawodowym.

Pani ambasador nie odniosła się w swym wystąpieniu do treści telegramów i listów Jana Pawła II nadesłanych ze Stolicy Piotrowej, nie skomentowała też słynnego przemówienia wygłoszonego na katowickim lotnisku Muchowiec podczas II papieskiej pielgrzymki do Polski w 1983 roku. Wówczas – z powodów organizacyjnych – Piekary przeniosły się niejako do Katowic, by tam przed wizerunkiem Śląskiej Gospodyni wybrzmiała Ewangelia pracy. Niemniej jednak syntetyczne i rzeczowe ukazanie kontekstu politycznego wygłoszonych w Piekarach przemówień może pomóc w lepszym zrozumieniu specyfiki zagadnień społecznych, do których odwoływał się kard. Wojtyła.

Inaczej omówił prezentowaną publikację prof. Rocco Buttiglione. Przypomniał on, że studiując uważnie trudne teksty filozoficzne Karola Wojtyły, trzeba pamiętać, że nie tylko był, ale i czuł się on przede wszystkim kapłanem. Poruszane zagadnienia natury filozoficzno-teologicznej oraz jego działalność literacka były niejako drogami, którymi konsekwentnie podążał, realizując swoją podstawową misję życiową, której na imię – kapłaństwo. Kard. Wojtyła dobrze wiedział, że sprawowanie sakramentów świętych i głoszenie Bożego słowa składające się na kapłańską posługę nie dokonują się w sposób abstrakcyjny i bezosobowy, lecz dotyczą konkretnej społeczności ludzkiej, w której są urzeczywistniane. Słowa wypowiadane, jeśli chcą do czegoś przekonać i mają być przez człowieka przyjęte, winny odnosić się do konkretnej rzeczywistości ludzkiej. Defekt wielu działań pastoralnych – jak zauważył prof. Buttiglione – polega na tym, że tak często nie są one osadzone w przestrzeni życia konkretnego człowieka lub w danej społeczności ludzkiej. Inaczej jest jednak w piekarskich przemówieniach kard. Wojtyły, które dotykają życiowych problemów człowieka, zarówno w wymiarze osobistym, jak i społeczno-politycznym.

Prof. Buttiglione zwrócił uwagę na zachodzący związek pomiędzy określoną formą pobożności (także maryjną) i przynależnością do zróżnicowanych grup regionalnych i społeczno-religijnych. Ta wielorakość i bogactwo form pobożności maryjnej nie stoi w sprzeczności z prawdą o Maryi jako jednej i jedynej Matce Bożej. Powiązanie danej formy pobożności maryjnej z mentalnością i sposobem życia określonej grupy społeczno-religijnej jest raczej dowodem konkretyzacji wiary, urzeczywistnianej w różnych społecznościach wierzących. Każda takowa społeczność (parafia, dekanat, diecezja, itp.) konstytuuje się dzięki wspólnym wartościom, poglądom, doświadczeniom, opiniom, ale także wielorakim trudnościom i problemom, które przeżywa. Dlatego tak różne są np. regiony Polski, różnią się także lokalne Kościoły. Kościół śląski, stojący od lat nieprzerwanie blisko ludzi ciężkiej pracy, odnajduje swoją tożsamość i profil duszpasterski w Piekarach Ślą-

skich, gdzie Maryja jako Matka Miłości i Sprawiedliwości Społecznej stoi na straży godności człowieka, zwłaszcza godności pracy ludzkiej i praw pracowników.

Możliwość przyjęcia wiary w sposób konkretny i osobowy (w danym miejscu i czasie) wyrażają zacytowane już wcześniej słowa ambasador Hanny Suchockiej: „Ześlij Ducha Twego, a powstanie życie" – „i odnowisz oblicze ziemi".Prof. Buttiglione wyjaśnił, że w tych właśnie słowach należy upatrywać ważnego odniesienia do konkretnej rzeczywistości życia człowieka i tego wszystkiego, co on przeżywa. Każda „ziemia" związana jest bowiem z wysiłkiem człowieka, codziennym trudem i zmaganiem. Słowa te przypominają także, że historia zbawienia nie jest zamknięta raz na zawsze poprzez Objawienie, ale trwa nadal w dziejach ludzkości. Dlatego nie można zrozumieć historii Polski bez tego, co bł. Jan Paweł II mówił na placu Zwycięstwa w Warszawie (2 czerwca 1979 roku). Nie można także zrozumieć historii Polski bez Chrystusa i obecności Pani Jasnogórskiej. A w odniesieniu do Kościoła katowickiego – jak stwierdza prof. Buttiglione – nie można zrozumieć historii Śląska bez Matki Bożej Piekarskiej i tradycyjnych pielgrzymek do piekarskiego sanktuarium. Historia Polski (i Śląska) poznała bowiem swoją wartość i tożsamość, stając się historią zbawienia poprzez modlitwę zwróconą do tej Obecności, która tę historię ożywiła. Zresztą ta Boża Obecność powołała do istnienia nie tylko naród Polski, ale wiele innych, np. Włochy.

Wewnątrz tak zarysowanej koncepcji konkretności kształtuje się idea narodu, odsłania się jego znaczenie oraz tożsamość. Zachodzi jednak ryzyko polegające na osłabieniu lub zatarciu dystynkcji pomiędzy różnymi regionami tworzącymi określoną wspólnotę narodową. Kard. Karol Wojtyła, będąc świadom tego zagrożenia zwykł mawiać o wartości narodu i o jego tożsamości, podkreślając jednocześnie całą specyfikę i bogactwo poszczególnych regionów czy wspólnot wierzących, także ludu śląskiego. W tym świetle warto przyjrzeć się, jak ukonstytuowany jest ów lud gromadzący się wokół Pani Piekarskiej. To może stać się przedmiotem dalszych analiz i badań naukowych.

W swoim referacie prof. Buttiglione odwołał się również do kategorii historyczności. Sposób, w jaki to czyni kard. Karol Wojtyła, dostrzegalny jest w kazaniach piekarskich; rzadziej zaś w dziełach filozoficznych. W tej historyczności – jak utrzymuje profesor – zawiera się coś, co jednoczy świadomość cywilną (obywatelską) ze świadomością religijną. Historia organizacji kościelnej w Polsce pociąga za sobą unifikację i stworzenie narodu. Widać to wyraźnie w przemówieniach kard. Karola Wojtyły, zwłaszcza gdy odwołuje się do księcia Mieszka I. Książę Mieszko I to człowiek, który miał przed sobą konkretny horyzont – perspektywę, który troszczył się o dobro wspólne narodu, pamiętając o przyszłych pokoleniach. Prof. Buttiglione wyraził ubolewanie, że w świecie, w którym żyjemy, brakuje rządzącym takiej właśnie postawy. Mieszko I myślał inaczej, był jednym z tych, którzy – by użyć języka współczesnego – nie powiększali długu publicznego, lecz zostawili „coś" kolejnym pokoleniom: wartości niezniszczalne i ponadczasowe. Niezwykle ważna jest ta troska o drugiego człowieka i o każdą wspólnotę

międzyludzką (także tę międzypokoleniową). Wyraża się ona przede wszystkim poprzez bliską kard. Wojtyle kategorię daru (bezinteresownego), która mówi, że nikt z nas nie żyje dla siebie. Istota ludzka – już przez sam fakt bycia człowiekiem – uczestniczy w życiu drugich, tzn. w ich człowieczeństwie. Tylko w tym znaczeniu można mówić o prawdziwie chrześcijańskiej wspólnocie, która nie jest jakąś przypadkową masą ludzi, ale wspólnotą prawdziwą, rodzącą się poprzez wzajemne obdarowanie.

Słuchając wystąpienia prof. Buttiglione, można było odnieść wrażenie, że nie dotyczy ono opublikowanych przemówień kard. Wojtyły. Wydaje się jednak, że spojrzenie na fenomen piekarskich pielgrzymek z perspektywy zaproponowanej przez profesora jeszcze bardziej uświadamia nam istniejącą korelację pomiędzy określoną formą pobożności (i związanego z nią miejsca kultu) a tożsamością społeczno-religijną danej grupy wierzących. W tym świetle Matka Miłości i Sprawiedliwość Społecznej jawi się jako Orędowniczka i Protektorka ludzi ciężkiej pracy, którzy z tak wielką odwagą i konsekwencją walczyli o sprawiedliwość społeczną i godność pracy. Stąd też Pani Piekarska i śląski robotnik są tak bardzo ze sobą zespoleni.

Kończąc prezentację książki, abp Damian Zimoń podziękował organizatorom oraz prelegentom za wkład włożony w przygotowanie „piekarskiego spotkania w Rzymie". Wyraził też nadzieję, że włoskie tłumaczenie przemówień bł. Jana Pawła II stanie się źródłem refleksji i inspiracji do dalszych badań naukowych z zakresu katolickiej nauki społecznej, tak bliskiej bł. Janowi Pawłowi II.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 379–380

Monika Slodičková
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta

V Prešove sa uskutočnila vedecká konferencia „Ježiš z Nazareta"
(Prešov 26 X 2011)

Dňa 26.10.2011 sa konala na Gréckokatolíckej teologickej fakulte (GTF) Prešovskej univerzity (PU) v Prešove medzinárodná vedecká konferencia „Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti". Organizátorom konferencie bol doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD. z Katedry filozofie a religionistiky GTF PU v Prešove.Zahraničnými spoluorganizátormi konferencie boli Uniwersytet Śląski (UŚ) w Katowicach – Wydział Teologiczny a Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie –Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej. Domácimi spoluorganizátormi boli Subkomisia pre náuku viery Konferencie biskupov Slovenska (KBS), Spolok sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach a Centrum excelentnostisociohistorického a kultúrnohistorického výskumu PU v Prešove.

Pri otvorení konferencie odzneli byzantské spevy bohoslovcov Zboru sv. Romana Sladkopevca z Gréckokatolíckeho kňazského seminára blahoslaveného biskupa P. P. Gojdiča v Prešove. V úvodnom slove srdečne privítal všetkých účastníkov konferencie doc. ThDr. PaedDr. Andrej Slodička, PhD., vedúci projektu a vedecký garant konferencie, ktorý prezentoval auditóriu dva zborníky s príspevkami prednášajúcich, ktoré boli vopred pripravené a publikované. Zborník s názvom *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti* obsahuje slovenské príspevky a zborník pod názvom *Osoba a dielo Ježiša Krista z aspektu teológie a religionistiky* prezentuje prednášky zahraničných autorov. Nasledoval príhovor prvého prorektoraPU v Prešove, prof. PhDr. Petra Kónyu, PhD., ktorý pozitívne zhodnotil

vedecké aktivity GTF PU v Prešove. Účastníkov konferencie pozdravildekan GTF, prof. ThDr. Peter Šturák, PhD., s prianím, aby medzinárodná konferencia prispela k „plnšiemu odkrytiu zahmlenej ikony Ježiša Krista". V závere úvodnej časti odznel príhovor protosynkela Prešovskej archieparchie, Mgr. Michala Onderka, ktorý všetkých prítomných pozdravil v mene prešovského arcibiskupa a metropolitu Mons. Dr.h.c. ThDr. Jána Babjaka SJ, PhD., veľkého kancelára GTF. Konferencia pokračovala vystúpením odborníkov.

Gréckokatolícka teologická fakulta PU v Prešove spolupracuje s inštitúciami rovnakého alebo príbuzného zamerania, čoho svedectvom bola aj účasť dekana Reformovanej teologickej fakulty Univerzity J. Selyeho v Komárne – doc. PhDr. Molnára Jánosa, dekana Katolíckej teologickej fakulty Karlovej univerzity v Prahe – ThLic. Prokopa Broža, Th.D., vedúceho Katedry Dejín starovekej a stredovekej filozofie z Fakulty kresťanskej filozofie UKSW vo Varšave – prof. dr hab. Artura Andrzejuka a mnohých ďalších odborníkov z Poľska, Čiech a Slovenskej republiky.

Konferencia mala teologický a religionistický charakter, prezentovali sa témy z aspektu ekumenického a v kontexte medzináboženského dialógu, pričom odznela myšlienka aktuálnosti danej problematiky, nakoľko na druhý deň, 27.10.2011, sa pápež Benedikt XVI. stretol v Assisi s predstaviteľmi kresťanských cirkví, nekresťanských náboženstiev, s ľuďmi, ktorí hľadajú pravdu a s ateistami. V kontexte tejto skutočnosti si účastníci konferencie uvedomili dôležitosť medzináboženského dialógu, ktorý má prispievať k budovaniu pokoja medzi ľuďmi a národmi.

Vedecká konferencia sa konala v rámci inštitucionálneho projektu Konferencie biskupov Slovenska č. 1, v rámci zahraničného projektu Washington D. C. Corporation reg. č.: WDCC/USA – 07/10.10/01 s názvom: *Thehistoryofthe Slovak religionstudies in ecumenical and inter-religiouscontext*a v rámci inštitucionálneho projektu GTF reg. č.: 05/2011 s názvom: *Ježiš z Nazareta – teologické a religionistické súvislosti.*

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 381–387

Ks. Bogdan Biela
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Konferencja naukowa „Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce" (Katowice 27 października 2011)

Rok przed XIII Zwyczajnym Zgromadzeniem Ogólnym Synodu Biskupów „Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej", rok przed Rokiem Wiary, ogłoszonym przez Benedykta XVI, a także dokładnie w dniu międzyreligijnego spotkania w Asyżu 27 października 2011 r. odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa „Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce" zorganizowana przez Zakład Teologii Pastoralnej i Historii Duszpasterstwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. W słowie wstępnym metropolita katowicki abp Damian Zimoń powiedział, iż o nowej ewangelizacji w Polsce myślimy i rozmawiamy od dawna. Teraz staje się ona jednak programem całego Kościoła. Abp Zimoń przypomniał, że temat nowej ewangelizacji wielokrotnie był omawiany przez polski episkopat już przy okazji Wielkiego Jubileuszu Roku 2000. Podkreślił także, że to polski i śląski kapłan, sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, tworzył zręby działań, które dziś obejmują cały Kościół powszechny. Nawiązując do swojej niedawnej wizyty w Watykanie, metropolita katowicki wskazał, że dzisiaj to przede wszystkim tam trwa praca nad programem nowej ewangelizacji, ale odbywa się ona również w Polsce, na przykład w ramach powołanego niedawno przez Konferencję Episkopatu Polski specjalnego zespołu.

Wprowadzając w konferencję, jej moderator ks. dr hab. Bogdan Biela wyjaśnił, co kryje się w sobie termin „nowa ewangelizacja". Konferencja składała się z dwóch sesji. Na pierwszą, zatytułowaną: *„Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii*

(1 Kor 9,16)", złożyły się dwa referaty i dwa komunikaty. Pierwszym prelegentem był ks. dr Adam Wodarczyk, moderator generalny Ruchu Światło–Życie. Wygłosił on referat na temat: „Sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki prekursorem nowej ewangelizacji w Polsce". Zwrócił on m.in. uwagę na to, że swoisty dramat ks. Blachnickiego, „proroka niesłuchanego i nieodkrytego", polega na tym, że 35 lat temu wyprzedził on całą epokę swoimi inicjatywami pastoralnymi podejmowanymi wówczas w polskim Kościele, spotykając się z niezrozumieniem i brakiem powszechnego przyjęcia. W XXI wieku Kościół w Polsce mógłby sięgnąć po przygotowane przez niego programy i nauczanie ewangelizacyjne, idealnie wpisujące się w wyzwania, które przynosi cywilizacja postmodernistyczno-konsumpcyjna. Jednak wielu duszpasterzy, nie zadając sobie trudu dogłębnego zapoznania się z pastoralną wizją ewangelizacyjną ks. Blachnickiego, arbitralnie orzekło, że jego program był aktualny w latach komunizmu, a dzisiaj jest już przestarzały. W obliczu takiej, niestety dość pesymistycznej, diagnozy pochylenie się nad dorobkiem w dziedzinie działań ewangelizacyjnych sługi Bożego ks. Blachnickiego można uznać za jedno z ważniejszych zadań dla aktualnych polskich poszukiwań pastoralnych. Katechezy i inicjatywy ewangelizacyjne ks. Blachnickiego mimo upływu lat nie tylko nie utraciły nic ze swej aktualności, lecz są gotowym programem teoretycznym i praktycznym dla Kościoła w Polsce, stojącego wobec wyzwań, które niesie konfrontacja z cywilizacją postmodernistyczno-konsumpcyjną. Nauczanie i inicjatywy ewangelizacyjne sługi Bożego ks. Franciszka Blachnickiego, założyciela Ruchu Światło–Życie, mogą stać się ważną pomocą dla ludzi, którzy zaczynają dostrzegać trudności i słabości polskiego duszpasterstwa, ale nie wiedzą, w jakim kierunku pójść w poszukiwaniu nowych rozwiązań. Natomiast dla osób odpowiedzialnych za Kościół w Polsce, które trwają w przeświadczeniu, że jest całkiem nieźle, lektura przemyśleń ks. Blachnickiego może być niepowtarzalną szansą do refleksji nad faktycznym stanem polskiego apostolatu. Nauczanie ks. Blachnickiego dotyczące potrzeby ewangelizacji w Polsce oraz jego rozliczne inicjatywy ewangelizacyjne pozwoliły stwierdzić prelegentowi, że teza, iż sługa Boży ks. Blachnicki był prekursorem nowej ewangelizacji w Polsce, jest jak najbardziej uzasadniona.

Drugi referat, pt. „Nowa generacja i stara Ewangelia – jak ewangelizować dzisiaj?", wygłosił ks. prof. Krzysztof Pawlina, rektor Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie. Mówiąc o drogach ewangelizacji, podkreślił, że dzisiaj ludzie mają kłopoty z pojmowaniem Boga. Traktują Go albo jako rzeczywisty fakt, albo zaprzeczają, że w ogóle istnieje, albo wręcz przestaje ich Bóg interesować. Rodzi się obojętność na Boga. Dlatego też trzeba próbować ukazywać, że Bóg nie przychodzi do ludzi jako fakt, coś gotowego, jako przedmiot, który mamy uchwycić i posiąść. Bóg jest w taki sposób, że się dzieje. I to dzianie się Boga w życiu człowieka jest szansą na żywą wiarę. Takie budowanie więzi człowieka z Bogiem i otwieranie mu oczu na „dzianie" się Boga w jego życiu domaga się duszpasterstwa personalnego. To jest wezwanie ewangelizacyjne dla tych, którzy praktykują, a nie wierzą. Ponadto poszerza się grono ludzi na obrzeżach wiary

i niewiary. Tej grupie ludzi należy ukazać Boga jako możliwość. Propozycja Boga jako możliwość to sposób ewangelizacji ludzi szukających, myślących. Wiek XXI to życie Kościoła w społeczeństwie otwartym. Cechą społeczeństwa otwartego jest akceptacja tego, czego chcą obywatele. Jeśli Kościół będzie wiarygodny, będzie miał w nim miejsce. Czeka więc nas nie tylko defensywa duszpasterska, ale ofensywa świadectwa chrześcijańskiego. Dzisiaj ponadto – według prelegenta – nie wartości decydują o tym, że one są wartością, ale to, jak one są przedstawione. Jeśli coś jest przedstawione w taki sposób, że jest użyteczne i przydatne, to przyjmuje się to jako wartość. Dlatego na tyle, na ile to możliwe, trzeba dawać szansę doświadczenia Boga. Zgodzić się nawet na to, że człowiek nie wie czegoś z katechizmu. Najważniejsze to pomóc wejść w osobisty kontakt z Bogiem. Stąd tak ważne jest, aby Kościół był czułym i serdecznym domem dla ludzi. Po Soborze Watykańskim II nastąpił silny zwrot antropologiczny. „Drogą Kościoła jest człowiek". To określenie stało się kluczowe dla duszpasterstwa. Zgubiono jednak gdzieś teocentryzm. Dlatego trzeba odważyć się na nowo na eksperyment z Bogiem. Bóg powinien znaleźć się na pierwszym miejscu. Drogą Kościoła jest miłość, nauczanie skoncentrowane na Osobie Jezusa Chrystusa. Chodzi więc o ukazywanie Go nie tylko jako wzorca etycznego, ale jako Zbawcę żyjącego w swoim Kościele. To priorytety dla teologii i duszpasterstwa – proklamowanie Jezusa i wiary w Niego, przyciąganie innych przez postępowanie, promieniowanie radością, miłością i nadzieją. Cytując Benedykta XVI, prelegent stwierdził, że „Ten, Który przyszedł, jest wciąż Przychodzącym". Jednak „Ten Przychodzący" bywa przedstawiany za pomocą prawdziwych, ale zarazem przestarzałych formuł. W kontekście naszego życia one już nie przemawiają i zdarza się, że nie są już zrozumiałe. Wtedy Przychodzący albo staje się pusty i pozbawiony treści, albo w fałszywy sposób bywa przedstawiany jako ogólny moralny topos, z którego nic nie wynika. Dlatego trzeba próbować wypowiadać tę rzeczywistość na nowy sposób. Może się to udać tylko wtedy, gdy ludzie będą żyli Przychodzącym, gdy przylgną do Boga. Zmiana tylko formy ewangelizacji wydaje się nawet niebezpieczna, gdyż obecnie zauważa się wręcz alergię w stosunku do Kościoła.

Następnie komunikaty wygłosili pracownicy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego: dr Elżbieta Tkocz oraz ks. dr hab. Leszek Szewczyk. Elżbieta Tkocz mówiła na temat: „Ewangelizacyjny charakter nauczania religii w szkole – teoria i praktyka". Prelegentka podkreśliła, że polskie *Dyrektorium katechetyczne* przekonuje, że nauczanie w szkole otwiera nowe możliwości ewangelizacyjne. Do podjęcia działań ewangelizacyjnych na terenie polskiej szkoły uprawnia wypracowana na drodze porozumień kościelno-państwowych konfesyjna koncepcja nauczania religii. Należy także zwrócić uwagę na bliskość znaczeniową terminów „ewangelizacja" i „nauczanie religii" ze względu na ich wspólny cel oraz podobną charakterystykę kręgów adresatów. Dzięki obecności religii w szkole poszerzył się bowiem zasięg odbiorców Ewangelii, która jest podstawowym elementem treściowym przekazywanym w trakcie lekcji religii. Pojawiła się możliwość

nawiązania dialogu ewangelizacyjnego zarówno z obojętnymi religijnie, jak i wątpiącymi i poszukującymi sensu swojej egzystencji. Należy przy tym zaznaczyć, że szkoła jest środowiskiem specyficznym, w którym nauczanie religii ma swoją autonomię, ponieważ jego podmiotem jest Kościół, z drugiej strony nie można jednak zapominać o podmiotowości samej szkoły względem nauki religii. Istotne jest, aby dbać o zachowanie równowagi między tymi dwoma podmiotami. Patrząc na ewangelizacyjny charakter nauczania religii z perspektywy szkoły, byłoby pożądane – według prelegentki – aby decydenci kreujący oblicze reformy polskiej edukacji liczyli się z faktem, iż w kontekście obserwowanego kryzysu wychowania polska szkoła wręcz potrzebuje ewangelizacji. Lekcja religii otwarta na ewangelizację jest bliska modelowi, który uwzględnia potrzebę wychowania młodzieży do dialogu, tolerancji, spotkania z przedstawicielami innych religii i wyznań. Tym bardziej że nie ma sprzeczności pomiędzy zadaniami ewangelizacyjnie ukierunkowanego nauczania religii a wytycznymi zawartymi w dokumentach ministerialnych. Obecność religii wręcz wspomaga szkołę w realizacji zadań wychowawczych obejmujących rozwój duchowy, moralny oraz kształtowanie woli. Co więcej, zakładanych w *Podstawie programowej kształcenia ogólnego* celów, takich jak: uczciwość, wiarygodność, odpowiedzialność, poczucie własnej wartości i szacunek wobec innych, nie sposób zrealizować bez oparcia działań wychowawczych na integralnej koncepcji wychowania, której elementem jest także troska o rozwój religijny człowieka i pomoc w poznawaniu pełnej prawdy o sobie: kim jest i jaki jest ostateczny cel jego egzystencji. Poza tym otwartość szkoły na działania ewangelizacyjne Kościoła jest sprawdzianem poziomu realizowania służebnej roli szkoły wobec rodziców deklarujących udział swoich dzieci w lekcjach religii. Według prelegentki po przeszło dwudziestu latach obecności religii w polskim systemie oświaty wydaje się, że ciągle jeszcze nie w pełni wykorzystane są wszystkie możliwości podjęcia oddziaływań ewangelizacyjnych w szkole, a model ewangelizacyjnego nauczania religii nie jest jeszcze całkowicie rozwinięty. Troska o efektywność ewangelizacyjnych oddziaływań na terenie szkoły domaga się chociażby zintensyfikowania działań zmierzających do powoływania i upowszechniania posługi prefektów. Kapłan – stały katecheta, mając możliwości czasowe, mógłby wtedy, tak jak to postuluje *Dyrektorium katechetyczne*, poświęcić się realizowaniu w pełni funkcji duszpasterza całej społeczności szkolnej, prowadząc zajęcia pozalekcyjne i pozaszkolne, koordynując pracę innych katechetów, organizując wraz z nimi rekolekcje szkolne (które często są jeszcze jedynie ich namiastką i czasem niezagospodarowanym należycie), pielgrzymki, dni skupienia itd. Zauważa się także potrzebę redagowania podręczników i materiałów dydaktycznych z uwzględnieniem wskazań katechezy ewangelizacyjnej. Prelegentka na koniec wyraziła nadzieję, że dopóki nauczyciele religii będą nie tylko dobrymi metodykami, ale nade wszystko świadkami głębokiej wiary i osobistej relacji z Chrystusem, dopóty nie będzie powodu do obaw, że nauczanie religii utraci swój ewangelizacyjny charakter i zamieni się li tylko w nauczanie o religii.

Ks. Szewczyk w komunikacie na temat: „Kaznodziejstwo w służbie nowej ewangelizacji" zwrócił uwagę, że przepowiadanie słowa Bożego w ramach liturgii posiada również wymiar misyjny, ewangelizacyjny. Po osiągnięciu przez właściwe przepowiadanie misyjne (*ad gentes*) celu, jakim jest ukonstytuowanie się wspólnot kościelnych, przepowiadanie misyjne przechodzi w fazę ożywiania wspólnot, tak by z ewangelizowanych stały się ewangelizującymi. We współczesnym świecie obok duszpasterstwa nawróconych musi istnieć duszpasterstwo pobudzające do nawrócenia, skierowane do zdystansowanych wobec wiary, Kościoła i własnej parafii. Tak więc przekaz homilijny powinien być przeniknięty z jednej strony apelem misyjnym, z drugiej zaś – elementem mistagogicznym, czyli prowadzeniem wierzących ku coraz głębszemu poznaniu i uczestnictwu w tajemnicy Boga, objawionej i przekazanej nam w Chrystusie. Treść przepowiadania homilijnego jest stała i niezmienna. Z tym że w przepowiadaniu kaznodziejskim należy uwzględniać zarówno niezmienną Ewangelię, jak i aktualne życie Kościoła i teologię, która stanowi właściwą interpretację objawionego słowa Bożego. Współczesna homilia, zdaniem papieża Benedykta XVI, powinna ułatwić zrozumienie sprawowanej tajemnicy, zachęcić do misji, przygotowując zgromadzenie do wyznania wiary, modlitwy powszechnej i liturgii eucharystycznej. Dla wiernych musi być jasne, że kaznodziei zależy na ukazaniu Chrystusa, który powinien być w centrum każdej homilii. Dlatego trzeba, aby kaznodzieje „pozostawali w zażyłości" i często obcowali ze świętym tekstem; powinni przygotowywać się do homilii na medytacji i modlitwie, aby przepowiadać z przekonaniem i pasją. Zatroskanie o współczesne przepowiadania homilijne wyrażają również *Lineamenta*, zaznaczając, że potrzebna jest większa troska o głoszenie słowa Bożego w zgromadzeniach liturgicznych i bardziej przekonane oddanie się posłudze kaznodziejskiej. Troska ta jest w kontekście nowej ewangelizacji niezbędna, bowiem domaga się posługi słowa pełnej zapału, całościowej i dobrze umotywowanej, o przejrzystej treści teologicznej, duchowej, liturgicznej i moralnej, uwzględniającej konkretne potrzeby ludzi, do których zamierzamy dotrzeć.

W drugiej sesji konferencji zatytułowanej: „Czynić Kościół domem i szkołą komunii: oto wielkie wyzwanie, jakie czeka na nas w rozpoczynającym się tysiącleciu (NMI 43)" zostały zaprezentowane 3 referaty i trzy świadectwa. Pierwszy referat na temat: „Kierunki odnowy ewangelizacji w parafii i diecezji" został wygłoszony przez ks. dr. Kazimierza Półtoraka z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Streszczając wystąpienie ks. Półtoraka, można powiedzieć, że odnowa ewangelizacji w diecezji i w parafii zależy od wielu czynników, a przede wszystkim od gruntownego przeorientowania myślenia katolików, poczynając od kapłanów oraz osób odpowiedzialnych za planowanie i organizowanie duszpasterstwa, w kierunku ewangelicznego rozumienia priorytetów duszpasterstwa. Misja „wcielania" czy też „inkorporowania" Ewangelii Chrystusa w realia życia codziennego współczesnych katolików była i jest istotą parafii katolickiej. Odnowa ewangelizacji opiera się na dowartościowaniu czynników personalnych, duchowych

oraz dążeniu w działalności kościelnej do stworzenia takich warunków, aby współcześni chrześcijanie mogli doświadczać działania nadprzyrodzonej łaski.

Następnie ks. dr Waldemar Szlachetka, dyrektor Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Barnaby w Poznaniu, przedstawił ewangelizacyjne propozycje dla diecezji i parafii. Wśród wielu propozycji postulował, aby w ramach struktur diecezjalnych powołać jednostkę organizacyjną, która winna działać w oparciu o jasno określone zadania i kompetencje, dzięki czemu stanie się rzeczywistym promotorem i inspiratorem działań ewangelizacyjnych w diecezji. Optymalną propozycją jest powołanie Referatu ds. Ewangelizacji. Referat, kierując swoje inicjatywy do duszpasterzy i wspólnot parafialnych, winien zachęcać do działań ewangelizacyjnych członków ruchów i stowarzyszeń, a jednocześnie troszczyć się o pomoce dydaktyczne w postaci tekstów i materiałów multimedialnych. Referat troszczyłby się o rozwój inicjatyw ewangelizacyjnych w diecezji, wspierając wszystkich, a zwłaszcza te ruchy i wspólnoty w diecezji, które swoją duchowością chcą służyć głównie ewangelizacji. Organem wykonawczym dla realizacji zadań ewangelizacyjnych winno być Centrum Ewangelizacji – podmiot prawny, którym kieruje dyrektor, powołany przez biskupa miejsca. Centrum, w oparciu o statut zatwierdzony przez biskupa, winno organizować oraz koordynować inicjatywy związane z ewangelizacją, dostrzegając wszystkie ruchy, wspólnoty, stowarzyszenia oraz wolontariuszy, którzy chcą służyć ewangelizacji. Jako podmiot prawny centrum winno współpracować z organami administracji państwowej i samorządowej, a szczególnie z odpowiedzialnymi za działalność społeczną, kulturalną, oświatową oraz za media. Przenikając duchem ewangelicznym te dziedziny życia, centrum stwarza nowe pola ewangelizacji, wychodząc z propozycją Dobrej Nowiny do osób, które do kościoła nie przyjdą. Zadaniem Centrum Ewangelizacji w diecezji jest także formacja ewangelizatorów i liderów, którzy podejmować będą ewangelizację w parafiach i we własnych wspólnotach. Centrum bezpośrednio współpracuje z diecezjalną szkołą ewangelizacji i szkołami rejonowymi, które prowadzą kursy, oraz z duszpasterstwem rodzin, duszpasterstwem akademickim, duszpasterstwem młodzieży, Radą Ruchów, Caritas, instytucjami terapii uzależnień, a także Referatem ds. Katechizacji. Ewangelizacja i katechizacja bowiem to dwie płaszczyzny, które stale się przenikają. Dokumenty dotyczące ewangelizacji i katechizacji nie stawiają między tymi dziedzinami wyraźnej granicy, bo nie są w stanie tego uczynić. Współpraca między Centrum Ewangelizacji a Referatem ds. Katechizacji winna odnosić się przede wszystkim do działań pozaszkolnych, związanych z przepowiadaniem słowa przez świeckich. Centrum Ewangelizacji powinno również nawiązywać współpracę z ośrodkami, zespołami i osobami promującymi kulturę chrześcijańską, która jest mocnym nośnikiem Dobrej Nowiny. W odniesieniu do ewangelizacji należy podkreślić, że podstawą wszelkiego działania na tej płaszczyźnie jest osobista relacja z Bogiem, która staje się inspiracją do tworzenia dzieł kultury i rozbudza w twórcy odpowiedzialność za odbiorcę.

Niejako dopowiedzeniem do referatu ks. Szlachetki była prezentacja o. Krzysztofa Czerwionki CR, dyrektora Szkoły Nowej Ewangelizacji św. Marka w Stryszawie. Zaprezentował on projekt pastoralny Szkoły Ewangelizacji św. Andrzeja, której celem jest m.in. szkolenie ewangelizatorów dla nowej ewangelizacji trzeciego tysiąclecia. Opiera się ona na trzech etapach formacyjnych. Pierwszy, „fundamenty życia chrześcijańskiego", składa się z siedmiu kursów: Nowe Życie (ewangelizacja podstawowa), Emaus (spotkanie ze słowem Bożym), Jan (formacja uczniów), Jezus według Czterech Ewangelistów, Historia Zbawienia (nasza własna historia), Mojżesz (formacja uwalniających), Błogosławieni. Drugi etap, „jak ewangelizować", składa się z następujących kursów: Paweł (formacja ewangelizatorów), Tymoteusz (jak czytać i zapamiętywać Biblię), Apollos (formacja głoszących), Sekret Pawła, Pięćdziesiątnica (ewangelizować z mocą), Wstęp do Biblii, Łukasz (umocnić naszą wiarę). Trzeci etap, „jak szkolić ewangelizatorów", składa się także z siedmiu kursów: Maryja (list Chrystusa), Teologia biblijna, Maranatha (świadkowie nadziei), Piotr (nauka o Kościele), Melchizedek (liturgia), Nehemiasz (doktryna społeczna Kościoła), Jetro (ekumenizm). Oprócz tego w ramach formacji istnieją dwa kursy formujące ekipy: Andrzej (wizja i metodologia) oraz Józef Barnaba (laboratorium).

W drugiej części tej sesji, zatytułowanej: „Między teorią a praktyką duszpasterską", zaprezentowano trzy świadectwa. Ks. prob. Teodor Suchoń, kustosz sanktuarium św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Rybniku-Chwałowicach oraz moderator Kościoła Domowego w archidiecezji katowickiej, pokazał różne formy ewangelizacji realizowane w parafii. Podobnie ewangelizacyjne działania dla różnych stanów w parafii ukazał ks. Krzysztof Matuszewski, wikariusz w parafii Błogosławionej Karoliny w Tychach, moderator Ruchu Światło–Życie. Przedstawił on także fenomen tzw. tyskich wieczorów uwielbienia. Ostatni prelegent ks. dr Marian Wandrasz, dyrektor Wydziału Duszpasterskiego Rodzin Kurii Metropolitalnej, a także asystent kościelny Stowarzyszenia Rodzin Katolickich Archidiecezji Katowickiej, wskazał zwłaszcza na rolę modlitwy w ewangelizacji rodziny i przez rodzinę.

Efektem konferencji jest obszerna publikacja książkowa „Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce" pod redakcją ks. Bogdana Bieli, w której oprócz pełnych wersji wygłoszonych podczas niej wykładów i komunikatów znalazły się również inne materiały pokazujące rozmaite areopagi nowej ewangelizacji w Polsce.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 388–390

Ks. Roman Buchta
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Ordo Dei
Inspiracje myślą bł. Jana Pawła II
(Będzin 26 listopada 2011)

26 listopada 2011 roku w Domu św. Józefa w Będzinie odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa *„Ordo Dei.* Inspiracje myślą bł. Jana Pawła II". Organizatorem spotkania, pod honorowym patronatem biskupa diecezji sosnowieckiej ks. dra Grzegorza Kaszaka, był Zakład Katechetyki, Pedagogiki Chrześcijańskiej i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach oraz Instytut Akcji Katolickiej Diecezji Sosnowieckiej.

Uroczystego otwarcia konferencji dokonał prezes Akcji Katolickiej dr Jan Maizner, który witając prelegentów oraz wszystkich przybyłych gości, zapoznał uczestników z celami, jakie przyświecały organizatorom spotkania, oraz przedstawił program konferencji. Słowo wstępne wygłosił ks. bp dr Grzegorz Kaszak. Nawiązując do przemian społeczno-kulturowych dzisiejszego świata, zwrócił uwagę, iż nie jest łatwo dziś mówić o ładzie myśli i serca, o wymogach, regułach i normach, o tym wszystkim, co obliguje i zobowiązuje w sumieniu, które jest odbiciem Bożego porządku. Nierzadko ignorowane są bowiem nie tylko podstawowe zasady życia społecznego, ale także te wartości, które chronią ludzkie życie przed skazą konsumpcjonizmu i praktycznego materializmu. W tym kontekście szczególnie cenne są dla nas myśli Jana Pawła II. Nauczanie tego wielkiego orędownika Bożego ładu w świecie myśli i czynu jest dla Kościoła skarbnicą, z której musimy obficie czerpać i dzielić się z innymi.

Jako pierwszy z prelegentów wystąpił ks. prof. dr hab. Jan Związek (AJD Częstochowa), który wygłosił wykład „Częstochowskie Seminarium Duchowne

w wypowiedziach bł. Jana Pawła II". W szerokiej perspektywie historycznej przywołał on najpierw postać biskupa Teodora Kubiny, budowniczego i organizatora Częstochowskiego Seminarium Duchownego w Krakowie. W dalszej części przypomniane zostały liczne kontakty profesora i metropolity Karola Wojtyły z seminarium częstochowskim. Ks. prof. Związek zapoznał wreszcie słuchaczy z wypowiedziami papieża dotyczącymi częstochowskiego seminarium. Najważniejsze z nich miały miejsce w czasie wizyt Jana Pawła II w ojczyźnie, gdy na pielgrzymim szlaku spotykał się z wykładowcami i studentami seminarium duchownego w Częstochowie.

Następny referat, pt. „Błogosławionego Jana Pawła II myśli o ojczyźnie inspiracją dla wychowania do patriotyzmu", wygłosił ks. dr Roman Buchta z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Nawiązując do obchodzonego po raz pierwszy we wrześniu 2011 roku Tygodnia Wychowania, przypomniał wezwanie polskich biskupów skierowane do wiernych w liście pasterskim „Wszyscy zacznijmy wychowywać". Podkreślony tu obowiązek wspólnej troski o przyszły los narodu dotyczy wielu płaszczyzn wychowania. Jedną z nich jest wychowanie do patriotyzmu. Wpisuje się ono w zakres wychowawczej misji Kościoła, którą spełnia on w ramach szkolnego nauczania religii, w wychowaniu rodzinnym i katechezie parafialnej. Dynamiczny proces globalizacji i integracji europejskiej owocuje często nie tylko brakiem zrozumienia dla tradycyjnie pojmowanego patriotyzmu, lecz także jego całkowitym odrzuceniem. W tym kontekście szczególnym źródłem inspiracji dla wychowania pozostają myśli Jana Pawła II na temat polskiej historii, poszanowania ojczyzny czy wreszcie konieczności obrony i zachowania narodowej tożsamości.

Jako ostatni z prelegentów tej części konferencji wystąpił dr Tomasz Żukowski z Uniwersytetu Warszawskiego, przedstawiając temat „Społeczeństwo JP2? Współcześni Polacy a dziedzictwo Jana Pawła II". Odnosząc się do wyników przeprowadzonych badań socjologicznych, dr Żukowski skomentował postawy społeczno-religijne, deklarowane przez respondentów w prowadzonych badaniach ankietowych. W kontekście zachodzących przemian można dostrzec pewne zmiany w podejściu Polaków do kwestii religii, chrześcijańskiej moralności, a zwłaszcza instytucjonalnie postrzeganego Kościoła katolickiego. W porównaniu z wynikami badań w innych krajach Europy Polacy w znacznej mierze nadal deklarują jednak przywiązanie do tradycyjnych wartości, jak wiara, rodzina, czy ojczyzna. Mówienie o „Społeczeństwie JP2" nie jest zatem pozbawione naukowych podstaw.

Po przerwie zabrał głos ks. dr Marian Szymonik (WIT – Częstochowa), który wygłosił wykład „Aksjologiczne podstawy kultury w ujęciu bł. Jana Pawła II". W odniesieniu do złożonej sytuacji współczesnego życia społecznego zwrócił uwagę, iż poszukuje się obecnie klucza interpretacyjnego, aby opisać zachodzące w społeczeństwie procesy. Zdaniem prelegenta, taki właśnie klucz do zinterpretowania wielu procesów społeczno-kulturowych, odnajdujemy w dorobku naukowym bł. Jana Pawła II. W pierwszej części wystąpienia ks. Szymonik nawiązał

do sporu toczonego o kształt życia społeczno-kulturowego, który jest w istocie sporem o rozumienie człowieka. W tym kontekście przypomniano, iż Jan Paweł II zawsze podkreślał, że podmiotem kultury, jej właściwym fundamentem, jest człowiek ujęty w integralnym całokształcie swojej duchowo-materialnej struktury. Ta właśnie równowaga pomiędzy duchem i materią jest podstawą właściwego rozumienia człowieka i kultury. Dalsza część wystąpienia poświęcona została aksjologii głównych dziedzin kultury oraz roli chrześcijaństwa w publicznym dyskursie współczesnej Europy. Odwołując się do myśli Jana Pawła II, podkreślono, iż właśnie chrześcijaństwo jest najsilniejszym spoiwem Europy. Wszelkie rozwiązania techniczno-administracyjne zmierzające do zjednoczenia Europy są wtórne wobec elementu kulturowego i religijnego. Wobec tego jeszcze wyraźniej brzmią słowa papieża, które wielokrotnie wypowiadał podczas swojego pontyfikatu: „Nie lękajcie się. Otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi!".

Jako ostatni z prelegentów wystąpił organizator spotkania ks. dr Grzegorz Noszczyk z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach z referatem „W poszukiwaniu natury solidarności". Jak zauważył ks. Noszczyk, Kościół zawsze konsekwentnie i bezkompromisowo podkreślał wartość osoby ludzkiej. Ma bowiem świadomość, że chociaż został powołany do pośredniczenia w dziele zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, to ten soteriologiczny proces rozpoczyna się już w czasie ziemskiej egzystencji człowieka. To właśnie przekonanie leży u podstaw troski Kościoła o nadprzyrodzone, jak i doczesne życie człowieka. Troska o świat doczesny nie jest więc przekroczeniem kompetencji Kościoła, lecz służbą człowiekowi. Wyrazem takiej postawy jest konkretny program zawarty w idei międzyludzkiej solidarności. W nauczanie Kościoła o solidarności bardzo mocno wpisuje się refleksja Jana Pawła II. Szczególną okazją, która niejako obliguje nas, aby na nowo starać się odczytywać papieskie nauczanie społeczne, jest dwudziesta rocznica ogłoszenia encykliki *Sollicitudo rei socialis*.

Przewidziana w programie konferencji dyskusja dała uczestnikom spotkania sposobność do postawienia pytań prelegentom oraz twórczej wymiany myśli. Konferencja stała się także okazją do nawiązania bliższych kontaktów naukowych oraz podjęcia wspólnych planów, związanych z działalnością Akcji Katolickiej w diecezji. Podsumowania całości spotkania dokonał dr Jan Maizner, który podziękował prelegentom, zaproszonym gościom, oraz wszystkim uczestnikom. Wyraził on także życzenie, by myśl bł. Jana Pawła w coraz większym stopniu przenikała nasze codzienne życie. W ten sposób, świat w którym żyjemy, stanie się w większym stopniu odzwierciedleniem *Ordo Dei*.

„Studia Pastoralne" 2012, nr 8, s. 391–396

Ks. Andrzej Żądło
Uniwersytet Śląski
Wydział Teologiczny

Sprawozdanie z sympozjum liturgicznego „Liturgia i psychologia"
(Katowice 17 maja 2012)

Od kilku już lat odbywają się w maju na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach międzynarodowe sympozja liturgiczne, organizowane przez Zakład Liturgiki i Homiletyki, w ramach cyklu konferencji opatrzonego tytułem *Symposia Liturgica Katovicensia*. W ramach tego cyklu miało miejsce również w tym roku sympozjum poświęcone tematowi „Liturgia i psychologia". Odbyło się ono 17 maja br. w auli Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach (ul. Jordana 18). W programie obrad przewidziano wystąpienie dziesięciu prelegentów. Otwarcia obrad dokonał dziekan wydziału i kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ. Pierwszy z referatów nosił tytuł „Psychologia a kult liturgiczny: powody refleksji nad takim zagadnieniem" i przedstawiony został przez ks. prof. dr. Manlio Sodiego, dziekana Wydziału Literatury Chrześcijańskiej i Klasycznej przy Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie. Referat ks. Sodiego miał charakter wprowadzenia w ogólnosympozjalną problematykę. Najpierw zwrócił uwagę na fakt, że podejmowane przez uczestników obrad zagadnienie jest już znane, tzn. nie jest nowym zagadnieniem w obszarze teologiczno-liturgicznym i duchowym. Nad taką kwestią pochylano się już w przeszłości wielokrotnie – przekonywał ks. Sodi i wskazywał na fakty. Niemniej istotną kwestią pozostaje wciąż sprawa świadomości, co stanowi fundament relacji pomiędzy kultem i psychologią. Ważne jest też to, aby wiedzieć, jakie oczekiwania po stronie psychologów i liturgistów stanowią motor wzajemnego przenikania się pomiędzy dyscypliną psychologiczną i teologią liturgii.

Na obrzęd w świetle psychologii religii spojrzał w drugim referacie ks. dr hab. Romuald Jaworski, prof. UKSW z Warszawy. Jego przedłożenie nosiło tytuł „Obrzęd w świetle psychologii religii". Autor przywoływał w nim różne formy obrzędowości, jakie obecne są w codziennym życiu chrześcijan i oddziałują na nich w sposób sobie właściwy. Odwoływał się przy tym do badań, jakim poddani zostali przedstawiciele różnych grup społecznych w obszarze zaangażowania w przeżywanie liturgii i pobożności prywatnej. Spojrzenie psychologa religii na zagadnienie obrzędowości sprawiło, że obrady tegorocznego sympozjum nabrały odpowiedniego klimatu i skierowane zostały na cel, przed jakim jego uczestników stawiała zaproponowana tym razem problematyka.

Ks. mgr lic. Sebastian Kreczmański, doktorant Wydziału Teologicznego UŚ (specjalność liturgika) omówił temat istotny dla sprawowanej przez Kościół liturgii, opatrzony tytułem „Osoba i wspólnota w celebracji liturgicznej". W trakcie swego wystąpienia poruszył najpierw kwestię relacji, jakie zachodzą między osobą i wspólnotą, jak też między Chrystusem i Kościołem podczas celebracji liturgicznej. Wskazał na fakt, że wierni w największym stopniu podczas liturgii wyrażają i ujawniają *mysterium Christi* (por. KL 2). Zaakcentował – zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II – pierwszeństwo aspektu wspólnotowego liturgii, w zakres którego wchodzi działanie poszczególnych osób. W związku z takim rodzajem teologii wspólnoty, wydobył następnie na światło dzienne sposoby uczestnictwa osób w liturgii, którego przejawem jest uważne słuchanie słowa Bożego, czynne uczestniczenie w ofierze Chrystusa, przyjmowanie z miłością daru Komunii św., trwanie w postawie dziękczynienia. Ważnym aspektem wystąpienia ks. Kreczmańskiego było zaakcentowanie tematu wielości, prowadzącej w liturgii do jedności, a także podkreślenie jedności, jako daru Ducha Świętego, wiodącego do swoistego *communio*, którą Kościół – z racji swego Boskiego pochodzenia – jest i którą ma się ciągle stawać. Postępując w swym przedłożeniu, prelegent zarysował relacje, jakie zachodzą między poszczególnymi członkami celebracji liturgicznej, kładąc nacisk na troskę każdego o osobistą jedność z Bogiem i braćmi, która ma promieniować na innych. Na zakończenie swego wystąpienia ks. Kreczmański zdefiniował relację osoba–wspólnota jako jedną z dróg prowadzących do uświęcenia.

Prof. dr Corrado Calvano, filozof i psycholog rzymski, wykładowca klasyki w Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, zachęcił uczestników sympozjum do zastanowienia się nad tym, jaką funkcję spełniają uczucia i emocji w naszych przeżyciach wewnętrznych, a także w postawach zajmowanych w życiu codziennym („Uczucia i emocje u podstaw przeżyć wewnętrznych i zewnętrznych postaw"). Punktem wyjścia dla prelegenta, ale też w jakiejś mierze punktem dojścia, była nauka św. Augustyna zawarta w *Wyznaniach*, mówiąca o tym, że Bóg co prawda mieszka w naszym wnętrzu i przemawia do nas w sercu (por. 5,2,2), niemniej ważna w naszym życiu chrześcijańskim i w naszym kontakcie z Bogiem pozostaje sfera zewnętrzna. Okazuje się, że w literaturze początków chrześcijaństwa współczesny psycholog może odnaleźć jedno z najbardziej interesujących

go spostrzeżeń, jako że już św. Augustyn traktował o gorących uczuciach, jakie wzbudzały w nim śpiewane w kościele pieśni, i podkreślał wyraźnie funkcję percepcji słuchowej człowieka, a także wagę sfery poznawczej oraz emocjonalnej (por. *Wyznania* 9,6,14). Prof. Calvano dotknął w treści swojego wystąpienia perspektyw nauki psychologicznej pomiędzy empiryzmem i racjonalizmem, aspektu sensomotorycznego i percepcyjnego, a także emocjonalnego. Zwrócił też szczegółową uwagę na aspekt poznawczo-symboliczny w przeżyciach i doświadczeniach ludzkich. W rozważaniu konkludującym zarysował przed uczestnikami konferencji perspektywy i możliwości aplikacyjne zaproponowanych treści na polu liturgiczno-kultycznym.

Na czas i obrzędowość zwrócił uwagę podczas omawianego sympozjum ks. prof. dr Matias Augé, emerytowany liturgista Instytutu Liturgicznego św. Anzelma w Rzymie. Na oba te aspekty wskazał jako na nieodzowne składowe ludzkich przeżyć. W referacie zatytułowanym „Czas i obrzęd: składowe autentycznych przeżyć" podkreślał z naciskiem, że poprawne wykorzystywanie czasu to niezbędny warunek do tego, by człowiek mógł dobrze żyć na tym świecie, ale też pierwszy krok na drodze do nawiązywania relacji z Bogiem, z innymi ludźmi, ze światem i z samym sobą. Pytanie tylko, na ile liturgia, w której systematycznie uczestniczymy, a także obrzędowość – prywatna bądź w społeczności Kościoła – wspomagają nas w stabilizowaniu dobrych relacji z czasem i w zdobywaniu takich doświadczeń, które stają się dla nas pomocne w autentycznym przeżywaniu ziemskiego życia. Powodowany taką kwestią ks. Augé zaprezentował treść referatu, dotykając zagadnienia czasu i liturgii Kościoła w ogóle, następnie zaś czasu w roku liturgicznym i czasu w liturgii godzin. Referat swój zakończył kilkoma wskazaniami przydatnymi dla praktyki duszpasterskiej Kościoła. Niejako puentą wykładu może być jedno z końcowych zdań przedłożenia gościa z Rzymu, który konstatował: czas przeznaczany na sprawowanie liturgii nie jest czasem wolnym, ani też czasem pracy. Jest czasem świętym, który przysparza sensu czasowi wolnemu i czasowi pracy. Stąd między czasem poświęconym na sprawowanie liturgii i życiem codziennym istnieje nierozerwalna ciągłość.

Ks. dr hab. Andrzej Żądło, prof. UŚ, wygłosił – zgodnie z programem, na zakończenie pierwszej części sympozjum – referat pt. „Elementy materialno-przestrzenne w liturgii". Wychodząc od spostrzeżenia, że w liturgii są w sposób konieczny obecne elementy materialne, takie m.in. jak chleb, wino, woda czy olej, a także nieodzowna jest przestrzeń do gromadzenia się Kościoła na celebrację liturgiczną, przedstawił argumenty przemawiające za ich związkiem z liturgią. Podstawowe racje uzasadniające włączenie elementów materialnych do liturgii i związanie jej z określoną przestrzenią odnajdujemy w zbawczej ekonomii samego Boga. Najbardziej pierwotny argument, który przemawia za omawianą kwestią, stanowi akt stwórczy Boga. Wtedy bowiem materia została stworzona i oceniona przez Stwórcę jako dobra, następnie zaś włączana przez Niego stopniowo w realizację zbawczego dzieła, zapowiedzianego już w raju. Również misterium wcielenia,

a także misterium paschalne, uzasadniają obecności elementów materialnych w liturgii. Kontynuując przewodnią myśl referatu, mówca podkreślił, że stosowanie przez Kościół elementów materialno-przestrzennych w liturgii stanowi też wyraz naśladowania samego Chrystusa. On bowiem się nimi w swym ziemskim życiu posługiwał i korzystanie z nich polecał swoim uczniom. W dalszej refleksji ks. Żądło skupił uwagę na zagadnieniu przestrzeni liturgicznej w pierwotnym Kościele, a także podkreślił fakt, że dla wyznawców Jezusa On sam jest w Nowym Testamencie mieszkaniem Boga na ziemi. Staje się nim też każdy, kto przyjmuje chrzest i napełniony Duchem Świętym chwali Boga codzienną postawą w życiu ziemskim. W końcowej fazie referatu prelegent poświęcił uwagę współczesnym kwestiom związanym z budownictwem sakralnym, charakteryzując je w sposób ogólny oraz przywołując stosowne dokumenty kościelne, jak też zawarte w nich przepisy, które w sposób klarowny porządkują omawiane kwestie.

W tym miejscu sympozjum przyszedł czas na dyskusję. Włączyli się więc w tok obrad czynnie ich uczestnicy, dopowiadając wiele spraw do wygłoszonych w referatach treści i uzupełniając je ciekawymi spostrzeżeniami oraz doświadczeniami. Po dyskusji nastąpiła przerwa. O godz. 12.20 wznowiono obrady, oddając głos dr. Krzysztofowi Gąsiorowi, psychologowi z Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, który swym referatem („Wymiar terapeutyczny obrzędu liturgicznego: czy to możliwe?") dał początek drugiej części sympozjum. W swym wystąpieniu podjął się próby odpowiedzenia na kluczowe pytanie, czy obrzęd liturgiczny może mieć w życiu ludzi schorowanych wymiar terapeutyczny. Dr Gąsior nie pozwolił w trakcie wygłaszania referatu nawet na chwilę podać w wątpliwość tezy, że liturgia spełnia w wielu sytuacjach życia ludzkiego funkcję terapeutyczną, a dla jej poparcia nie tylko przywoływał teorię wyczytaną w fachowej literaturze psychologicznej, ale też odniósł się do własnego doświadczenia w Świętokrzyskim Centrum Profilaktyki i Edukacji w Kielcach, którego jest długoletnim dyrektorem.

Ks. dr hab. Dariusz Krok, prodziekan ds. kształcenia i studentów na Wydziale Teologicznym UO, teolog pastoralista i doktor nauk humanistycznych w zakresie psychologii, zapoznał zebranych z tematem „Trema w mówieniu i działaniu o charakterze publicznym. Perspektywa psychologiczna". Już we wstępnej fazie swego przedłożenia ks. Krok podkreślił, że w sytuacjach publicznych wszyscy jesteśmy narażeni na stres i napięcie emocjonalne, którego niezamierzonym i niechcianym efektem jest trema. Z psychologicznego punktu widzenia trema jest zjawiskiem psychicznym, mającym swoje źródło głównie w procesach emocjonalnych, na które jednostka ma mały wpływ i nikłe możliwości przeciwdziałania. Trema może się też objawić jako forma zaburzenia emocjonalnego w procesie komunikacji. Tremujemy się przeważnie w wystąpieniach publicznych (doświadczają tego nawet wielcy mówcy), choć – zdaniem prelegenta – da się tremę przełamać, jeżeli zastosuje się odpowiednie strategie, które – chociaż nie eliminują całkowicie objawów niekorzystnych – to jednak przyczyniają się do ich znacznego zredukowania.

Ks. dr Paweł Sobierajski zagospodarował swym referatem przestrzeń między neurofizjologią i duchowością. Tytuł bowiem jego przedłożenia brzmiał: „Kontakt z muzyką podczas liturgii: od neurofizjologii i duchowości". Co prawda brzmienie tytułu wskazuje na jeden kierunek działania muzyki liturgicznej, a mianowicie od neurofizjologii do duchowości, niemniej – stwierdził ks. Sobierajski – to tylko jeden z możliwych kierunków. Prawdą jest bowiem, że wszystko, co uczestnik celebracji liturgicznej słyszy, wywołuje w nim poczucie *sacrum* i prowadzi do jego przeżycia, jak też pogłębia jego uduchowienie. Fakt ten potwierdza istotne znaczenie walorów akustycznych sprawowanej oraz przeżywanej liturgii dla duchowego rozwoju człowieka. Zauważył to już św. Paweł w Liście do Rzymian, gdy stwierdził, że *wiara rodzi się z tego, co się słyszy* (10,17). Poza wszelką wątpliwością pozostaje jednak też odwrotne sprzężenie muzyki z liturgią – chodzi o kierunek od duchowości do neurofizjologii. Głęboka wiara, pozytywne nastawienie i zaangażowanie oraz towarzyszące im emocje wpływają na zachowanie uczestnika liturgii, wywołując jego reakcje neurofizjologiczne, jak np. uczucie błogostanu na wspomnienie dźwięków liturgicznego akompaniamentu czy łzy wzruszenia podczas uroczystego wykonania hymnu *Boże, coś Polskę* itd. Uświadomienie sobie omawianych w referacie zależności powinno mobilizować do troski o szlachetność w przeżywaniu misteriów, by doświadczane w liturgii *lex orandi*, w tym także *lex cantandi*, harmonizowało z wyznawanym *lex credendi*.

Ostatni z referatów omawianego sympozjum przypadł w udziale ks. prof. dr. hab. Helmutowi Janowi Sobeczce, emerytowanemu profesorowi i kierownikowi Katedry Liturgiki Wydziału Teologicznego UO. Problematyka opracowana przez ks. Sobeczkę opatrzona została tytułem „Celebracja liturgiczna a pobożność ludowa". Pobieżna refleksja nad brzmieniem tytułu mogłaby sugerować przeciwstawienie obu jego członów – pierwszego, traktującego o celebracji liturgicznej, oraz drugiego, ukierunkowanego na pobożność ludową. W gruncie rzeczy chodzi jednak o dwie rzeczywistości jak najbardziej komplementarne i żywo obecne w kulcie chrześcijańskim. Taką myśl prelegent wyraźnie podkreślił, zatrzymując się i powodując tym samym zatrzymanie się wszystkich zebranych w auli nad niektórymi rodzajami pobożności ludowej, znajdującymi zastosowanie w praktyce pobożnościowej chrześcijan. Ks. Sobeczko postarał się też w swym wykładzie o klarowne uzmysłowienie słuchaczom pierwszoplanowej roli liturgii w życiu wierzących i o dopełniającej, niejako przedłużającej liturgię i przenoszącej ją na grunt indywidualno-wspólnotowy funkcji pobożności ludowej.

W czasie przewidzianym przez program otwarto dyskusję, podczas której uczestnicy sympozjum włączyli się ponownie w debatę nad kwestiami, z jakimi zostali zapoznani w drugiej części obrad. Na zakończenie dyskusji dokonano krótkiego podsumowania. Uczynili to w zwięzłych słowach ks. prof. Manlio Sodi i ks. prof. Helmut Jan Sobeczko. Za udział w obradach podziękował prelegentom i wszystkim uczestnikom ks. Andrzej Żądło, który już teraz zaprosił wszystkich do udziału w przyszłorocznym sympozjum liturgicznym, planowanym na październik

2013 roku, w pobliżu daty ogłoszenia przed pięćdziesięciu laty konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Temat przyszłorocznych obrad dedykowany będzie Kościołowi, który rodzi się ze słowa Bożego i sakramentów.

SPIS TREŚCI

TABLE OF CONTENTS

OD REDAKCJI 5
FROM THE EDITORS

ARTUKUŁY
ARTICLES

Zenon Kardynał Grocholewski
Związek wolności z prawdą 13
Relationship between freedom and truth (Sum.) 24

Wolfgang Klausnitzer
Ist das Christentum allen anderen Religionen überlegen? 25
Does Christianity surpass other religions? (Sum.) 79
Czy chrześcijaństwo przewyższa wszystkie inne religie? (Stresz.) 79

Benedikt Kranemann
Christliche Festkultur und kulturelle Identität Europas
– Kontinuität und Diskontinuität 80
Christian culture of celebration and a cultural identity of Europe
– continuation and a break-up (Sum.) 94
Chrześcijańska kultura świętowania i kulturowa tożsamość Europy
– kontynuacja i zerwanie (Stresz.) 94

Ks. Piotr Kulbacki
Family catechumenate in the domestic Church 95
Family catechumenate in the domestic Church (Sum.) 106
Katechumenat rodzinny w Kościele domowym (Stresz.) 106

Ks. Ireneusz Celary
In Sorge um ein religiöses Klima in der Familie 108
In Sorge um ein religiöses Klima in der Familie (Zusf.) 116
Concern for a religious climate in a family (Sum.) 117
W trosce o religijny klimat w rodzinie (Stresz.) 117

Ks. Bronisław Mierzwiński
Le phenomene du chômage en Pologne aujourd'hui et son influence
sur la vie du couple et de la famille. Esquisse d'analyse de théologie
pratique 119
Unemployment in contemporary Poland and its impact on a spousal
and family life. Theological and pastoral analysis (Sum.) 128
Zjawisko bezrobocia w Polsce współczesnej i jego wpływ na życie małżeńskie
i rodzinne. Analiza teologiczno-pastoralna (Stresz.) 129

Gerhard Höver
End-of-life care in Germany. *An overview* 130
End-of-life care in Germany. An overview (Sum.) 139
Troska o terminalnie chorych w Niemczech. Ogólny zarys problematyki (Stresz.) 139

Elżbieta Osewska, Ks. Józef Stala
Éducation religieuse et morale dans une école polonaise dans le contexte des transformations socio-politiques..... 141
Socio-political changes and religious-moral education in polish school (Sum.)..... 148
Przemiany społeczno-polityczne a wychowanie religijno-moralne w polskiej szkole (Stresz.) 148

Anna Zellma
Regional studies as part of teaching religion to polish youth in schools..... 149
Regional studies as part of teaching religion to polish youths in schools. Prospects, limitations and challenge (Sum.) 160
Edukacja regionalna polskiej młodzieży w szkolnym nauczaniu religii.Możliwości, ograniczenia i wyzwania (Stresz.)..... 160

Erika Prijatelj
New approaches to adult catechesis..... 161
New approaches to adult catechesis (Sum.) 172
Nowe ujęcia katechezy dorosłych (Stresz.) 172

Elżbieta Osewska
Reflections on religious education and catechesis in catholic schools in England 173
Reflections on religious education and catechesis in catholic schools in England (Sum.) 182
Refleksje dotyczące edukacji religijnej i katechezy w szkołach katolickich w Anglii (Stresz.)..... 182

Ks. Bogdan Biela
Eucharistic gathering as the heart of celebrating „the eighth day" in a parish..... 184
Eucharistic gathering as the teart of celebrating „the eighth day" in a parish (Sum.).....193
Zgromadzenie eucharystyczne sercem świętowania „ósmego dnia" w parafii (Stresz.)..... 194

Ks. Manlio Sodi, SDB
L'*ordo paenitentiae*: „manuale" di spiritualità per la comunità cristiana. Dai contenuti alle metodologie 196
Ordo paenitentiae: „manual" of spirituality for christian community. Contents you give to methodologies (Sum.) 210

Ordo paenitentiae: „podręcznik" duchowości dla wspólnoty chrześcijan. Od treści do metodologii (Stresz.) ... 210

O. Ewald Volgger, OT
Zur therapeutischen Dimension des musikalischen Gestaltens in der Liturgie ... 211
To the therapeutic dimension of the musical shape in the liturgy (Sum.) ... 224
Terapeutyczny wymiar muzycznej strony celebracji liturgicznej (Stresz.) ... 225

Jan-Heiner Tück
Verborgene Gegenwart und betrachtendes Verweilen. Zur poetischen Theologie des Hymnus *Adoro te devote* ... 226
Hidden presence and contemplating dwelling. On a poetic theology of a hymn „Adoro te devote" (Sum.) ... 245
Ukryta obecność i dostrzegalne przebywanie. O poetyckiej teologii hymnu „Adoro te devote" (Stresz.) ... 246

Ks. Paweł Maciaszek
The role of Mary in the life of a priest ... 247
The role of Mary in the life of a priest (Sum.) ... 259
Rola Maryi w życiu kapłana (Stresz.) ... 259

Dariusz Adamczyk
Quotations from the Book of Malachi in synoptic Gospels ... 261
Quotations from the Book of Malachi in synoptic Gospels (Sum.) ... 271
Cytaty z Księgi Malachiasza w Ewangeliach synoptycznych (Stresz.) ... 271

MATERIAŁY
MATERIALS

Ks. Jerzy Myszor
Biskup polowy wojska polskiego Józef Gawlina – niedoszły biskup katowicki ... 273
Field bishop of the Polish Army Józef Gawlina – would-be bishop of Katowice

Ks. Jan Przybyłowski
Aumôniers – les compagnons de la foi et de la vie des jeunes en route. La réfléction pastorale ... 281
Chaplains – mates of kids in road of the faith and life the pastoral reflection

Rocco Buttiglione
Curarsi della vita portando la speranza sugli odierni aeropaghi ... 301
Taking care for life introducing hope to the contemporary Areopaguses

Hanna Suchocka
Pielgrzymowanie Kardynała Karola Wojtyły do Piekar Śląskich 307
The pilgrimage of Cardinal Karol Wojtyła to Piekary Śląskie

Kardynał Zenon Grocholewski
Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie. Homilia 313
By standing firm you will gain life. Homily

RECENZJE
REVIEWS

Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen (Werner Wolbert) 319

Joseph in Egypt, *Der Einzug in Ägypten. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Josefsgeschichte* (Michael Fieger) 321

Pakiet edukacyjny „Bóg mnie kocha": B. Pojawa, *Przewodnik metodyczny „Bóg mnie kocha" do podręcznika do nauki religii dla klasy szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, *„Bóg mnie kocha". Podręcznik do nauki religii dla ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala, B. Pojawa, *„Bóg mnie kocha". Zeszyt ucznia klasy V szkoły podstawowej*, red. E. Osewska, J. Stala (ks. Stanisław Dziekoński) 322

Norbert Feinendegen, *Denk-Weg zu Christus. C.S. Lewis als kritischer Denker der Moderne* (Johann Reikerstorfer) 325

Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* (Mattias Kiefer) 330

Lucjan Balter, *Eschatologia współczesna dla duszpasterzy i katechetów* (ks. Grzegorz Kucza) 331

Janusz Mariański, *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym* (ks. Dariusz Tułowiecki) 334

Ryszard Hajduk, *Współczesne modele pastoralnej działalności Kościoła* (ks. Henryk Krzysteczko) 338

Ks. Janusz Wilk, *Pytania z drogi życia* (ks. Bernard Rak) 340

SPRAWOZDANIA
REPORTS

Bericht vom Treffen der „Arbeitsgemenischaft für Homiletik”, Würzburg 28. September – 02. Oktober 2008; München 27.–30. September 2010 (ks. Leszek Szewczyk) 345
A report from a conference of „Arbeitsgemenischaft für Homiletik” Association, (Würzburg, September 28th – October 2nd, 2008; München, September 27th–30th, 2010)

Sprawozdanie z konferencji naukowej: „Etwas Gutes am Ende der Welt”, Balatonfenyves (Węgry) 31 lipca – 7 sierpnia 20011 (ks. Ireneusz Celary) ... 351
„Something good on the edge of the world” (Balatonfenyves/Hungary, July 31st–August 7th, 2011)

Sprawozdanie z 47. Sympozjum Wykładowców Liturgiki na Wydziałach Teologicznych i w Wyższych Seminariach Duchownych, Góra św. Anny 6–8 września 2011 roku (ks. Ireneusz Celary) 353
A Conference of Lecturers of Liturgics on Departments of Theology and Higher Seminaries (Góra św. Anny, September 6th–8th, 2011)

VII. Fachsymposium – Gemeindeentwicklung in Mittel- und Osteuropa. Tendenzen, Kriterien und Optionen, Bratysława/Słowacja 15–18 września 2011 (ks. Ireneusz Celary) 355
Specialised Conference on consolidation of a community in the Central and Eastern Europe. Tendencies, Criteria and Options (Bratislava/Slovakia, September 15th–18th, 2011)

Sprawozdanie z sympozjum homiletycznego „Polityka na ambonie”, Katowice 13 października 2011 (ks. Bartłomiej Kuźnik) 359
A report from a homiletic conference: „Politics at the pulpit” (Katowice, October 13th, 2011)

Laudacja z okazji wręczenia księgi jubileuszowej ks. prof. dr. hab. Janowi Twardemu, Katowice 13 października 2011 (ks. Kazimierz Panuś) 368

Sprawozdanie z prezentacji książki *Karol Wojtyła – Giovanni Paolo II ai pellegrini di Piekary Śląskie, santuario della Madre della Giustizia e dell'Amore Sociale*, Rzym 25 października 2011 (ks. Rafał Skitek) 373
A report from a presentation of a book Karol Wojtyła – John Paul II to pilgrims from Piekary Śląskie, sanctuary of Mother of Justice and Social Love (Rome, October 25th, 2011)

V Prešove sa uskutočnila vedecká konferencia „Ježiš z Nazareta”, Prešov 26 X 2011 (Monika Slodičková) 379
In Preszow a conference entitled „Jesus from Nazareth” took place (Prešov, October 26th, 2011)

Konferencja naukowa „Nowa ewangelizacja wyzwaniem dla Kościoła w Polsce", Katowice 27 października 2011 (ks. Bogdan Biela)..... 381
Conference „The New evangelisation as a challenge for the Church in Poland" (Katowice, October 27th, 2011)

Ordo Dei. Inspiracje myślą bł. Jana Pawła II, Będzin 26 listopada 2011 (ks. Roman Buchta) 388
Ordo Dei. *Inspirations by the thought of blessed John Paul II (Będzin, November 26th, 2011)*

Sprawozdanie z sympozjum liturgicznego „Liturgia i psychologia" Katowice 17 maja 2012 (Ks. Andrzej Żądło) 391
A report from a liturgical symposium „Liturgy and psychology" (Katowice, May 17, 2012)