

ROBERT BIEL*

DIE SEELSORGE IN POLEN VOR UND NACH DER WENDE

(Erhalten: 21. August 2011; angenommen: 6. Oktober 2011)

Die Seelsorge gehört zu jenen pastoraltheologischen Grundbegriffen, die sich einer langen Geschichte und einer andauernden Akzeptanz erfreuen. Sie gehört neben Caritas und Verkündigung zu den Wesensaufgaben der Kirche. Die Seelsorge gewann besonders zur Zeit der totalitären Unterdrückung der Kirche an Gewicht. So war es auch in Polen nach dem Zweiten Weltkrieg. Die kommunistischen Behörden waren der Kirche gegenüber feindlich eingestellt. Aus diesem Grund wurde sowohl die Tätigkeit der Kirche in Polen als auch die Seelsorge von der Machtübernahme durch die Kommunisten stark beeinträchtigt. Infolgedessen war die Kirche im kommunistischen Polen gedrängt, sich mit ihrer Seelsorge sozusagen „in die Sakristei“ zurückzuziehen. Die Einengung des kirchlichen Lebens auf die „Sakristeikirche“, die von den Kommunisten als einzige „Befriedigung der religiösen Bedürfnisse“ der gläubigen Bürger geduldet wurde, führte vielerorts zu einem minimalistischen Verständnis von Seelsorge. Die Seelsorge im Schatten des Kommunismus, besonders die Militär- und Gefängnisseelsorge, musste vielen Schwierigkeiten trotzen. Dies zwang die Kirche, neue Formen der pastoralen Arbeit im totalitären System zu entwickeln. Die wieder gewonnene Freiheit stellt die Kirche vor neue Herausforderungen, die nicht einfach zu bewältigen sind. Die heutige Zeit zwingt also die Kirche in Polen zu einem gewissen Paradigawechsel und zum Übergang von der im Kommunismus existierenden „Ecclesia militans“ zur auf dem Boden der freien Gesellschaft lebenden „Ecclesia serviens“. Die Kirche muss also ihre Sendung neu überdenken und eine Art von „aggiornamento“ vollziehen. Die neue Lage zwingt die Kirche zum Wandel der kirchlichen Pastoral. Dieser Wandel und die Pastoral in den postkommunistischen Gesellschaften ist treffend als „Nachfolge Christi – postsozialistisch“ zu bezeichnen. Die Lage der Kirche in Polen nach der Wende setzt also den kirchlichen Erneuerungsprozess voraus, den Johannes Paul II. als Neu-Evangelisierung bezeichnet. So ist die Kirche angesichts der veränderten gesellschaftlichen Ordnung zu einem neuen Stil der pastoralen Arbeit herausgefordert. Damit die Seelsorge nicht zum Steinbruch wird, in dem nur viele private Pastoralkonzepte entstehen, muss sie aufs Engste mit der Theologie verbunden sein. Die Hinwendung der Pastoral zu modernen Human- und Sozialwissenschaften und der kritische Dialog mit ihnen ist somit ein Merkmal einer verantwortlichen seelsorgerischen Arbeit der Kirche. Gerade in der Pastoraltheologie Polens besteht diesbezüglich großer Nachholbedarf. Der atheistische Staat blockierte alle

* Robert Biel, 33–100 Tarnów, ul. Urszulańska 9/8., rbiel@diecezja.tarnow.pl.

Versuche der Kirche, für Laien theologische Ausbildungsmöglichkeiten zu schaffen. Die Kirche im kommunistischen Polen durfte nur über eine katholische Universität (KUL) verfügen – es war gleichzeitig die einzige katholische Universität im ganzen Ostblock. Inzwischen hat sich die theologische Landschaft verändert. Nach der Wende konnte die Kirche die Gunst der Stunde nutzen und bessere theologische Bildungsmöglichkeiten auch für Laien schaffen. Es ist der Kirche gelungen, eine Universität in Warschau (UKSW) zu übernehmen und etliche staatlich anerkannte theologische Fakultäten zu gründen. Eine Schwachstelle der heutigen polnischen Theologie bildet sicherlich das wissenschaftliche Personal, das zu 90% aus Geistlichen besteht, die oft auch in der Seelsorge tätig sind. Die Professoren sind zwar in der Lage, die bestehenden Fakultäten und Institute zu betreuen, sie sind aber meistens gleichzeitig an mehreren Einrichtungen tätig. Jetzt ist auch in Polen interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Theologie möglich, deshalb werden den Studierenden neue Studienrichtungen angeboten, wie z.B. Ethik, Journalistik, gesellschaftliche Kommunikation und Familienwissenschaften. An polnischen kirchlichen Universitäten studieren heute schätzungsweise 16.000 Theologiestudenten, sowohl Priesteramtskandidaten als auch Laientheologen. Dies scheint enorm wichtig für die Zukunft der Kirche in Polen zu sein.

Schlüsselbegriffe: Polen, Seelsorge, Kommunismus, Geschichte, Rückblick, Wendezeit, Theologie, Universitäten

Pastoral Counselling in Poland before and after the Political Change: Pastoral counselling has long been widely acknowledged as a basic notion in pastoral theology. Besides *caritas* and revelation, it is also one of the essential issues in Church. Pastoral counselling became especially relevant during the oppression of Churches in totalitarian regimes, as in Poland after World War II. Communist authorities showed hostility towards the Church; therefore, the establishment of the Communist rule severely affected both the activity of the Polish Church and pastoral counselling. As a result, the pastoral counselling activity of the Church in Communist Poland was confined to the sacristies, so to say. This mode of Church existence was the only tolerated way of answering the spiritual needs of religious citizens but it led to a minimalistic interpretation of pastoral counselling in many places. Communism cast its shadow over the counselling activity, which struggled with a lot of difficulties especially when it was carried out in the army or prisons. This situation forced the Church to develop new forms of pastoral work in the totalitarian regime. Since freedom was regained, the Church has been facing new challenges, which are not easy to overcome. The present era calls for a paradigmatic change in the Church and the transformation of the Communist-time ‘*ecclesia militans*’ into an ‘*ecclesia serviens*’ rooted in a free society. The Church has to reconsider its mission and carry out a kind of ‘*aggiornamento*’. In this new situation, pastoration has to go through a reform as well. In post-Communist societies this transformation and pastoration could felicitously be called the ‘post-socialist imitation of Christ’. The situation in which the Polish Catholic Church has been living after the political change presumes the renewal process termed ‘new evangelisation’ by Pope John Paul II. With regard to the change in social order, the Church is facing the challenge of establishing a new working style of pastoration. In order to avoid the fragmentation of pastoral work into several individual concepts of spiritual counselling, it has to be closely linked to theology. This is why pastoration has turned to modern humanities and social sciences and has been involved in critical dialogue with these disciplines as part of the responsible counselling work of the Church. Pastoral theology in Poland has a lot to catch up with in this respect. The atheist state thwarted all Church attempts to provide theological education to lay persons. In Communist times the Polish Catholic Church was allowed to run one university only (KUL), which was also the only Catholic university in the whole Eastern bloc.

In the meantime, the theological landscape has been transformed. After the political change the Church could take the opportunity to create better theological education for laymen as well. It succeeded in taking over one of the universities in Warsaw (UKSW) and founding several theological faculties that have also been recognised by the state. The weakness of present-day Polish theology is definitely the academic staff, 90 percent of which consists of ordained people also active in pastoral counselling. Professors are capable of covering the existing faculties and institutes but they usually fulfil duties in a number of institutions. Interdisciplinary cooperation has become possible in Poland, too; therefore, students of theology can choose from new specialisation courses such as ethics, journalism, social communication and family studies. The number of students in Church-run Polish universities is estimated to amount to 16,000. The fact that this number includes both candidates for priesthood and lay theologians seems to be extremely important with view of the future of the Church in Poland.

Keywords: Poland, pastoral counselling, Communism, history, retrospection, political change, theology, universities

1. Hausarrestpastoral

Eines der wichtigsten Ziele der kommunistischen Diktatur war die Ausrottung der Religion und die Vernichtung der Kirche durch politischen Druck, Machteingriffe wie Erpressungen und sogar physische Liquidationen, durch gesetzliche Maßnahmen, Lügen und Diffamierung. Der totalitäre Staat versuchte, alle kirchlichen Aufgaben zu übernehmen und die Kirche durch dieses Staatsmonopol zu ersetzen, um – aus der Sicht der kommunistischen Machthaber – durch die Befreiung von der angeblichen Dunkelheit der Religion einen neuen Menschen und eine neue Gesellschaft zu schaffen (MIKLUŠČAK & ARAČIĆ 2001, 43). Das atheistische Regime duldete die Religion höchstens als Privatsache Einzelner. Der Religion und jedweder religiöser Institution wurde ein genau festgelegter Raum ohne Öffentlichkeitsrecht zugeteilt. Die im kirchenfeindlichen Sinne verstandene Trennung der Kirche vom Staat bedeutete, dass die Kirche in Polen aus der Politik, aus dem öffentlichen Leben und aus der Erziehung ausgeschlossen blieb. Deshalb mussten sich das kirchliche Gemeindeleben und die Seelsorge vor allem auf die Gottesdienste und Spendung der Sakramente beschränken. Infolge dessen war die Kirche im kommunistischen Polen dazu gedrängt, sich sozusagen „in die Sakristei“ zurückzuziehen (MIKLUŠČAK & ARAČIĆ 2001, 45–46). Außerhalb der kirchlichen Räume fand die Seelsorge nur einen äußerst begrenzten Wirkungsraum. Alle Arten seelsorgerischer Aktivität wurden politisch eingestuft, beurteilt und demzufolge von der Polizei und der für die Kontrolle der Kirche eingesetzten Staatsorgane streng beobachtet, verboten und im Fall der Nichtbefolgung staatlicher Anordnungen mit Strafmaßnahmen belegt (MIKLUŠČAK & ARAČIĆ 2001, 46).

Was das öffentliche Leben in Polen anging, waren Christen und die katholische Kirche eher an den Rand des gesellschaftlichen Lebens gedrängt. In diesem Zusammenhang stimmt, was A. Wollbold mit dem Begriff „Hausarrest der Pastoral“ umschreibt (WOLLBOLD 2003, 85). Die Einengung des kirchlichen Lebens

auf die „Sakristeikirche“, die von den Kommunisten als einzige „Befriedigung der religiösen Bedürfnisse“ der gläubigen Bürger geduldet wurde, führte vielerorts zu einem minimalistischen Verständnis von Seelsorge, das nur auf die Erfüllung religiöser Pflichten begrenzt war (ZULEHNER & TOMKA 2000, 135). Dies zwang die Kirche, mögliche Auswege zu suchen und neue Formen der Tätigkeit und der Seelsorge im totalitären System zu entwickeln. Die kirchliche Tätigkeit musste aus diesem Grund auf der privaten Lebensebene der Priester und Laien vollzogen werden. Die Seelsorge – besonders die Kategorial- oder Standesseelsorge – musste „illegal“ und oft heimlich durchgeführt werden. In den Augen des ersten Parteisekretärs der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei – W. Gomułka – war die Berufsseelsorge nur als Versuch der Kirche zu betrachten, „unter dem Vorwand von Pilgerfahrten, Exerzitien, Einkehr- und Gebetstagen ins Berufsleben der Bürger einzugreifen sowie gesetzwidrige und gegen die Staatsordnung verstoßende Anweisungen zu geben“ (GOMUŁKA 1959, 721). Aus diesem Grund wurden die verschiedenen Formen der Berufsseelsorge als antisozialistische kirchliche Agitation bekämpft. In diesem Sinne wurde der Kirche vorgeworfen, die Juristen zur Abschaffung der sozialistischen Gesetzes- und Staatsordnung zu drängen, die Lehrer gegen das Erziehungsmonopol des sozialistischen Staates aufzuhetzen und den Ärzten Abtreibungen zu verbieten (GOMUŁKA 1959, 721). Obwohl die Kirche immer wieder ihre Bereitschaft betonte, jedem Menschen – unabhängig von seiner Weltanschauung – zu dienen (Episkopat Polski 1953, 391), musste die Seelsorge im Schatten des Kommunismus vielen rein ideologischen Schwierigkeiten trotzen.

2. Seelsorge im Schatten des Kommunismus

Träger dieses ideologischen antikirchlichen Programms war die kommunistische Partei, Vollzieher der Anordnungen der kommunistischen Partei wiederum war der Staat, welcher der Eigenmächtigkeit der Kommunisten gänzlich ausgeliefert war. Die Organe der Selbstverwaltung handelten dabei willkürlich auf der Grundlage von allgemeinen Richtlinien der Parteiorgane oder von Anweisungen der Geheimpolizei. Vieles war offiziell zwar nicht kategorisch verboten, musste aber von den Staatsbehörden genehmigt werden und hing daher vom guten (oder bösen) Willen der Staatsbeamten ab, die aus Angst vor Repressionen der Machthaber meistens antikirchliche Entscheidungen getroffen haben (MIKLUŠČAK & ARAČIĆ 2001, 43–44).

Im kommunistischen Polen stand alles unter der Kontrolle des Staates. Deshalb beanspruchten die Kommunisten auch das Recht, die kirchliche Tätigkeit und die Seelsorge zu kontrollieren. Eine besondere Rolle bei der Bekämpfung der Kirche spielte das Amt für Glaubensangelegenheiten, das – offiziell gesehen – an sich von Amts wegen die Tätigkeit der Kirche unterstützen sollte. In Wirklichkeit war das Gegenteil der Fall. Das Amt für Glaubensangelegenheiten war für die Behörden zum Zentrum des staatlich programmierten Atheismus und der antikirchlichen Tätigkeit geworden. Dieses Amt hatte unbegrenzte Macht über die Kirche und konnte sogar

gesetzes- und verfassungswidrige, antikirchliche Entscheidungen treffen und deren Vollzug den Beamten befehlen (CHOROMAŃSKI 1967, 457–58).

Dieses Amt galt im kommunistischen Polen als eine Art von Superministerium, das über alle anderen Ministerien bestimmen konnte. Alle Entscheidungen bezüglich der Kirche mussten im oben genannten Amt getroffen werden. So wurde beispielsweise für die anderen Ministerien entschieden, welche Priesteramtskandidaten aus welcher Diözese zum Militär einberufen werden sollten, welche Bischöfe ins Ausland ausreisen und welche kirchlichen Würdenträger aus dem Ausland in Polen einreisen können, in welcher Ortschaft eine Kirche gebaut werden darf und welche Steuern die Priester zahlen sollen (WYSZYŃSKI 1963, 225). Das Amt für Glaubensangelegenheiten erwies sich im Laufe der Zeit als wichtigstes Instrument der kommunistischen Partei im Kampf gegen die Kirche. Dies wird auch daraus ersichtlich, dass die Leitung dieses Amtes einerseits überzeugten Atheisten oblag (CHOROMAŃSKI 1968, 485), andererseits Priestern, die ihr Amt niederlegten oder Priesteramtskandidaten, die aus disziplinären Gründen vom Priesterseminar entlassenen wurden (WYSZYŃSKI 1962, 209).

Das Amt für Glaubensangelegenheiten versuchte durch administrative Verordnungen, die Kirche zu schwächen und ihre Tätigkeit lahmzulegen. Auf diesem Wege wurden viele kirchliche Einrichtungen wie Knabenseminare, Noviziatshäuser (WYSZYŃSKI 1952, 352–54), Pfarr- und Ordenshäuser (WYSZYŃSKI 1953, 260) aufgelöst und dann auch beschlagnahmt. Im Auftrag der staatlichen Behörden mussten auch manche Filiationen (ŁOJEK 1948, 125) und Krankenhauskapellen (Episkopat Polski 1964, 280) geschlossen werden. Um die Kirche zu schwächen, wurde das kirchliche Bauwesen fast vollständig verboten. Erst aufgrund der Krise der Partei in den Jahren 1956 und 1960 sowie aus Angst vor dem Ausbruch gesellschaftlicher Proteste konnten Baugenehmigungen für Kirchen erzwungen werden, die jedoch oft im Laufe der Bauarbeiten wieder entzogen wurden (Episkopat Polski 1967, 471–72). Ohne Baugenehmigung gebaute Kirchen wurden von den Behörden beschlagnahmt und manchmal sogar erbarmungslos zerstört (Episkopat Polski 1959, 699).

Besonders betroffen von dieser restriktiven Politik war die Diözese des späteren Papstes Johannes Paul II., Krakau, die im Jahre 1973 70 Gesuche einreichte und keine Baugenehmigung von den kommunistischen Behörden erhielt (Episkopat Polski 1974a, 641). Zur Legende wurde der Kampf des Kardinals Wojtyła und seines Volkes in Nowa Huta bei Krakau, die als atheistische „Stadt ohne Gott“ geplant war. Obwohl die 85.000 Einwohner von Nowa Huta keine Kirche hatten, war – nach Einschätzung des Amtes für Glaubensangelegenheiten – der Bedarf der Gläubigen gedeckt und der Bau einer Kirche überflüssig (CHOROMAŃSKI 1956, 545). Das Bauverbot für die Kirche führte dazu, dass in den 1970er Jahren in Polen – nach kirchlichen Einschätzungen – 500 neue Kirchen und 300 Kapellen notwendig waren (Episkopat Polski 1971, 569). Ungeachtet dessen wurde 1974 ein neues Baugesetz verabschiedet, das die Lage der Kirche zusätzlich erschwerte (Episkopat Polski 1974c, 664–66).

Die Seelsorge im Schatten des Kommunismus musste noch vielen anderen Schwierigkeiten trotzen. Es war z.B. ohne die Genehmigung der staatlichen Be-

hören verboten, im Freien Lautsprecherboxen zu installieren (Episkopat Polski 1960, 23). Diese Entscheidung des Ministeriums wurde angeblich aus Besorgnis „um die gesellschaftliche Ruhe“ getroffen (KOZŁOWSKI 1960, 35). Die Kommunisten versuchten, die Verbreitung der Botschaft der Kirche auch durch die Zensur der Predigten zu verhindern (Episkopat Polski 1955, 493–94). Eine andere Form der Diskriminierung der Kirche war die Verweigerung der Anmeldung der Priester (CHOROMAŃSKI 1965, 327): Um die Seelsorge zu erschweren, wurde den Geistlichen in Großstädten verweigert, sich anzumelden (Episkopat Polski 1961, 78). Die Behörden versuchten zu bestimmen, wer Exerzitien halten und die Beichte abnehmen darf (CHOROMAŃSKI 1954, 460–61). Kirchliche Prozessionen konnten nur mit besonderer Genehmigung der Behörden durchgeführt werden (CHOROMAŃSKI 1951, 297). Um die Kirche aus dem öffentlichen Leben zu verbannen, war es verboten, Wallfahrten zu organisieren (KLEPACZ 1954, 465). Die Machthaber boten all ihre Kräfte auf, um die pastorale Tätigkeit der Kirche zu behindern. Beispielsweise wurden während des Rosenkranzkongresses in Gniezno (Gnesen) zahlreiche Alternativveranstaltungen durch die Kommunisten vorbereitet (WYSZYŃSKI 1949, 196).¹

Auch andere Bereiche der kirchlichen Tätigkeit wurden wesentlich behindert. Zu nennen sind hier besonders zwei Formen der Seelsorge: die Militär- und die Strafanstaltsseelsorge. Die vom atheistischen Staat geduldete Seelsorge konnte nur als fragwürdiger Ersatz angesehen werden und war gleichzeitig eine Zufluchtsstätte für regierungstreue, in Konflikt mit der kirchlichen Instanz stehende Priester geworden. Militärseelsorge war in den polnischen Streitkräften nach dem Zweiten Weltkrieg zwar möglich, aber sie war sehr begrenzt. Ihre Form, ihre Ziele und ihre Durchführung sowie die dabei beteiligten Personen durften nicht von der Kirche, sondern nur vom atheistisch und ideologisch geprägten Staat bestimmt werden. So wurde in Polen ein Surrogat für die echte Militärseelsorge geschaffen, das nur für Propagandaziele gedacht war. Die Hauptaufgabe der wenigen Militärseelsorger bestand nicht in der religiösen Betreuung der Soldaten, sondern galt nur als Beweis für die angebliche Religionsfreiheit. Diese vermeintliche Seelsorge diente auf der einen Seite der Regierung als Rechtfertigung dafür, die Proteste der Kirche abzuweisen und die kirchlichen Bemühungen um wahre Militärseelsorge zu verhindern. Auf der anderen Seite wurden die Soldaten im Geiste der gebotenen „Religion“ – im Atheismus – erzogen. Kirchenbesuche, Gebete oder religiöse Gegenstände waren verboten und wurden bekämpft.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat bestimmte auch die Seelsorge in Erziehungs- und Strafanstalten. Nach dem Zweiten Weltkrieg waren die Gefängnisse

¹ Zuerst wurde die Rosenkranzprozession verboten. Die Priester aus den nahe liegenden Dekanaten wurden in amtlichen Angelegenheiten vorgeladen. Auch die Kongresswallfahrten aus den Nachbarpfarreien nach Gniezno wurden verboten. Den Priestern wurde verboten, die kirchlichen und marianischen Fahnen aufzuhängen. Die Schuljugend wurde gezwungen, an einem Sportwettbewerb teilzunehmen, Schulkinder wurden ins Kino geschickt, und es gab noch einige andere Konkurrenzveranstaltungen für die Jugend. Mit einem Flugzeugwettbewerb versuchte man, die kirchlichen Feierlichkeiten zu übertönen, und den Autobesitzern aus der Nachbarschaft wurde verboten, die eigene Gemeinde zu verlassen. Es wurden Versammlungen der Gemeinderäte und für die Bauern tierärztliche Pferde- und Viehschauen angeordnet (WYSZYŃSKI 1949, 196).

in Polen ein Schauplatz des Krieges der Kommunisten gegen das Volk. In dieser Zeit wurden nicht nur Verbrecher, sondern auch die ideologischen Gegner verhaftet und hingerichtet. Die sogenannte „Volksmacht“ wollte keine Zeugen ihrer Ungerechtigkeit und ihrer Verbrechen haben, sodass die Seelsorge in den Strafanstalten systematisch zunichtegemacht wurde. Die Kirche musste nach dem Zweiten Weltkrieg ständig darum kämpfen, seelsorgerische Arbeit auch in den polnischen Gefängnissen ausüben zu können. Mutig erinnerten die Bischöfe die Regierenden daran, dass auch Häftlinge das Recht auf normale Seelsorge haben. In einem Memorial an den Ministerpräsidenten B. Bierut setzten sie sich für die Rechte der Gefangenen ein; sie schrieben, die Entziehung des religiösen Trostes sei ein gewaltsamer Entzug der elementaren Voraussetzungen der Freiheit (Episkopat Polski 1946, 38–39). In seinem Geheimbericht an das Staatssekretariat des Heiligen Stuhls schrieb Primas Kard. A. Hlond, dass in den kommunistischen Gefängnissen und Arbeitslagern im Jahre 1946 etwa 100.000 Gegner des Regimes ohne seelsorgliche Betreuung leiden und sterben mussten. Die ununterbrochene Klage der Kirche im Namen der oft wegen ihrer Weltanschauung verfolgten Menschen konnte die Ausrottungspolitik der Kommunisten gegen die Andersdenkenden nicht verhindern. Sie bestärkte jedoch die Treue der Kirche zu den Inhaftierten und ermutigte die Menschen in ihrer Standhaftigkeit.

Viele Geistliche mussten auch persönlich das Schicksal mit den politischen Häftlingen teilen. Die Bischöfe beklagten, dass sich eine große Anzahl von Priestern unter Aufsicht befand und dass viele von ihnen ohne Gerichtsverfahren gefangen gehalten oder zu langer Gefängnisstrafe verurteilt wurden (Episkopat Polski 1950, 259). Als Häftlinge mussten sie ihre geistlichen Pflichten heimlich erfüllen. Es war ihnen verboten, im Gefängnis die heilige Messe zu feiern oder das Brevier zu beten.

All die geschilderten Bemühungen der Kommunisten weisen darauf hin, dass normale Seelsorge in Polen während der totalitären Epoche unmöglich war. Nach Ansicht der Kommunisten verhinderte die Seelsorge, Menschen für die Ideen des Sozialismus zu gewinnen (MORAWSKI 1963, 235). Deshalb wurde diese mit allen erdenklichen Mitteln bekämpft.

3. Seelsorge postsozialistisch

Nach dem Fall des kommunistischen Regimes hofften viele Seelsorger, die religiöse Freiheit werde volle Kirchen und mehr Engagement der Gläubigen bewirken. So standen quantitative Indexe des Glaubenslebens bei den Seelsorgern im Vordergrund des Interesses, was letztlich Täuschungen verursachte und zu Enttäuschungen führte. Als viele, die im Kommunismus entweder zur Kirche auf Distanz gegangen waren oder die gar als Kollaborateure des kommunistischen Regimes bekannt waren, ihre Kinder taufen ließen und am Sonntag die Kirche besuchten, kam es zu Unstimmigkeiten. Die Vermutung lag nahe, dass diese Bekehrung zur Kirche mit dem Wunsch verbunden war, sich der neuen gesellschaftlichen Situation anzupassen (MIKLUŠČAK & ARAČIĆ 2001, 55).

Nach vielen Jahren des Kommunismus waren die Menschen in Polen mehr und mehr davon überzeugt, dass alles nur mit der Zustimmung der Machthaber funktioniert. Allmählich glaubte man, dass es nur mit der Genehmigung der Partei möglich sein, dass Bäume wachsen, Wasser fließt, Fabriken arbeiten, Schriftsteller schreiben, Sänger singen und die frommen Christen Gott preisen (TISCHNER 1993, 115). Dies führte zur Passivität der Gesellschaft, zu einer für den Totalitarismus typischen Unterbrechung der demokratischen Tradition.

Die wieder gewonnene Freiheit stellt die Kirche vor neue Herausforderungen, die nicht einfach zu bewältigen sind. Es hat sich bestätigt, was Bischof J. Życiński einmal sagte: Es sei manchmal einfacher, für die Freiheit zu sterben als im Geiste der Freiheit zu leben (ŻYCIŃSKI 1996a, 16). Diese Befürchtungen der Kirche bringt J. Wanke treffend auf den Punkt, indem er sagt: „Freiheit bringt immer auch ‚Zugluft‘ mit sich, in der man sich tüchtig erkälten kann“ (WANKE 1994, 14). In diesem Zusammenhang behauptet Bischof J. Życiński, dass es den Polen heute schwerfällt, ihre Opferbereitschaft in die Sprache der alltäglichen Wirklichkeit zu übersetzen. Die Polen wären durchaus bereit, in einer Nacht alles Wasser aus der Weichsel zu trinken. Viel schwieriger wäre es dagegen für sie, jeden Tag nach dem Frühstück ein Glas Wasser zu trinken. Ihre Bereitschaft für Heldentaten ist unvergleichbar größer als für langweilige Regelmäßigkeit und Konsequenz (ŻYCIŃSKI 1996b, 159).

Nach der Wende haben sich viele die Frage gestellt, was auf Dauer bleiben werde, wenn die Nebel der Euphorie sich verzogen hätten und der Blick auf die veränderte Wirklichkeit frei werde, wenn eine Menge von Hoffnungen von einer ebenso großen Menge von Befürchtungen begleitet werde (SEEBER 1990, 2). M. Spieker bringt diese großen Schwierigkeiten und Sorgen der Wendezeit wie folgt zum Ausdruck:

Die Transformationsprozesse . . . haben den Menschen von Magdeburg bis Wladiwostok die Freiheit gebracht. Sie haben den Weg von der sozialistischen Einparteiherrschaft zum demokratischen Rechtsstaat und von der zentral geplanten Kommandowirtschaft zur Marktwirtschaft gebahnt. [Sie] erwiesen sich jedoch in allen Ländern als schwieriger als dies . . . erwartet wurde. (WANKE 1994, 7)

Zwar ist das „trotz Militärmacht mühsam auf ideologischen Krücken dahin schleppende Zwangssystem nicht von selbst [gestorben], aber so morsch war es durch und durch geworden, dass es beim ersten Zäune niederreißenden Sturmwind zusammenbrach“ (SEEBER 1991, 1). Die Macht der alten Gardien zerfällt zwar, aber sie haben nicht so schnell überall und nicht jeden Rückhalt verloren. „Jedes totalitäre Regime schafft – in Parteidiktaturen in besonderer Breite – Privilegierte. Privilegien bewirken Loyalitäten. Solche vom Eigeninteresse bestimmten Loyalitäten lösen sich nicht über Nacht auf“ (SEEBER 1990, 2).

Im Laufe der Zeit bestätigte sich auch die ernüchternde Bestandsaufnahme, dass das Verschwinden des Kommunismus eine Weltlage hinterlassen hat, die ungleich labiler ist als selbst die gefährlichen Zeiten des Kalten Krieges und des Eisernen Vorhangs. Diese Ernüchterung war mehr und mehr auch in der Kirche zu spüren. Viele von denen, die den „religiösen Strahlungsradius der Kirchen realistisch

einschätzten, haben sich diesbezüglich keine Illusionen gemacht und auch nicht über die Schäden, die ein lang andauerndes, zur Unfreiheit erziehendes Zwangsregime mit seinem Spitzelwesen in den Hirnen und Herzen der Menschen angerichtet hat“ (SEEBER 1990a, 49). Durch den politischen und gesellschaftlichen Umbruch ist „die Situation der Kirchen nicht einfacher geworden, freier wohl, aber zugleich komplizierter und unübersichtlicher . . . nach dem Taumel der Veränderungen gab es ein nüchternes Erwachen“ (SEEBER 1990, 49). Nachdem die sozialen und psychologischen Sicherheiten, die das alte System (oft unter ideologischen Vorzeichen) geboten hatte, gefallen waren, lernten die Menschen nur schwer, sich in der neuen Situation zurechtzufinden. Alle diese negativen Nebenerscheinungen begleiteten auch den Wendeprozess in Polen, obwohl „dessen Bevölkerung . . . mit der stolzen Verbissenheit jener durchhält, die ihre Freiheit und damit ihre moralische Integrität höher als alles andere schätzen“ (LOBKOWICZ 1993, 144).

Die vergangenen Jahrzehnte haben an mehreren Generationen ihre Spuren hinterlassen. Und es ist gut verständlich, wenn viele vergessen möchten. Andere schildern das Geschehene in rosigen Farben. Wieder andere stehen der Vergangenheit unbeholfen gegenüber (TOMKA & ZULEHNER 1999, 47). Die Beobachtungen und Analysen der gesellschaftlichen Landschaft nach der Wende führen jedoch zu der deprimierenden Erkenntnis, dass „das alte System von der Substanz des Landes gelebt hat und in vielen Bereichen – ökonomisch, ökologisch, aber auch in mancher Hinsicht bildungspolitisch und im Blick auf die politische Kultur der Gesellschaft – eine Wüste hinterlassen hat“ (LOBKOWICZ 1993, 8). Was nach dem Sturz des Kommunismus zutage kam, bestätigt diese Diagnose. Die erwachten Geister der befreiten Völker sprechen von einer „ungeheuren seelischen Verwahrlosung, die in den Jahren der geistigen Verbildung eingetreten sei; von einer Abstumpfung des moralischen Sinns, die als Verlust und Gefahr schwerer wiege als die wirtschaftlichen Schäden, die eingetreten sind“ (RATZINGER 1993, 38).

Die politisch-gesellschaftliche Wende hat das Umfeld der kirchlichen Tätigkeit in Polen vollständig umgestaltet. Aus einer weithin kommunistisch verordneten Positionierung der Kirche wird das nicht einfache Projekt der Repositionierung in einer freien Gesellschaft (TOMKA 1999, 11). Die neuen Voraussetzungen der kirchlichen Existenz haben die Kirche in Polen in eine seltsame Lage versetzt, die man kurz und treffend mit H. Hild so beschreiben kann:

Der Weg der Kirche führt heute über einen schmalen Grat, auf dem ein Sturz in den Abgrund einer sterilen Orthodoxie ohne Bezug zu den brennenden Problemen der Gegenwart ebenso droht, wie der Sturz in den Abgrund einer puren Anpassung unter Aufgabe der Substanz.
(HILD 1971, 161)

Die heutige Zeit zwingt also die Kirche in Polen zu einem gewissen Paradigmawechsel und zum Übergang von der im Kommunismus existierenden „*Ecclesia militans*“ zu einer auf dem Boden der freien Gesellschaft lebenden „*Ecclesia serviens*“. Die Kirche muss also ihre Sendung neu überdenken und eine Art von „*aggiornamento*“ vollziehen. Diese neue Lage zwingt die Kirche zum Wandel der kirchlichen

Pastoral. Bischof J. Wanke bezeichnet diesen Wandel und die Pastoral in den postkommunistischen Gesellschaften treffend als „Nachfolge Christi – postsozialistisch“ (WANKE 1994, 8). Die größte Aufgabe der Kirche scheint heute darin zu bestehen, die von der Dürre des Kommunismus geprägte Wüstenlandschaft zu „bewässern“ und so dem im gesellschaftlichen Boden verwurzelten Baum der Kirche zum Blühen und Gedeihen zu verhelfen. Und diese Aufgabe scheint wichtiger zu sein, als über die chemische Struktur der Sandkörner nachzudenken (ŻYCIŃSKI 1996b, 27).

4. Seelsorge im Wandel

Die Aufbauzeit nach der Wende prägen seltsame Erfahrungen, die J. Wanke mit den bekannten „Ja, aber...!“ Worten beschreibt: „Ja, wir haben die Wende gewollt, und wir stehen zu ihr – aber wir haben nicht alles gewollt, was mit dem Umschwung nun . . . die Menschen überrollt“ (WANKE 1994, 9). Der Niedergang des Kommunismus hat ohne Zweifel einen Nachholbedarf hinterlassen, der in der Gesellschaft Verbitterung erzeugte. Und deshalb scheint es fehl am Platz, eine rein defensive Reaktion der Pastoral auf die gesellschaftlichen Herausforderungen zu zeigen. Dieses ängstliche kirchliche Verhalten vergleicht M. Fürst mit einem verschlossenen Sack Weizen. Stellen wir uns vor: Ein oben verschlossener Sack Weizen wird unten mehrfach aufgeschnitten, sein Inhalt entleert sich, strömt auf den Boden. Die Körner verlieren sich im Sand, ohne Wurzeln zu schlagen. Und es hilft nicht viel, wenn man diesem Vorgang etwa dadurch entgegenwirken will, dass man versucht, den Sack immer fester zuzubinden, ihn immer kürzer zu fassen. Deshalb kann die Aufgabe der heutigen Pastoral nicht darin bestehen, den aufgeschnittenen Sack zuzubinden, sondern nur darin, den Boden für die Körner des Evangeliums fruchtbar zu machen (FÜRST 1993, 128).

Mit Recht behauptet in diesem Zusammenhang W. Fürst, dass „gesellschaftlicher Wandel und religiös-kirchlicher Wandel in Wechselwirkung stehen und gesellschaftlicher Wertewandel eine Pastoral im Wandel erfordert“ (FÜRST 1993, 125). Der Wandel der Pastoral muss gefördert werden, weil die pastorale Praxis der Kirche ständig gesellschaftlichen und geschichtlichen Wandlungen unterworfen ist. „Pastoral vollzieht sich nicht im luftleeren Raum, sondern im Bedingungsfeld des Hier und Heute . . . [und deshalb kann es keine] Pastoral *perennis*, eine ewig gültige Pastoral“ (FÜRST 1993, 125) geben. Dieser durch den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess erzwungene Wandel „ist für die Pastoral . . . nicht in erster Linie als Gefahr zu fürchten, sondern sollte als Herausforderung, von der die Kirche letztlich profitieren kann, begriffen werden“ (WITTRAHM 1993, 190).

Die Notwendigkeit der Erneuerung und der Vertiefung der Seelsorge betonte der polnische Papst Johannes Paul II. immer wieder auf besondere Weise bezüglich seiner Heimat. Die Polen waren es immer gewohnt, sich in schwierigen Situationen, die klare Entscheidungen erforderten, an einem weisen Fingerzeig Johannes Paul II. orientieren zu können. Wie Z. Nosowski zu Recht behauptet, war Johannes Paul II.

zweifellos der bedeutendste Pole in der Geschichte und er genoss in seiner Heimat eine außergewöhnliche Autorität. Für viele seiner Landsleute war er wie Abraham – der Vater des Glaubens. Er war wie Moses – er befreite sein Volk aus dem Sklavenhaus und führte es durch das „Rote Meer“ des Kommunismus. Er war ein Prophet – er wies Wege, belehrte, warnte, tröstete. Er war wie ein Hirte – er führte, sorgte sich, entschied, wo es nötig war. Er war für die Polen ein wenig wie ein König – die höchste und unbestrittene Autorität (NOSOWSKI 2005, 460).

Die Lage der Kirche in Polen nach dem Zusammenbruch des Kommunismus setzt also den kirchlichen Erneuerungsprozess voraus, den Johannes Paul II. als Neu-Evangelisierung bezeichnete. Die Forderung nach der Neu-Evangelisierung soll aber nicht eine Infragestellung der bisherigen pastoralen Arbeit der Kirche bedeuten. Die Adressaten der Neu-Evangelisierung sind heute jene Christen, denen die Bezeichnung „getaufte Heiden“ gilt. Von daher richtet sich der Neu-Evangelisierungsprozess „nicht nur an die Noch-nicht-Christen und an die Noch-nicht-Glaubenden, sondern an die Nicht-mehr-Christen und Nicht-mehr-Glaubenden“ (ZAUNER 1990, 52).

Angesichts der veränderten gesellschaftlichen Ordnung ist die Kirche herausgefordert zu einem neuen Stil der pastoralen Arbeit. Man muss die Menschen dort abholen, wo sie wirklich stehen. Daher darf die Kirche nicht mehr der glorreichen Vergangenheit nachtrauern, sondern sie muss eine neue Fähigkeit entwickeln, den Namen Gottes zu buchstabieren, den Er unter heutigen Verhältnissen angenommen hat. Es geht also um eine Evangelisierung in der heutigen Sprache mit ihrer neuen Grammatik. Dies bedeutet keineswegs, dass „man die alte Sprache und ihre Symbole verbietet; doch wenn man diese nicht in der neuen Grammatik und mit neuen Zeichen erläutert, so werden sie nicht mehr verstanden“ (EDER 1990, 57).

Die Kirche darf sich dabei nicht einschränken lassen und sich nicht mit den ihr zugewiesenen Funktionen in der heutigen Gesellschaft zufriedengeben. Die moderne Gesellschaft hat „durchaus ein vitales Interesse daran, dass der Mensch im religiösen Bereich, vornehmlich am Sonntag, ein wenig festlichen Glanz auftanken kann, um die lange und oft genug monotone Fahrt durch die Banalität der bevorstehenden Arbeitswoche zu überstehen“ (KOCH 1995, 94). Es geht darum, dass die Kirche in der modernen Gesellschaft nicht nur die Rolle von geistlichen „Notfallstationen“, „Rettungswagen“ oder „Sinnapotheken“ spielt.

Für die Kirche und ihre pastorale Arbeit bedeutet diese Sachlage eine enorme Herausforderung. Die Kirche kann sich nicht nur darauf beschränken, die Gesellschaft vor den Versuchungen des Reichtums zu warnen. Sie muss die Gläubigen darauf hinweisen, dass sowohl im gesellschaftlichen Leben als auch in der Wirtschaft das christliche Zeugnis maßgebend ist. In diesem Zusammenhang ist die Frage berechtigt, die M. Spieker stellt:

Woher sollen nach 45 Jahren kommunistischer Diskreditierung, ja Bestrafung der individuellen Initiative und staatlicher Rundumbetreuung die Menschen kommen, die bereit und fähig sind, Initiativen zu ergreifen, Risiken einzugehen, Unternehmen zu gründen, Märkte zu erobern und den bequemen staatlichen Betreuungseifer zurückzuweisen?

(SPIEKER 1996, 10)

Die Pastoral der Kirche erfüllt eine bedeutsame Aufgabe, wenn sie in der neuen Lage der Kirche in der sich veränderten Gesellschaft versucht, für neuen Wein neue Schläuche vorzubereiten (MÁTÉ-TÓTH & MIKLUŠČAK 2000, 175).

Der Weg der Kirche in Polen in die Zukunft verläuft heute zwischen dem der Konservativen und dem der Progressiven. Alle, die sich als pilgerndes Kirchenvolk bezeichnen, sollten diesen Weg suchen und ihn auch gehen. Es muss also eine dritte Gestalt der Kirche geben, die sich zwischen dem Gettochristentum und dem Identitätsverlust behaupten kann. Dieser dritte Weg muss also zwischen der Tradition und der Moderne verlaufen und beide Strömungen im friedlichen Dialog verbinden. Die Vertreter dieser Option schämen sich nicht der volkskirchlichen Elemente, und sie haben auch keine Angst vor dem gesellschaftlichen Wandel. Die Katholiken des dritten Weges kritisieren an der Traditionskirche die Oberflächlichkeit der Massenseelsorge, die Vernachlässigung der Gruppenseelsorge und der kirchlichen *Communio*, die mangelnde Bereitschaft zur Vertiefung des Glaubens und der intellektuellen Erneuerung der Konzilslehre. Sie lehnen auch die „Festungsmentalität“ und die Angst der Volkskirche vor einer Auseinandersetzung mit der Moderne ab.

5. Theologische Quellen und Perspektiven der Seelsorge

Damit die Seelsorge nicht zum Steinbruch wird, in dem nur viele private Pastorkonzepte entstehen, muss sie aufs Engste mit der Theologie verbunden sein. Zu den Aufgaben der Universitäten gehören also nicht nur, Wissen und Erkenntnisse zu vermitteln und Forschung zu betreiben, sondern auch jene, bei allen am Lehr- und Forschungsbetrieb der Universitäten Beteiligten eine Reflexion zu den ethischen und politischen Voraussetzungen, Problemen und Konsequenzen des Erforschten und Gelehrten zu fördern. Dieses Angebot verleiht den katholischen Universitäten in Polen ein Profil, mit dem sie an ihr katholisches Erbe anknüpfen, dieses in zeitgemäßer Form präsentieren und auf aktuelle Herausforderungen reagieren können.

Glaube und Kirche müssen in der heutigen Gesellschaft Sorge tragen, dass der Mensch als vielschichtiges Wesen betrachtet wird, das keineswegs nur auf einzelne partikuläre Aspekte verkürzt werden darf. Die moderne Gesellschaft neigt aufgrund der Pluralisierung der Lebensbereiche dazu, den Menschen immer mehr als Konglomerat verschiedener Funktionen und Rollen zu anzusehen. Die Kirche aber ist Anwalt der unverkürzten Ganzheit der menschlichen Person. Es ist Aufgabe von Glauben und Kirche – und die theologischen Fakultäten können sich dem nicht entziehen – das menschliche Bewusstsein auf die gemeinsame Sinnmitte hin offen zu halten. Sie haben darum die Pflicht, allen Verabsolutierungen endlicher Bedürfnisse und einzelner Standpunkte kritisch zu begegnen. Glaube und Kirche sind zwar nicht völlig frei von der Verflechtung in die Produktionsgesellschaft, aber von ihrer transzendentalen Verwurzelung her können sie, gerade durch die religiösen Grundvollzüge, die Unverlierbarkeit menschlicher Freiheit und Unabhängigkeit in Erinnerung halten und zur Erfahrung bringen (RAUBER 2000, 221).

Deshalb ist es für die Pastoral der Kirche von Bedeutung, die Lebenssituation des sogenannten Kirchenvolkes möglichst umfassend kennenzulernen. Es ist ein Unterschied, ob der Glaube in einem Milieu gelebt wird, in dem er, wie z.B. in Polen, durch Jahrhunderte die Garantie für die Bewahrung und den Zusammenhalt der Nation bedeutete und dadurch den Menschen ein großes Selbstbewusstsein gegenüber den Herrschenden vermittelte, oder ob er in der Diaspora gelebt wird. Deshalb ist die theologische Relevanz der historischen, soziologischen und psychologischen Fragestellungen für die Pastoraltheologie und Seelsorge in diesen Zusammenhängen so unverkennbar. Die Hinwendung der Pastoral zu modernen Human- und Sozialwissenschaften und der kritische Dialog mit ihnen ist somit ein Merkmal einer verantwortlichen seelsorge-rischen Arbeit der Kirche. Gerade in der Pastoraltheologie der postkommunistischen Länder Europas und Polens besteht diesbezüglich großer Nachholbedarf.

Dieser Dialog wird in den osteuropäischen Kirchen durch zwei Umstände wesentlich beeinträchtigt. Einerseits ist die Theologie, nachdem sie unter dem kommunistischen Regime nicht nur von den Theologien in anderen Teilen der Weltkirche, sondern auch von den Wissenschaften im eigenen Land isoliert war, nicht daran gewöhnt, einen Dialog mit anderen Wissenschaften zu führen und interdisziplinär zu arbeiten. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu erwähnen, was J. Tischner treffend behauptet: Der polnische Katholizismus hat in der Zeitspanne des Kommunismus eine schwierige Probe des Glaubens überstanden. Der Glaube widersetzte sich den Verfolgungen. Aber der polnische Katholizismus musste nie direkt gegen die große rationalistische Kritik der Religion kämpfen und sich mit der protestantischen Kritik an der Kirche auseinandersetzen (TISCHNER 1993, 24). Andererseits – auch als Folge der kommunistischen Ideologie – besteht bis heute ein bestimmtes Misstrauen seitens der Wissenschaften gegenüber der Theologie, die als Wissenschaft nicht immer ernst genug genommen wird. Der einzige Weg, die Vorurteile und Einschränkungen zu überwinden, führt über die Erfahrung interdisziplinärer Zusammenarbeit und ernsthafte sachlicher Forschung (MÁTÉ-TÓTH & MIKLUŠČAK 2000, 178). Gefährlich für diese interdisziplinäre Erfahrung scheint heutzutage die zu starke Akzentuierung der Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu sein, die nicht nur das Gleichgewicht der theologischen Quellen gefährdet, sondern auch die dynamische Entwicklung der Theologie in Polen sowie ihre Offenheit für die Probleme und Herausforderungen der Kirche behindert (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 298).

Bis zum Zusammenbruch des Kommunismus war diese interdisziplinäre Zusammenarbeit in Polen unmöglich. Der atheistisch geprägte Staat blockierte in der kommunistischen Ära alle Versuche der Kirche, für Laien theologische Ausbildungsmöglichkeiten zu schaffen. In diesem Zusammenhang ist es wichtig zu erwähnen, dass die Kirche im kommunistischen Polen nur über eine katholische Universität verfügen durfte – es war gleichzeitig die einzige katholische Universität im ganzen Ostblock. Die Katholische Universität Lublin (KUL) wurde zu hundert Prozent durch Spenden der Gläubigen unterstützt und konnte keinesfalls den Bedarf an Studienplätzen decken. Die Kommunisten versuchten auf verschiedene Weise, die wissenschaftliche Arbeit an der Universität zu behindern. Im Jahre 1949 wurde die Sonntagskollekte zugunsten der

Katholischen Universität Lublin verboten. Gleichzeitig verordnete der Bildungsminister ein Aufnahmeverbot für die KUL (EPISKOPAT POLSKI 1949, 161).

Die Wende im Jahre 1989 bildet in zweifacher Hinsicht eine organisatorische Zäsur. Zum einen werden die akademischen Grade aller kirchlichen theologischen Einrichtungen bei Erfüllung sämtlicher Anforderungen vom Staat anerkannt. Zum anderen verändert die Integration der Fakultäten in die staatlichen Universitäten ihren Finanzierungsmodus, sodass ein Teil ihrer Aufwendungen aus dem Staatshaushalt bestritten wird. (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 297).

Inzwischen hat sich die theologische Landschaft wesentlich verändert. Deshalb ist jetzt auch in Polen interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Theologie möglich. Nach der Wende konnte die Kirche die Gunst der Stunde nutzen und bessere theologische Bildungsmöglichkeiten für Laien schaffen. Es ist der Kirche gelungen, eine Universität in Warschau (UKSW) zu übernehmen und einige staatlich anerkannte theologische Fakultäten zu gründen, wie z.B. in Opole/Oppeln (1994), Poznań/Posen (1998), Olsztyn/Allenstein (1999), Tarnów (1999), Katowice/Kattowitz (2000), Toruń/Thorn (2001) und Szczecin/Stettin (2004). In kirchlicher Trägerschaft befindet sich auch die Päpstliche Universität in Kraków/Krakau, in Wrocław/Breslau und in Warszawa/Warschau. Heute gibt es in Polen 14 theologische Fakultäten. Zusätzlich bestehen in vielen polnischen Diözesen theologische und katechetische Institute für Laien. Außerdem gibt es 38 diözesane Priesterseminare sowie ungefähr 50 Seminare und Institute von Ordensgemeinschaften, die zumeist den Theologischen Fakultäten zugeordnet sind oder mit ihnen zusammenarbeiten (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 296–97).

Eine Schwachstelle der heutigen polnischen Theologie bildet sicherlich das wissenschaftliche Personal. Die Professoren und Lehrbeauftragten sind zwar in der Lage, die bestehenden Fakultäten und Institute zu betreuen, sie sind aber meistens gleichzeitig an mehreren Einrichtungen tätig, was leider zu Überbeanspruchung führt. So widmen sie sich vor allem der Lehrtätigkeit und haben zu wenig Zeit für die wissenschaftliche Forschung. In diesem Zusammenhang muss auch darauf hingewiesen werden, dass das wissenschaftliche Personal in der polnischen Theologie zu 90 % aus Geistlichen besteht, die oft auch in der Seelsorge tätig sind. Aus diesem Grund ist die Tätigkeit eines polnischen Theologen folgendermaßen zu beschreiben: Unterricht, zusätzliche Belastung durch Einsatz in verschiedenen kirchlichen Einrichtungen in der Pfarrei oder Diözese. Abgesehen von diesen und anderen hier nicht erwähnten Schwächen braucht sich die polnische Theologie keine großen Sorgen um ihre Zukunft zu machen. Ein Grund zur Hoffnung ist auch die Bereitschaft zum kritischen Nachdenken über den Zustand ihres Faches, die in den letzten Jahren unter den polnischen Theologen anzutreffen ist (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 302).

Die katholischen Fakultäten in Polen sind heute stets um eine intellektuelle Auseinandersetzung mit den Errungenschaften und Krisenerscheinungen der Moderne im Dienste der Versöhnung zwischen Kirche und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Frage bemüht. Damit wird Katholizität als Profil in einem ganz umfassenden Sinne skizziert, und die Ausbildung an den katholischen Universitäten schließt immer auch eine soziale Dimension mit ein. Für die Kirche heißt dies, Theolo-

gie nicht nur im Eigeninteresse zur Ausbildung von qualifiziertem Nachwuchs und zur Sicherung von konfessionellem Spezialwissen zuzulassen. Sie soll auch praktischen Lebensfragen im offenen Diskurs mit anderen Fakultäten Raum geben.

Für die Gesellschaft bedeutet dies, im Wissenschaftsdiskurs der Universität einer Stimme Gewicht zu geben – der der Theologie – um eine wissenschaftlich objektivere Weltansicht selbst noch einmal kritisch zu reflektieren. Außerdem erweist sich die Theologie als heilsam kritische Instanz, die dem Scheitern menschlicher Existenz nicht nur auf dem Wege eines unaufhaltsamen Wissenszuwachses abzuwehren bestrebt ist. Die seelsorgerische Arbeit der Kirche richtet sich daher nicht nach abstrakten Prinzipien, die aus einer zeitlosen und damit fleischlosen Sphäre in die konkrete Welt zu übertragen sind. Es bedarf einer Übersetzung in den konkreten Kontext des Lebens. Für die Universität heißt dies, dass grundsätzliche ethische Fragestellungen erst einmal in den einzelnen Fachwissenschaften durchbuchstabiert werden müssen, um sie dann sachgerecht in einen interdisziplinär verantworteten Fokus auf die leitenden Grundwerte des christlichen Menschenbildes und der Familie zu stellen (FELDER 2010, 789–790). In dieser Hinsicht wird an neun polnischen katholischen Fakultäten den Studierenden ein familienwissenschaftliches Studium angeboten. Im Rahmen des Studiums der Familienwissenschaften setzt man sich mit dem Thema Familie auseinander, welches unter philosophisch-anthropologischen, theologischen, psychologischen, pädagogischen, juristischen und soziologischen Aspekten untersucht wird. Die Absolventen/innen dieses Studiums können in verschiedenen staatlichen, kommunalen, sozialen, karitativen und kirchlichen Beratungs- und Erziehungsinstitutionen für Familien und Jugendliche, als Sozialpädagogen/innen in der Betreuung kranker und älterer Menschen sowie im Schulwesen arbeiten.

Im Studienangebot der theologischen Fakultäten in Polen ist auch das Fach Ethik zu finden. Diese Studienrichtung ist im Zusammenhang mit der wachsenden Kritik am Religionsunterricht in der Schule zu sehen, der immer größerem Legitimationsdruck ausgesetzt ist. Immer öfter und lauter wird in Polen die Frage nach dem Platz des Religionsunterrichts in den öffentlichen Schulen gestellt. Der konfessionelle Religionsunterricht in Polen ist auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit hin konzipiert worden, in der die überwiegende Mehrzahl der schulpflichtigen Kinder der Kirche angehört. Wer sich heute vom konfessionellen Religionsunterricht abmeldet, sollte verpflichtet werden, den Ethikunterricht zu besuchen. Schülerinnen und Schüler gewinnen durch die Abmeldung dann keine freien Schulstunden. Der Ethikunterricht als ergänzender Unterricht bringt für die Stellung des Religionsunterrichtes in der Schule so lange keine Probleme mit sich, wie er lediglich eine ergänzende Funktion gegenüber dem Religionsunterricht innehat. Dieser Ersatzfunktion scheint der Ethikunterricht jedoch zu entwachsen. Er entwickelt gegenüber dem Religionsunterricht besonders in einigen Großstädten zunehmend Eigengewicht. Aus diesem Grund wollen die kirchlichen Fakultäten den Katecheten, die vielleicht aus demografischen oder religionskritischen Gründen ihre Arbeit verlieren würden, neue Ausbildungsmöglichkeiten anbieten und Berufsperspektiven sichern. Auf diesem Wege wäre es möglich, dass die Katecheten

als ausgebildete Ethiker weiterhin in der Schule tätig sind. So will die Kirche gewissen gesellschaftlichen Problemen entgegen treten.

Eine andere Studienrichtung, die an den theologischen Fakultäten in Polen angeboten wird, steht im Zusammenhang mit der starken Entwicklung der kirchlichen Medien. Der Kirche ist es nach der Wende gelungen, kirchliche – vom Staat und von kommerziellen Medien unabhängige – Radio- und Fernsehkanäle einzurichten. Deshalb bieten einige theologische Fakultäten den Studierenden die Möglichkeit an, ihre Kenntnisse im Fach Journalistik zu vertiefen. Heute haben viele Diözesen eigene Rundfunksender. Es gibt auch Städte, in denen mehrere kirchliche Sender zu empfangen sind. Landesweit oder digital auch weltweit sind zwei christliche, polnischsprachige Fernsehkanäle zu empfangen: TV Trwam (von Pater Rydzyk) und als Alternative TVN Religion.

Die kirchlichen Sender sind in Bezug auf die Finanzierungsquellen in zwei Gruppen aufzuteilen. Die erste Gruppe – Radio Maryja und TV Trwam – deckt ihre Kosten ausschließlich aus Spenden und verzichtet auf Werbeeinnahmen. Die anderen versuchen dagegen auf dem Medienmarkt mit den anderen kommerziellen Medien um Werbeaufträge und um Einnahmen zu kämpfen. Aufgrund dieser Entwicklung im Medienbereich ist ein großer Bedarf an gut ausgebildeten Fachkräften entstanden, die eine Tätigkeit in den katholischen Medien ausüben können. Besonders wichtig ist diese Studienrichtung für Pater Rydzyk, der Radio Maryja und TV Trwam leitet. Deshalb hat er selbst eine Hochschule für mediale und gesellschaftliche Kultur (WSKMiS) gegründet, die die Fachkräfte für den eigenen Medienkonzern ausbildet. Selbstverständlich können die Absolventen nicht nur den Bedarf der katholischen Medien decken, sondern arbeiten auch in anderen kommerziellen Medien und tragen so zur Christianisierung der polnischen Medienlandschaft bei.

Katholische Universitäten müssen den Studenten auch die Fähigkeit zum Dialog über kirchliche Belange vermitteln. Schließlich benötigt man in den pastoralen Berufen die Fähigkeit, die Relevanz christlicher Wahrheiten und Werte auch jenseits des kirchlichen Bereiches in gesellschaftliche Diskussionen einzubringen, sowohl im kulturellen als auch im ethischen wie im politischen Bereich. Dies muss in der Ausbildung durch die ständige Verknüpfung theologischer Inhalte mit zeitgenössischem Denken vorbereitet werden. Zudem ist das Bewusstsein dafür zu wecken, dass auch die Welt der christlichen und kirchlichen Lebensgestaltung keine Spielwiese ist. Die Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Problemen müssen kompetent erfolgen. Es ist manchmal bedauerlich, wie leichtfertig mit komplexen theologischen und kirchlichen Fragen umgegangen wird, als bedürfte es in dieser Hinsicht nicht einer Sachkompetenz, wie sie für wirtschaftliche, politische und medizinische Bereiche als selbstverständlich eingefordert würde (FABER 2008, 418). Durch das Konzil hat die Kirche gelernt, über sich selbst nachzudenken. Dabei hat sich gezeigt, dass die unübersichtliche Komplexität und überfordernde Kompliziertheit der Wirklichkeit nicht vor den Kirchentüren Halt macht, sondern auch in die Kirche hereingebrochen ist. Eine hochdifferenzierte und individualisierte Gesellschaft mit ihrer Macht und ihren Normen, aber auch mit ihrer Brüchigkeit und mit ihrer Bru-

talität sowie mit ihrer medialen Öffentlichkeit ist zur maßgeblichen Quartiermeisterin auch für die Kirche geworden (KARRER 2009, 5). Aufgrund dieser Tendenzen werden an polnischen katholischen Fakultäten auch Studienrichtungen angeboten, die sich auf gesellschaftliche Kommunikation und Dialog konzentrieren. Katholische Soziallehre ist nämlich mit ihren Fragen und mit ihren Problemen auch ein Stachel für die Theologie, der sie ständig daran erinnert, sich nicht in Binnenfragen zurückzuziehen, sondern immer wieder neu – im Blick auf unsere Zeit und ihre Herausforderungen – die Rede und das Nachdenken über Gott wach zu halten und zu entsprechendem Handeln einzuladen.

In diesem Zusammenhang muss schließlich darauf hingewiesen werden, dass das Interesse von Laien am Theologiestudium in entscheidender Weise mit den Arbeitsmöglichkeiten zusammenhängt. Dieser Faktor war auch im Kommunismus entscheidend. Diejenigen, die die Katholische Universität in Lublin absolviert hatten, konnten beim kirchenfeindlich eingestellten Staat – damals der einzige Arbeitgeber – keine Arbeit finden (Episkopat Polski 1974b, 635). Aber auch heute nach der Wende ist es schwierig, nach dem Theologiestudium Arbeit zu finden, weil es in Polen keine Kirchensteuer gibt und die Kirche keine Arbeitgeberin im eigentlichen Sinne ist. Vor dem Zusammenbruch des Kommunismus im Jahre 1989 besaßen ca. 3000 Laien einen akademischen Grad in Theologie. Die Zahl der Absolventen der theologischen Ausbildung ist zwar in den letzten zehn Jahren enorm gestiegen (bis 2000 pro Jahr), viele betrachten aber dieses Studium als intellektuelles Hobby und wissen, dass sie ihr Brot außerhalb der kirchlichen Strukturen verdienen müssen. Angesichts der Art, in der die Kirche in Polen mit dem Problem der Beschäftigung von Laientheologen umgeht, entsteht heute der Eindruck, es gebe zwei Kategorien von Theologen: die Priester, die eine sichere Laufbahn vor sich haben, und die Laientheologen, die meist sich selbst überlassen bleiben, was zu entsprechenden Frustrationen führt. In diesem Sinne hat sich die Wende in der polnischen Geschichte noch nicht voll und ganz als Wende in der Theologie bemerkbar gemacht (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 300).

Hervorzuheben ist, dass – berücksichtigt man demografische und Arbeitsmarktfaktoren – immer noch relativ viele junge Männer in die polnischen Priesterseminare eintreten. An polnischen kirchlichen Universitäten und theologischen Fakultäten studieren heute schätzungsweise 16.000 Theologiestudenten, sowohl Priesteramtskandidaten als auch Laientheologen und -theologinnen. Dies scheint enorm wichtig für die Zukunft der Kirche in Polen zu sein; nie zuvor in der polnischen Geschichte gab es so viele Theologiestudenten. Diese Tatsache ist ausgesprochen erfreulich und bildet auch eines der wichtigsten Hoffnungszeichen für eine gedeihliche Zukunft der Theologie und dadurch der katholischen Kirche in Polen (ADAMIAK & MAJEWSKI 2004, 297).

Referenzen

- ADAMIAK, E. & J. MAJEWSKI (2004) 'Ein beachtliches Kapital', *Herder Korrespondenz* 58:6, 296–302.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1951) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy w sprawie ograniczania kultu religijnego z dnia 30.04.1951 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:297.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1954) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań A. Bidy w sprawie ograniczania wolności sumienia i wyznania z dnia 19.03.1954 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:460–61.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1956) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań M. Zygmantowskiego w sprawie utrudniania budownictwa kościelnego z dnia 18.01.1956 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:541–46.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1965) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Ministra spraw Wewnętrznych M. Mocзара o odmowach zameldowania osobom duchownym z dnia 21.05.1965 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:327–28.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1967) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Premiera J. Cyrankiewicza ze skargą na przekroczenie uprawnień przez Urząd do Spraw Wyznań z dnia 20.09.1967 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:457–58.
- CHOROMAŃSKI, Z. (1968) 'List Sekretarza Episkopatu bp. Z. Choromańskiego do Premiera J. Cyrankiewicza ze skargą na działalność Urzędu do Spraw Wyznań z dnia 3.01.1968 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:485–86.
- EDER, G. (1990) 'Ansätze für eine Neu-Evangelisierung Europas', *Theologisch-praktische Quartalschrift* 138:2, 57–60.
- Episkopat Polski (1946) 'Memoriał Episkopatu Polski do Prezydenta Krajowej Rady Narodowej B. Bieruta w sprawie normalizacji stosunków Kościoła i państwa z dnia 15.09.1946 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:33–41.
- Episkopat Polski (1949) 'List Komisji Głównej Episkopatu Polski do Rządu w sprawie polityki laicyzacji kraju i obrażania uczuć religijnych narodu z dnia 22.06.1949 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:160–63.
- Episkopat Polski (1950) 'List Episkopatu Polski do Prezydenta B. Bieruta o sytuacji Kościoła Polskiego z dnia 12.09.1950 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:253–61.
- Episkopat Polski (1953) 'Instrukcje Episkopatu Polski dla duchowieństwa w sprawie działalności politycznej z dnia 9.02.1953 r.', in *RAINA* (1994–1996) 1:390–91.
- Episkopat Polski (1955) 'List Episkopatu Polski do Dyrektora Urzędu do Spraw Wyznań J. Izydorczyka z prośbą o przestrzeganie obowiązującego prawodawstwa przez Rady Narodowe z dnia 15.02.1955 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:491–97.
- Episkopat Polski (1959) 'Memoriał Episkopatu Polski do Rządu PRL o sytuacji Kościoła w Polsce z dnia 15.04.1959 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:691–701.
- Episkopat Polski (1960) 'List Episkopatu Polski do Ministra Łączności Z. Moskwy w sprawie używania urzędzeń nagłaśniających z dnia 9.09.1960 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:23.
- Episkopat Polski (1961) 'Opracowanie Episkopatu Polski na temat sytuacji Kościoła rzymskokatolickiego i stosunku państwa do Kościoła w Polsce Ludowej z 1961 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:71–81.
- Episkopat Polski (1964) 'List Episkopatu Polski do Rady Ministrów w sprawie naruszania wolności sumienia z dnia 29.04.1964 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:273–81.

- Episkopat Polski (1967) 'Komunikat Episkopatu Polski w sprawie budowy świątyń katolickich z dnia 24.11.1967 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:470–72.
- Episkopat Polski (1971) 'List konferencji plenarnej Episkopatu Polski do Premiera P. Jaroszewicza w sprawie budowy świątyń z dnia 1.04.1971 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:568–69.
- Episkopat Polski (1974a) 'Komunikat konferencji plenarnej Episkopatu Polski o sytuacji Kościoła w kraju z dnia 25.04.1974 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:640–41.
- Episkopat Polski (1974b) 'Memoriał Episkopatu Polski do Rządu o kulturze chrześcijańskiej w Polsce z dnia 24.01.1974 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:631–39.
- Episkopat Polski (1974c) 'Memoriał Episkopatu Polski w sprawie projektu ustawy o prawie budowlanym z dnia 16.08.1974 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:664–76.
- FABER, E.-M. (2008) 'Man kann nur gerne Theologe sein', *Schweizerische Kirchenzeitung* 176:24 (12. Juni) 412–19.
- FELDER, M. (2010) 'Was uns die Hochschule wert ist', *Schweizerische Kirchenzeitung* 178:47 (23. November) 789–90.
- FÜRST, W. (1993) 'Plädoyer für formschöpferische Initiativen und einen Tutorismus des Wagnisses im pastoralen Handeln der Kirche' in H.J. BECKERS & A. WITTRAHM, Hrsg., *Wertewandel: Wandel der Lebensformen und Pastoral* (Mönchengladbach: Kühlen) 123–38.
- GOMUŁKA, WŁ. (1959) 'List I Sekretarza KC PZPR Wł. Gomułki do Episkopatu Polski z dnia 27.05.1959 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:709–24.
- HILD, H. (1971) 'Sorge um die Kirche', *Herder Korrespondenz* 25:4, 161–65.
- KARRER, L. (2009) 'Die 68er-Generation und die Theologie', *Schweizerische Kirchenzeitung* 177:3 (15. Januar) 1–2, 4–6.
- KLEPACZ, M. (1954) 'List Przewodniczącego Episkopatu bp. M. Klepacza do Premiera J. Cyrankiewicza w sprawie usuwania napięć w stosunkach między Kościołem a Państwem z dnia 28.06.1954 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:464–66.
- KOCH, K. (1995) *Kirche im Dialog* (Graz: Schnider).
- KOZŁOWSKI, K. (1960) 'List Generalnego Dyrektora Zespołu Departamentu Ministerstwa Łączności K. Kozłowskiego do Sekretarza Episkopatu bp. Z Choromańskiego w sprawie zakładania urzędzeń nagłaśniających w miejscach kultu z dnia 26.11.1960 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:35.
- LOBKOWICZ, N. (1993) *Wendezeit: Gedanken zur postkommunistischen Epoche* (Würzburg: Naumann).
- LOJEK, F. (1948) 'List ks. F. Łojka do Kurii w Gorzowie w sprawie zamykania kościołów filialnych z dnia 27.05.1948 r.' in *RAINA* (1994–1996) 1:25.
- MÁTÉ-TÓTH, A. & P. MIKLUŠČAK (2000) *Nicht wie Milch und Honig: Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(mittel)Europas* (Ostfildern: Schwaben).
- MIKLUŠČAK, P. & P. ARAČIĆ (2001) 'Pfarrseelsorge' in P.M. ZULEHNER & M. TOMKA, Hrsg., *Kirche im Aufbruch* (Ostfildern: Schwaben) 35–69.
- MORAWSKI, S. (1963) 'Referat Dyrektora Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych S. Morawskiego podczas Krajowej Narady Naczelników Wydziałów Wojewódzkich na temat działalności Kościoła z dnia 12.08.1963 r.' in *RAINA* (1994–1996) 2:234–40.
- NOSOWSKI, Z. (2005) 'Quellen der Zuversicht: Die katholische Kirche in Polen nach Johannes Paul II.', *Herder Korrespondenz* 59:9, 460–64.
- RAINA, P., Hrsg. (1994–1996) *Kościół w PRL. Dokumenty*, 3 Bde. (Poznań: W drodze).
- RATZINGER, J. (1993) *Wahrheit, Werte, Macht* (Freiburg, Basel & Wien: Herder).
- RAUBER, K.-J. (2000) 'Die Theologie in der Universität', *Schweizerische Kirchenzeitung* 168:14 (6. April) 221–22.

- SEEBER, D. (1990a) 'Bewährung in Freiheit', *Herder Korrespondenz* 44:2 (Februar) 49–51.
- SEEBER, D. (1990b) 'Wendejahr 1989', *Herder Korrespondenz* 44:1 (Januar) 1–4.
- SEEBER, D. (1991) 'Ein Jahr danach', *Herder Korrespondenz* 45:1 (Januar) 1–4.
- SPIEKER, M. (1996) 'Kirchen in Wendezeit', *Projekt Europa* 43, 4–14.
- TISCHNER, J. (1993) *Nieszczęsny dar wolności* (Kraków: Znak).
- TOMKA, M., Hrsg. (1999) *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa: Ungarn Litauen, Slowenien* (Ostfildern: Schwaben).
- TOMKA, M. & P.M. ZULEHNER (1999) *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas* (Ostfildern: Schwaben).
- WANKE, J. (1994) 'Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland vier Jahre nach der Wende', *Information und Berichte* Nr. 6, 7–18.
- Warszawska Kuria Metropolitalna (1967) 'Komunikat Kurii Metropolitalnej Warszawskiej w sprawie odmowy pozwolenia na budowę świątyń z dnia 26.08.1967 r.' in RAINA (1994–1996) 2:444–45.
- WITTRAHM, A. (1993) 'Welt im Wandel – Pastoral im Wandel' in H.J. Beckers & A. Wittrahm, Hrsg., *Wertewandel: Wandel der Lebensformen und Pastoral* (Mönchengladbach: Kühlen) 175–93.
- WOLLBOLD, A. (2003) 'Pfarrseelsorge in der DDR und den neuen Bundesländern' in P.M. ZULEHNER & M. TOMKA (2003) *Religion und Kirchen in Ost(Mittel)Europa* (Ostfildern: Schwaben) 78–94.
- WYSZYŃSKI, S. (1949) 'List Prymasa S. Wyszyńskiego do Ministra Administracji Publicznej W. Wolskiego w sprawie zarządzeń władz lokalnych utrudniających uroczystości religijne w czasie Kongresu Różańcowego z dnia 28.11.1949 r.' in RAINA (1994–1996) 1:196–98.
- WYSZYŃSKI, S. (1952) 'List Prymasa S. Wyszyńskiego do Prezydenta B. Bieruta w sprawie likwidacji seminariów duchownych z dnia 7.07.1952 r.' in RAINA (1994–1996) 1:352–56.
- WYSZYŃSKI, S. (1953) 'List Prymasa S. Wyszyńskiego do Premiera B. Bieruta w sprawie nieprzestrzegania prawa przez urzędników z dnia 22.05.1953 r.' in RAINA (1994–1996) 1:428–32.
- WYSZYŃSKI, S. (1962) 'Zapis Prymasa Wyszyńskiego z rozmowy z Z. Kliszką w Rzymie dnia 6.12.1962 r.' in RAINA (1994–1996) 2:209–10.
- WYSZYŃSKI, S. (1963) 'Zapis Prymasa S. Wyszyńskiego z jego rozmowy z W. Gomułą z dnia 16.04.1963 r.' in RAINA (1994–1996) 2:224–30.
- ZAUNER, W. (1990) 'Evangelisierung und Neu-Evangelisierung', *Theologisch-praktische Quartalschrift* 138:2 (April) 49–56.
- ZDANIEWICZ, W. (2001) 'Informationen über Polen und die katholische Kirche in Polen' in P.M. ZULEHNER, M. TOMKA et al., Hrsg., *Religion und Kirchen in Ost(Mittel) Europa: Tschechien, Kroatien, Polen* (Ostfildern: Schwaben) 223–38.
- ZULEHNER, P.M. & M. TOMKA (2000) *Nicht wie Milch und Honig: Unterwegs zu einer Pastoraltheologie Ost(Mittel)Europas* (Ostfildern: Schwaben).
- ŻYCIŃSKI, J. (1996a) 'Wolność i wierność chrześcijanina: List biskupa tarnowskiego na II Niedzielę Wielkiego Postu', *Currenda: Pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej* 146:1, 16–20.
- ŻYCIŃSKI, J. (1996b) *Sacrum i kultura* (Tarnów: Biblos).